



קונטרס פרקי תשובה

בעניני תשובה ובחירה
ע"ס הרמב"ם הלכות תשובה

חלק א'

בו יבוארו

גדרי מצוות תשובה וזידוי

דכל השנה ושל יום"כ

הוצאה שניה

חלק ב'

בו יבוארו

יסוד בחירה חפשית

וסתירת ידיעה ובחירה



נערך בס"ד ע"י

רפאל בן לאאמו"ר אשר שליט"א רוט

ניתן לשלוח הערות לפקס

077-4704977

עימור ועיצוב:

'פסקה': 052-7143942

לע"נ אימי מורתי

מרת טובה ענצ'י בת ר' חיים אהרן הלוי ע"ה

נלב"ע א' ניסן תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה

לע"נ חמותי

מרת שרה לאה בת הרה"צ יחזקאל אהרן צוקרברג ע"ה

נלב"ע ב' אב תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה

תוכן הענינים

| | |
|---|--|
| דברים אחדים להוצאה ראשונה.....ז | |
| דברים אחדים להוצאה שניה.....ט | |
| פרק א' אם איכא מצוה לחזור בתשובה.....יא | |
| פרק ב' בענין מהות התשובה.....יג | |
| פרק ג' עוד בענין מחלוקת הרמב"ם ור"י.....יח | |
| פרק ד' מדוע תשובה לא חשיב לאו הנתל"ע.....כ | |
| פרק ה' גדר מצות וידוי.....כד | |
| פרק ו' עוד במצות וידוי.....כו | |
| פרק ז' גדר כפרה דשעיר המשתלח.....כט | |
| פרק ח' וידוי דשעיר המשתלח.....לב | |
| פרק ט' תשובה בזמן הזה.....לג | |
| פרק י' ביאור תשובה ותשובה גמורה.....לה | |
| פרק יא גדר טובל ושרץ בידו בתשובה.....מ | |
| פרק יב ביאור דרכי תשובה להיות השב צועק.....מג | |
| פרק י"ג תשובה בעשי"ת יפה ביותר.....מה | |
| פרק י"ד חיוב תשובה וידוי דיוה"כ.....מו | |
| תוספת א'.....נ | |

חלק ב'

| | |
|-----------------------------------|--|
| פרק א' ענין הרשות והבחירה.....נה | |
| פרק ב' הראיות לבחירה חפשית.....נו | |

| | | |
|----------|--|----|
| פרק ג' | ביאור הראיות מפסוקים..... | נמ |
| פרק ד' | מה נקבע בשעת לידתו של אדם..... | סג |
| פרק ה' | אפשרות הבחירה של האדם..... | סז |
| פרק ו' | הסתירה בין ידיעה ובחירה..... | ע |
| פרק ז' | שאין אדם משיג אמיתת מציאותו..... | עג |
| פרק ח' | ביאור ישוב ידיעה ובחירה..... | עה |
| פרק ט' | קושית הרמב"ם על יסוד הבחירה..... | עט |
| פרק י' | ביאור תירוצו לפי גדרי הלכות תשובה..... | פא |
| פרק י"א | שיטת המב"מ..... | פג |
| פרק י"ב | תפילות דוד על התשובה..... | פו |
| פרק יג' | קושית הרמב"ם מגזירת בין הבתרים..... | פז |
| תוספת א' | | צב |
| תוספת ב' | | צג |

דברים אחדים להוצאה ראשונה

מצות תשובה והלכותיה היא מן המצוות המעשיות המוטלות על כל אדם ואדם, ואף שערכו בה הרבה ענינים של מוסר ועבודה, אמנם עיקרה היא מצוה מעשית כשאר המצוות, וזקוק אדם לידע הלכותיה כדי לקיימה. ואמנם החוטאים ובמיוחד השקועים בהבלי הזמן כלשון הרמב"ם נתרחקו מבוראם וכבה בם אש עבודת ה' ויראתו וזקוקים הם לחזק בעבודת ה' על דרך המוסר וספרי היראה, כדי שיחם לבם ותתחזק הכרת ה' ויראתו בדעתם וע"י כך יתעוררו לתקן דרכיהם ולשוב בתשובה. אמנם משישבו בתשובה צריכים לידע המעשה אשר יעשון ממש כמו דיני הנחת תפילין ושאר המצוות, וכל שלא יקיים פרטי החזרה בתשובה כפי ההלכה הפסוקה לא עלתה לו תשובה כלל¹.

והנה רבינו הרמב"ם הראה ידו החזקה בהלכות אלו כמו שעשה בכל חלקי התורה, ופרש שולחן ערוך במעשה התשובה וגדריה, היאך מתי ובאיזה אופן היא נעשית, אמנם כמו בשאר הלכות הרמב"ם גם בהלכות אלו נתערמו ספקות וקושיות חלק ע"י נ"כ וחלק ע"י רבותינו האחרונים וגם כאן צריכים אנו להכרעת שו"ט עיונית כדי לידע פשטות הדברים לאשורם.

מאידך זכה רבינו יונה וספרו שערי תשובה נתקבל כמוליך ומביא בדברים אלו, והרבה הלכות פסוקות לרבים מבוססים על דעתו ושיטתו של רבינו יונה. והנה המעיין יראה דהרבה דברים חלוקים הם הרמב"ם והרב"י, עד שיש לומר שנחלקו רבותינו בעיקר היסודי ביותר, האם יש מצוה לחזור בתשובה, ואף שפשוט שאין אנו באים להכריע חס ושלום בדברים הללו, אמנם ראוי לברר מקחם של ראשונים איזה נובע ושייך לשיטה זו ואיזה לאחרת כאשר נדבר בזה בהרחבה בפנים הקונטרס.

1. בספר הליקוטים על הרמב"ם הנדפס במהדו' הרב שבתי פרנקל זצ"ל הביא בריש הלכ' תשובה קטע החתום בשם 'ליקוט' ואני מעתיק תמצית הדברים שם מחמת חשיבותם וזה תורף לשונו: "יסוד גדול צריך לידע שכל הלכות תשובה הם הלכות כשאר הלכות שבתורה. וכולם בדוקא ובדוקא... ואם יעשה אדם תשובה ולא יקיים כל עיקרי התשובה כמו שנאמרו... לא קיים מצות תשובה. ולדוגמא כתב בשער"ת יבין לבבו כי רע ומר עזבו את ה'... דזהו מדיני החרטה ואם יתחרט באופן אחר... לא קיים בזה מצות תשובה כי מדיניה להבין כי רע ומר עזבו את ה'" ע"כ. ואמר לי בני הר"ד שיחי' שמקור ליקוט זה מדברי ר' ירוחם ממיר זצ"ל בספרו לימודי מוסרי התורה על פרשת נצבים ובדקתי ואכן כן הוא. ואיני יכול להבין מדוע העלימו המוציאים לאור שמו של בעל הליקוט. וכמובן שחדוש גדול איכא ביסוד זה דאף המקיים כל עיקרי התשובה, אם רק לא עושה מחמת טעם הנצרך חיסר בעצם מצות התשובה. והנה להלן נבאר בפנים שנחלקו הרמב"ם והר"י בביאור עצם מהות מצוות התשובה ונלע"ד דחדושו של המשגיח דמיר זצ"ל שייך רק להבנת הר"י אמנם לפי מה שנבאר שיטת הרמב"ם יש לומר שאין זה נפק"מ. ועוד יבואר להלן.

ח. פרקי תשובה

זאת ועוד מצוי הרבה שדברו הראשונים בענין אחד וכתבו דעות חלוקות, והמעין יראה דבאמת אף שדברו על ענין אחד אמנם אין כוונתם לאותו דבר, ורק כנוהו באותו שם אמנם כל אחד דבר על ענין אחר, ובטלה מחלוקתם. ודבר זה מצוי הרבה גם בדברי רבותינו האחרונים כידוע למעינים, וגם כאן כפי שיבואר בחלקי התשובה שהם וידוי וחרטה יש לפרשם בכמה פנים ויש לעיין היטב האם רבותינו הראשונים וכן האחרונים דברו באותו ענין.

דבר נוסף שיש לדון בו הוא הוידוי, שהוא הדבר היחידי המוסכם שכתוב מפורש בתורה ושיש בו מצוה, מה ענינו וגדרו, האם הוא חלק ממעשה התשובה או שהוא עומד לעצמו. ומה ענין יש שאדם יאמר בפיו חטאיו. וכן מהו גדר הוידוים של שעיר המשתלח ויוה"כ, וגם בזה יראה שלא דברו כל רבותינו בענין אחד.

ואנן בדין מעשינו כאן כבעוד מקומות, להשתדל ולברר הסוגיות על ידי בירור הפשט ובמיוחד כשנוגעים הדברים לרבינו הרמב"ם שידוע שיטתו, [כפי שכתב הש"ך בחו"מ בכמה מקומות] שמפרש ופוסק ע"ד פשט הדברים, וגם כאן ערך רבינו מערכת דברים שלמה על ענין התשובה במיוחד בב' פרקים הראשונים דהלכות אלו, איך נעשית ומתי חיובה מתי מכפרת ומתי לא ועוד דברים ולא תמיג נודע מקורם, ואנן ודאי לא נתימר למצוא מה שלא מצאו הראשונים אמנם ננסה לבאר ע"ד הפשט, וממילא לערוך הבנה פשוטה במעשה התשובה המוטלת על כל אחד ואחד.

הריני מוסר מודעא שקונטרס זה נכתב שלא בעיון הראוי ומטרתו לעורר המעיין כדרכינו בשאר מקומות, והיה זה שכרינו, וה' יזכנו ללמוד וללמד ולשוב לפניו בתשובה שלמה אכי"ר.

רפאל בן לאאמו"ר אשר שליט"א רוט

ח' תשרי תשע"ד

עיה"ק ירושלים תובב"א

דברים אחדים להוצאה שניה

מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי ששם חלקי מיושב בית המדרש וזכני לטעום טעמה של תורה כפי ערכנו, ללמוד וללמד, על הכל אנו מודים לך.

חלק א' של קונטרס זה הבאתו לעולם בשלהי שתא שעברה, באופן חסר. ועתה עברתי פעם נוספת עליו והגהתי ופנים חדשות באו לכאן. ויראה הלומד שחלק זה עוסק ברוב דברי הרמב"ם ב' פרקים הראשונים של הל' תשובה. ויסודו ועיקרו במה שיסדנו שם שנחלקו הרמב"ם והרב"י בעיקר מצות תשובה מה גדרה ומקור חיובה. וממנו צמחו ועלו פארות וענפים רבים כפי שיראה הלומד בס"ד.

עוד הוספתי חלק ב' העוסק בפרקים ה' ו' של הרמב"ם הלכות תשובה המדברים בענין הרשות והבחירה הנתונה ביד כל אדם, מה מקורה ובאיזה אופנים נאמרה, וכן ביאור הסתירה הידועה בין ידיעה ובחירה. ונתבארו שם בס"ד כמה דברים עמוקים בדברי הרמב"ם והחולקים עליו.

כבר מלתינו אמורה דאופן עיסוקנו בדברי הרמב"ם הוא ע"ד שו"ט של הלכה ואף בדברינו בהלכות תשובה וכן בענינים העמוקים של ידיעה ובחירה, לא הוצאנו עצמינו ממסגרת זו חוץ מפעמים בודדות שנכתבו בצדי הדברים. ובאמרנו שו"ט של הלכה כוונתינו לעומק פשט דברי הרמב"ם.

כדרכה של תורה אין ספק כי יהיו מי שלא יסכימו לכמה מהדברים שנתחדשו כאן, ואני אדרבה אתן שמחה בלבי אם כך יהיה, שכן דרכה של תורה ויצאתי ידי חובתי בלעורר לב המעיין למה שלא עלה בדעתו.

ואסיים בברכה לאשתי נחמה שתחי' אשר היא עומדת עלי להוציא הדברים לאור, יה"ר שזוכה לראות נחת מכל ילדינו ונכדינו שיחי' מתוך בריאות ואריכות ימים אכי"ר.

רפאל בן לאאמו"ר אשר שליט"א רוט

י"ז אלול תשע"ד

עיה"ק ירושלים תובב"א

פרק א'

אם איכא מצוה לחזור בתשובה

שיטת הרמב"ם בחובת התשובה

פסק הרמב"ם ריש הלכות תשובה וז"ל:

"כל מצוות 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 שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו זה וידוי דברים, וידוי זה מצות עשה..."

הדיוק ברמב"ם מפורסם, דמשמע דעצם התשובה אינה מצוה, אלא נאמרה הלכה דאדם הרוצה לחזור בתשובה חייב הוא מן התורה בידוי דברים, וידוי זה מצות עשה. ולהלן נראה לבאר מה פירוש וידוי ומהי פעולתו, אמנם עתה באנו לבאר גדר החובה של מי שחוזר בתשובה להתודות. ולכאורה לפשט דיוק דברי הרמב"ם הנ"ל עולה דמצוה זו של וידוי היא כמצוה קיומית וכמו הרבה מצוות שהם קיומיות. וכמו שאם רוצה ללבוש בגד של ד' כנפות חייב הוא להטיל בו ציצית. כמו"כ אותו שרוצה לעשות מעשה תשובה חלה עליו החובה לקיים מצות וידוי. ופירוש זה בדברי הרמב"ם עולה מעצם פשט דבריו וא"צ לראיה, אמנם כתבום מפורש המנ"ח שנביא בעז"ה להלן, וכן גם בדברי האו"ש במשך חכמה ואף דבריו יובאו להלן בעז"ה..

ולפי זה יש להבין מה תוספת יש במצות הוידוי על עיקר מצות התשובה, ואיך היינו חושבים שיעשה אדם תשובה לוליא חדוש התורה במצוות וידוי. וכל זה יבואר להלן ברצות ה' דברי הרבינו יונה במצות התשובה

מאידיך מפורסמים דברי הרבינו יונה בריש ספרו שכתב וז"ל:

"מן הטובות אשר היטיב השם יתברך עם ברואיו, כי הכין להם הדרך לעלות מתוך פחת מעשיהם ולנוס מפח פשעיהם, לחשוך נפשם מני שחת ולהשיב מעליהם אפן, ולמדם והזהירם לשוב אליו כי יחטאו לו, לרוב טובו וישרו כי הוא ידע יצרם, שנאמר... והוזהרנו על התשובה בכמה מקומות בתורה..."

הורה רבינו במתק לשונו שענין התשובה היא אזהרה מאת השם יתברך לחוטאים לנוס מפשעיהם ולחשוך נפשם מעונש, והיינו שתשובה היא ציווי ככל מצוות התורה, ולבל יקשה איך יזהיר ה' לאלה שחטאו לו לשוב אליו דהיינו איך יחייב דבר זה והרי אם הם חטאו בנפשותם חטאו ויענשו על כך ואותו זה שחוטא ועובר על מצוות ה' מה שייך

יב _____ פרקי תשובה

להוסיף לו עוד ציווי שיחזור בתשובה, לזה כתב הרבינו יונה שסיבת אזהרה זו היא לרוב טובו וישרו, כמאמר הכתוב 'טוב וישר ה' על כך יורה חטאים בדרך' עכ"ת דברי הר"י ריש ספרו.

הרי לן לפום ריהטת הדברים דלהרמב"ם ליכא כלל מצוה על עצם החזרה בתשובה, אלא רק נאמרה בתורה מצות עשה מה יעשה אותו זה שרוצה ועושה תשובה. ולהר"י נאמרה בזה אזהרה ומצוה

עוד מצאנו בנידון זה את דברי הרמב"ן פרשת נצבים פרק ל' פסוק יא שכתב וז"ל:

"אבל 'המצוה הזאת' על התשובה הנזכרת, כי והשבות אל לבבך (בפסוק א) ושבת עד ה' אלהיך (בפסוק ב) מצוה שיצוה אותנו לעשות כן..."

והיינו שמצות התשובה אחת מתרי"ג היא דמאחר שגלוי וידוע לפניו שיחטאו ישראל אחר שישבו בארצם, ציוה הקב"ה לישראל על התשובה ואמר עליה כי המצוה הזאת לא נפלאה היא מכך כמבואר כל זה בדברי הרמב"ן שם. וזהו פירוש הפסוק 'ושבת עד ה' אלוהיך' היינו שהוא ציווי שמחויב אתה לשוב עד ה' אלוהיך.

ואמנם הרמב"ם בפ"ז מהלכות אלוה"ה התייחס לפסוקים אלו שציוותה התורה וכתב וז"ל:

"וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין שנאמר והיה כי יבאו עליך כל הדברים וגו' ושבת עד ה' אלהיך ושב ה' אלהיך..."

והיינו דאחר שהאריך שם רבינו בגודל מעלתם של בעלי תשובה כתב שהנביאים צוו על זה דהיינו שזרזו את העם לחזור בתשובה שרק ע"י כך יוכלו להגאל וסיים שגם התורה הבטיחה שכן יהיה באחרית הימים כיון שודאי יגאלו ישראל, א"כ ודאי שתשובה תהיה שם עכ"ד הרמב"ם שם. הרי לן שפירש הרמב"ם הפסוקים של ושבת עד ה' אלוהיך כהבטחה ולא ציווי על מצות התשובה.

וחזינן לפו"ר דנחלקו רבותינו בעיקר העיקרים בהלכות אלו האם באמת ציוה הקב"ה בתורה לחזור בתשובה, או שהוא ענין שבין אדם לעצמו אם רוצה לחזור אלא שנאמרה הלכה נוספת דכשעושה תשובה צריך להתודות בפיו. וכמובן דברים אלו אומרים דרשיני ויש לבארם.

1. עיין להלן ח"ב פרק יב' שהבאנו האופן שפירש הרמב"ם פסוק זה ותלינו חילוק הפירושים לשיטתם.

פרק ב'

בענין מהות התשובה

שיטת הרמב"ם בגדר התשובה

ראש דבר יש לבאר מהות וענין התשובה ומהי פעולתה, ולענ"ד יש כמה אופנים לבאר מהי מהותה הפנימית של התשובה ומהו עיקר המכוון בתכליתה, והנני להעתיק לשונות הראשונים ולכתוב את אשר עלה בדעתי בזה, והלומד היקר יבחר כראות עיניו וזה החלי בעז"ה.

וז"ל הרמב"ם בריש פרק ב' מהלכות תשובה הלכ' ב':

"ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו', וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמתי, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם..."

הנה פירוש דברים אלו ע"פ פשוטם יראה נכוחה שכל ההתעסקות של החוזר בתשובה היא להסיר כל הרושם שהשאיר החטא עליו אם הוא במחשבתו או ברצון לכו ולהתנתק ממנו באופן גמור שלא יהיה שייך בשום פנים שעוד יכשל בחטא זה ולכן כתב הרמב"ם שצריך להתנתק מהחטא עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, ולהלן בעז"ה נבאר חדוש זה של הרמב"ם בדבר עדות יודע תעלומות, אמנם חזינן שתשובה להרמב"ם ענינה שאדם ירחיק עצמו תכלית הריחוק מהשפעת החטא עליו.

וביאור דברים אלו נראה לענ"ד, שהרמב"ם פירש שתשובה כשמה היא, דהיינו לשוב בחזרה, ופירושה, שצריך אדם לשוב בחזרה למקום שהיה בו קודם שחטא. ופירושו דאחר שחטא האדם, נמצא דבוק בעבירות ולבו נגרר אחריהם, ודעתו ומחשבתו רגילה בהם, וממילא נתרחק מה' יתברך, ולזה בא הציווי [היינו ציוי כפי שיבואר להלן בדעת הרמב"ם] שצריך לחזור בתשובה דהיינו שיחזור ע"י שישבו כפשוטו למצבו הרוחני קודם שחטא, ולכן אומר הרמב"ם דמהי התשובה שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו, דהיינו ה'חפצא' והמהות של התשובה הם הפעולות שצריך לעשות האדם כדי להתנתק מהחטא ולחזור למצב הנקיות שהיה קודם החטא.

ולכן כתב הרמב"ם שם בריש הפרק² הל' א' וז"ל:

"אי זו היא תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא

2. יש להעיר דלכאורה היה להרמב"ם להקדים הל' ב' להל' א' דהיינו קודם לפרש מהי התשובה דהיינו שיעזוב החטא וכו' ואחר לומר ומהי תשובה גמורה ויל"ע.

עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשלון כח, כיצד הרי שבא על אשה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה ופירש ולא עבר זהו בעל תשובה גמורה..."

והיינו דכיון שהתשובה היא חזרה למצב הנקיות שקודם החטא, ברור שהצורה בה תתברר חזרה זו באופן היותר חזק היא כשיבוא לידו ממש אותו מצב בו נכשל ופורש מפני התשובה הרי זה הראה ששב ממש באופן גמור למצבו קודם הכשלון, ותשובתו גמורה. ועיין מה שכתבנו עוד תוספת דברים בענין זה להלן פרק י'.

דברי המבי"ט והאו"ש בגדר התשובה

וכדברים האלה בהסבר ענין התשובה מצאנו מפורשים בספר 'בית אלוקים להמבי"ט' שער התשובה בכמה מקומות והנני מעתיק קצת דברים וז"ל ריש פרק א' וריש פרק ט"ז שם:

"חקרנו על גדר התשובה ומצאנוהו נכון ושלם והיא, קריבה להשם, מריחוק החטא והרצון במלת קריבה הוא, היות כוונת השב בתשובה להתקרב אל בוראו שנתרחק ממנו בעברו על דבריו, ולא להנצל מן העונש על מה שעבר..."

"כבר נתבאר למעלה בפרקים הקודמים שמלת תשובה מורה על החרטה ועזיבת החטא עד אשר ישוב למדרגה שהיה בה קודם שחטא, וכפי גודל החטא וקטנו או רוב החטאים ומיעוטם יצטרך האדם לטרוח לשוב בתשובה עד ישוב למדרגה שהיה בה כנזכר..."

הרי להדיא שתשובה היא קריבה וחזרה למקום שהיה קודם החטא, ואין שום ענין בעשית תשובה לתקן העבירות או לינצל מענשן.

וכן מצאנו עוד בדברי המשך חכמה פרשת וילך יובאו דבריו בשלימות להלן פ"ג, וכתב שם בתחילת הדברים וז"ל:

"... דשם תשובה כפי מה שמורה שמה, איך נחשבת למצוה שישוב מכסלו ולא יחטא עוד, הלא בלא המצוה, מצווה ועומד לבלי לעבור על מצוות השי"ת וכי בשביל שעבר ושנה בה הותרה לו..."

והיינו שהוכיח שם האו"ש שאין מצוה בעצם התשובה [כמש"כ לעיל בדעת הרמב"ם] ומשום שתשובה כפי שמורה שמה היינו לעמוד במצב נקי ללא חטאים וזה כבר מצווה האדם בעצם הציוי הראשוני לשמור מצוות הי"ת ע"כ

הרי לן להדיא יוצא מפורש מפי רבינו האו"ש שאין בתשובה כלום יותר מעצם הציווי שמחויב האדם קודם שחטא לא לעשות עבירות, והרי זה עד מפורש שמהות התשובה

הוא חזרה לנקיות של קודם החטא ואשר לכן ודאי האדם מצווה על זה כבר מעיקר מצוות התורה ועוד נדבר בזה להלן ודי במה שנוגע לדין.

שיטת הרבינו יונה בגדר התשובה

אמנם נראה לענ"ד שרבינו יונה החסיד שיטה אחרת עמו במהות ענין התשובה והואיל והרבה נפק"מ עולים מחילוקים אלו כפי שנכתוב להלן אני כותב דברים אלו בדחילו, והלומד ישפוט וה' ינחנו על דבר אמת.

וז"ל רבינו יונה בריש ספרו:

"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 אפו, ולמדם והזהירם לשוב אליו כי יחטאו לו, לרוב טובו וישרו"

ביאור דבריו דהטובה שיש בתשובה היא שהבורא הכין לחוטאים הדרך לעלות מפחת מעשיהם ולחשוך נפשם מני שחת, והיינו שפעולת התשובה היא התיקון של קלקול העבירות וההצלה מעונשיהם. וזהו שהביא שם בריש הספר שאמר ה' שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם, דהיינו שהתשובה היא הרפואה לכל מה שנתקלקל ע"י העבירות. הרי לן דלשיטת הרבינו יונה, מהות התשובה ועיקר פעולתה היא ההצלה מעונשי העבירות ע"י מה שניתן לאדם האפשרות לתקן את אשר קלקלו מעשיו.

וזהו שפתח רבינו יונה את עיקרי התשובה בחרטה שהוא העיקר הגדול הנוגע למחיקת העבירה ע"י מה שמתחרט על מעשיו³, ורק בעיקר השני כתב עזיבת החטא, וגם שם כתב באופן שונה ממה שכתב הרמב"ם ועוד יבוארו חילוקים אלו להלן. עוד הוסיף הר"י מעיקרי התשובה היגון ועוד כפי שמבואר בשער הא' משערי התשובה, ודעת לנכון שענין היגון לא שייך כלל למעשה התשובה כמו שכתב הרמב"ם והמבי"ט אלא הוא ענין של הינצל מעונש ופשוט.

וכל לומד בספר שערי תשובה יראה אל נכון שכל דבריו שם בשער א' הולכים ובאים סביב לענין זה להציל החוטא מצרות נפשו ואני מלקט מעט מדבריו שכתב שם אות ב' וז"ל:

"..החוטא כאשר יתאחר לשוב מחטאתו יכבד עליו מאד ענשו בכל יום, כי הוא יודע כי יצא הקצף עליו ויש לו מנוס לנוס שמה, והמנוס הוא התשובה.."

וכן באות ג' כתב וז"ל:

"ולא ימצא איחור התשובה זולתי בעמי הארץ, אשר הם ישנים שוכבים ולא ישיבו אל

3. ע"ד מש"כ המס"י דעקירת הרצון כעקירת המעשה.

לבבם, ולא דעת ולא תבונה להם למהר להימלט על נפשם. ויש מהם נדחים מעל השם ברוך הוא ולא יאמינו לעונש החטא..”

וחזינן דהתשובה מנוס היא מעונש העבירה, וכן איחור התשובה הוא במי שאין בו דעת להמלט על נפשו וכו' וכל רואה יראה שלדעת הרמב"ם אין כל מקום לכל דברים אלו דלא הוזכר אף פעם אחת קשר בין תשובה ובין עונש ואין ענינה של התשובה הינצלות מעונש. וזהו שכתב הרב"י אחר תארו רעת המתאחר מהתשובה המשל המפורסם מדברי חז"ל וז"ל:

”משל לכת של לסטים שחבשם המלך בבית האסורים, וחתרו מחתרת, פרצו ויעבורו ונשאר אחד מהם. בא שר בית הסוהר וראה מחתרת חתורה והאיש ההוא עודנו עצור, ויך אותו במטהו. אמר לו: קשה יום! הלא המחתרת חתורה לפניך ואיך לא מהרת המלט על נפשך”

הרי מעיד המשל כמאה עדים דהליסטים היו נתונים בעונש המאסר והמחתרת היא האפשרות לינצל מהעונש ולכן הכה שר בית הסוהר את העצלן דהרי יש לו אפשרות לימלט ולא ניצלה, וכמו"כ התשובה היא המחתרת המאפשרת לינצל מהעונש וזה ענינה.

הנה הוכחנו די שיטתו של רב"י בענין מהות התשובה אמנם עוד אחת אביא ראיה בענין זה ואסיים באשר ראיה זו גדולה היא אצלי, וז"ל רב"י:

”ועוד התבונן ברעת המתאחר מן התשובה כי רבה היא, כי לולא התמהמה... כי יפגשוה יצרו שנית ויזדמן החטא לידו יכבוש את יצרו ויזכור אשר עברה עליו כוס המרירות ולא יוסיף לשותות... וכאשר יאחר לשוב, בבא החטא לידו יפול במוקשו כנפול בתחלה, ויגדל עונו האחרון מאד, ותעלה רעתו לפני השם...”

כתב הרב"י שעוד רעה יש למי שלא עושה תשובה דמעתה כי יפגשוה יצרו יחזור על קיאו ולא ימלט מהחטא. והנה להרמב"ם לא שייך לומר כלל שהוא עוד רעה למי שהתאחר לשוב דאדרבה זה כל החפצא של התשובה לחזור בו מהחטא באופן שלא ישוב לעשותו ואין יותר בחיוב התשובה מאשר דאגה לבל יחזור ויפול שוב ברשת עוונותיו, דכל התשובה היא שיעיד עליו יודע תעלומות שלא יחזור עוד ויחטא, ובמיוחד למה שהתבאר לעיל בשם האו"ש שכל החיוב לשוב הוא מעצם הציווי של העבירה א"כ אין זה רק הפסד נוסף למי שלא חזר אלא שזהו כל ענין החזרה.

ומוכח שלרב"י התשובה עיקרה תיקון העבר והינצלות מעונש ולכן כתב דודאי מי שתקן גם לא יכשל והוא כעין דבר נוסף על מעשה התשובה ודו"ק בזה היטב.

והנה פשוט וברור דודאי הרמב"ם ס"ל ענין ההצלה מעונשים שיש במי שחוזר בתשובה, וכן נבאר להלן ברצות ה' דזהו ענין הכפרה שהאריך בו הרמב"ם פרק א'. וכן פשוט וא"צ לומר שהר"י מצריך הניתוק ועזיבת החטא כמבואר להדיא בדבריו, אמנם נחלקו הם

במהות פעולת וענין התשובה דלהרמב"ם הצורך בה ואופן עשייתה הם השיבה לקרבת ה' שהיה קודם החטא ויסודו בפירוש המלה תשובה כנ"ל, ולר"י מצות התשובה משום תקון והצלה שזקוק להם האדם החוטא.⁴

הערת הגר"י הוטנר זצ"ל במחלוקת הרמב"ם והרב"י.

אחר כתבי ראיתי בספר 'פחד יצחק' על יוה"כ להגאון ר"י הוטנר זצ"ל, שעמד גם הוא על מחלוקת בין הרמב"ם והרב"י. ונראים הדברים שייכים טובא לכל האמור לעיל. ותורף דבריו שם דהרמב"ם בפ"ב הל' ב' כשכתב מהי התשובה וכתב שצריך שיגמור בדעתו שלא יעשה החטא לעולם הוסיף שיעיד עליו בעל התעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם. והיינו שמהות הקבלה שלא יוסיף לחטוא אינה רק קבלה בעלמא לכל יוסיף לחטוא אלא שהיא צריכה להיות בתוקף כזה עד שהבעל תשובה ימצא במצב שבאמת לא ישוב לחטאו לעולם. ולכן כתב הרמב"ם שם בהל' א' שהתשובה המעולה היא אם באמת הוכיח זאת בפועל שעמד באותו נסיון שחטא בו ולא נכשל משום שעיקר הקבלה הוא מה שבאמת הוא לא שייך לאותו חטא ולא יחזור עליו.

לעומת זאת הרב"י בכותבו בעיקרי התשובה החלק של קבלה לעתיד, חלק עיקר זה לשנים, ובעיקר השני כתב וז"ל:

"עזיבת החטא, כי יעזוב דרכיו הרעים ויגמור בכל לבבו כי לא יוסיף לשוב בדרך הזה עוד..."

והיינו שעצם ההחלטה והקבלה שלא יוסיף לחטוא די בה וא"צ שיהיה כאן תוקף מיוחד שיכול לעמוד בנסיון החטא או עדות של בעל התעלומות. ובעיקר הי"ט מעיקרי התשובה כתב הרב"י שהוא עזיבת החטא בהזדמן לו והוא בתוקף תאוותו, וזו תשובה שמגיעה עד כסא הכבוד, והיינו שהוא מעלה גדולה בתשובה שעזב החטא באופן שעמד בנסיון. אמנם אין היא לעיכובא בעצם מעשה התשובה.

ולפי דרכינו הנ"ל יש להטעים מחלוקת זו, והיינו דכיון שלפי הרמב"ם ה' חפצא' של מעשה התשובה היא החזרה לקודם החטא והניתוק מהעבירה, לכן צריך שתהיה עזיבת החטא באופן מוחלט ולא רק הצהרה והודעה שהחליט לעזוב. אמנם להרב"י שמעשי התשובה הם ע"ד תיקון העונות והחטאים שעשה, וכדמוכח מדבריו שכתב שם הובאו לעיל, ממילא יש לומר דדי בזה שאומר שרוצה לעזוב החטא, וכמובן שאין הכוונה שאמירה בעלמא מספיקה אלא כוונה אמיתית אמנם אין צריך להיות בדרגה של עמידה בנסיון. ועיל להלן כמה וכמה מקומות שיבוארו לאור דברים אלו.

4. אולי אפשר לומר דלהרב"י המילה 'תשובה' היא תיאור של התוצאה ממעשה התשובה דהיינו שע"י מה שעסק בתיקון הקלקול והעבירות שעשה ממילא שב אל ה', וא"כ מעשה התשובה - תיקון, ותוצאתה קירבת ה', ולהרמב"ם גם עצם מעשה התשובה הוא ההשתדלות לקרבת ה' ודו"ק.

פרק ג'

עוד בענין מחלוקת הרמב"ם ור"י

שיטת המשך חכמה בגדר מצות תשובה

לעיל פרק א' כתבנו דהרמב"ם לא כתב למצוה עצם החזרה בתשובה ואילו הר"י כתב שהוזהרנו על זה. ונראה שגם מחלוקת זו נשענת היא על הבדלי השיטות במהותה של התשובה אמנם כדי להבין ענין זה יש להקדים דברי המשך חכמה הידועים פרשת וילך וז"ל:

"... ונתבונן דשם תשובה כפי מה שמורה שמה, איך נחשבת למצוה שישוב מכסלו ולא יחטא עוד, הלא בלא המצוה, מצווה ועומד לבלי לעבור על מצוות השי"ת וכי בשביל שעבר ושנה בה הותרה לו סלקא דעתך הנה האזהרה הראשונה המונעתו בחטוא טרם שחטא היא מונעתו מחטוא גם אחרי שחטא..."

אמנם מצות התשובה, אשר על זה צריך מצוה פרטית, הוא שאם חטא ועוזב את חטאו, מצוה להתודות ולהגיד לפני השי"ת כי יודע בעצמו שחטא ומבקש כפרה. וכן הוא לשון רבינו בהלכות תשובה: "כשיעשה תשובה וישוב מחטאו [פירוש, לבלי לחטוא מחמת הציווי שהוא מצווה שלא לעבור בפעם הראשונה קודם שחטא - בין מצות עשה בין מצות לא תעשה] חייב להתודות לפני השי"ת שנאמר וכו' והתודו את חטאתם..." אבל על התשובה בעצמה אין לחשבה למצוה חדשה זולת הציוויים שכבר נצטוו עליהם, וזה ברור"

הקשה רבינו האור שמח מה תוספת יש בציווי על התשובה, מה שלא מחויב מעיקר ציווי התורה שלא לעשות עבירות, והרי תשובה כשמה היא שיעזוב החטא וא"כ זה נכלל במה שמצוה שלא לעשות עבירות, וכל הפעולות שעושה אדם כדי שלא יחטא אפילו שכבר חטא הוא מצווה עליהם כבר קודם לכך, וכתב האו"ש שלכן באמת הרמב"ם ריש הל' תשובה כתב שהמצוה היחידה שנתחדשה לחזור בתשובה היא מצות הוידוי שצריך להתודות לפני הי"ת ולבקש כפרה אבל עצם ה'חפצא' של התשובה לא שייך בה ציוי מחודש אלא עומד ומצווה הוא בה מחמת עיקר חיוב קיום מצוות התורה עכ"ד האו"ש בספרו משך חכמה פרשת וילך.

ודעת לנכון דהערת והבנת האו"ש מבוססת על ההבנה שתשובה היא ניתוק מהחטא כמו שהוכחנו בדעת הרמב"ם ולכן כתב שלא שייך לצוות על זה ציווי מיוחד אלא מצוה ועומד

עוד בענין מחלוקת הרמב"ם ור"י _____ יט

הוא מעצם ציווי המצוות. ולכאורה יש להוסיף בעומק הבנת קושית האו"ש שכמו שכל אדם שמחויב שלא לעשות עבירות הרי בכלל זה לא רק עצם מעשה העבירה אלא שלא יביא עצמו לידי עבירה זו ושמירה זו מעצם החיוב לימנע מעבירה, ה"ה גם אחר שחטא שצריך להסיר החטא ממחשבתו כמו שהאריך הרמב"ם הנ"ל הל' ב', וממילא שכל ניתוק והסרה מחויבת היא מעצם השמירה היסודית שלא לעשות עבירות.

מחלוקת הרמב"ם והרב"י אם יש מצות תשובה לשיטתם

ועולה להנ"ל דעד כמה שענין ומהות התשובה להרמב"ם הוא החזרה למקום שהיה קודם שחטא, הרי דבר זה נכלל בכלל הציווי לשמור תורה ומצוות דהיינו לעמוד בדרגה של נקיות מעבירות וקרכת ה' וגם כשחטא אין משתנה ציוי זה כמו שהאריך שם במשך חכמה אלא שעבודתו אחר החטא יותר קשה כיון שכבר נמצא דבוק וקשור בחטא, אבל החובה לעשות כן משום עיקר שמירת התורה.

ולוליא דמסתפינא הייתי אומר שאולי הוא פירוש הפשוט של הפסוק המפורסם שהבאנו לעיל גבי מצות תשובה פרשת נצבים פרק ל' פסוק ב'.

"וְשָׁבָתָ עַד ה' אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל כָּל אֲשֶׁר אֶנְכִי מְצַוְךָ הַיּוֹם אֹתָהּ וּבָנֶיךָ כָּל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ"

ובאור פסוק זה - שכאמור להרמב"ן הוא המצוה לחזור בתשובה, ולהרמב"ם הוא הבטחה על אחרית הימים - דהתשובה אל ה' היא דעם ישראל ישמע בקול ה' ככל אשר אנכי מצוה אתכם היום, דהיינו שיחזרו לקיים את כל התורה ככל שציוה משה היום דהיינו תחילה קודם שחטאו, ולמדנו שהחפצא של החזרה בתשובה היא החזרה לשמירה מוחלטת של קיום המצוות והיינו הדברים שכתבנו לעיל בדעת הרמב"ם שהוא שיבה למקום שהיה קודם שחטא ודו"ק.

אמנם לשיטת הרב"י דעיקר מהות התשובה היא התיקון וההצלה מפגעי העבירות, א"כ אין זה שייך כלל לציוי היסודי של התורה שלא לעשות עבירות, ולכן שייך לומר שיש כאן ציוי מחודש אחר שחטא אדם לחזור בתשובה, וציווי זה משום חסדו יתברך שחפץ בטוב, ועל כן יורה חטאים בדרך כדי שיצילו נפשם וירפאו משובותם ולכן הזהיר לעשות תשובה, ועיקרה שע"י זה יסלחו וימחלו עונותיו ותטהר נפשו מטומאתה כמו שכתב שם בתוך הספר.

ואע"פ שכאמור ודאי כדי שיכופר חטאו, לעיכובא הוא שינתק מחטאו ככל הדברים שדבר הרמב"ם אמנם כל זה כחלק מכמה וכמה דברים שמונה ומבאר הר"י שם כגון היגון והצער ועוד שהם מעיקרי תשובה לר"י וכל ענינם כפרה ותיקון החטא כדי שינצל מעונש. לעומת

דברי הרמב"ם שענין העונש אינו נמצא כלל בעצם מעשה התשובה כפי שנתבאר ועוד יבואר להלן, אלא רק חזרה לדרך קיום המצוות ולקרבת ה' ודו"ק בזה היטב כי לענ"ד הוא עיקר שכולל הרבה דברים שבין הרמב"ם והר"י בהלכות אלו⁵.

פרק ד'

מדוע תשובה לא חשיב לאו הנתל"ע

הק' האחרונים קושיא גדולה במצות תשובה וראיתי מביאים שהחיד"א הביאה בשם שו"ת נחלת בנימין. אם כל עובר עבירה מחויב לחזור בתשובה והוא חיוב משום מצות עשה, א"כ כל לאוין שבתורה ניתקים הם לחיוב עשה של תשובה ואין לוקין עליהם. וכמו שבגזל ניתקה התורה הלאו לחיוב השבה דהיינו שזהו התיקון על עבירת הלאו⁶, ה"ה גם שניתקה התורה כל הלאוין לחיוב תשובה ואזיל חיוב מלקות. וקר' זו אע"פ שענין צדדי הוא בעצם הלכות תשובה אמנם המבין והמתבונן יראה דאופן ישובה מצריך הגדרת כל מצות התשובה וממילא דרכה יבוארו הגדרים שכתבנו לעיל ועוד ביאורים במהות ענין התשובה.

והנה ע"ד הפשט היה מקום לומר דכיון שחיוב זה של תשובה שייך בכל עבירות שבתורה, ומאידך ודאי הוא שגילתה התורה שלוקין על עבירת לאו, והם פסוקים מפורשים בתורה, ע"כ שגילתה התורה שאע"פ שסתם לאו הניתק לעשה אין לוקין עליו, אמנם יוצאת מן הכלל מצות עשה של תשובה שאין פוטרת מחיוב מלקות. אלא שעדין יש למתעקש לומר דזה גופא טעמא בעי מדוע מצות התשובה שונה מכל חיוב עשה שפוטרת ממלקות.

וראיתי מביאים בשם החיד"א [לע"ע לא מצאתיו שם] דכמו שאין לוקין על לאו שבכללות וחזינן שכל שהוא בכללות חלש הוא מלאו רגיל, ה"ה דעשה של תשובה כיון שכולל הרבה מצוות לכן אין הוא כעשה רגיל, ולכן אין בכוחו לפטור ממלקות.

5. עתה הוא המקום להשלים את הנאמר לעיל בהע' 1 בשם המשגיח דמיר זצ"ל דכל פרטי התשובה הם לעיכובא, ולענ"ד שהוא מתאים ושייך עם הבנת הרב"י דמעשה התשובה תיקון והצלה מרדת שחת, אמנם להרמב"ם שצריך להתרחק מחטא ולשוב לשמירת התורה כבתחילה, יש לומר דכל שהסיר החטא ונתחרט על מעשהו די בזה ולא משנה משום מה דהעיקר התוצאה מה ששב לקיום התורה כראוי, ואין מעשי התשובה נבחנים תחת עין התיקון של החטא דאין זה ענינה, וכל ששב שבו.

וכן לענ"ד נראה דלכן חזר הרמב"ם כמה פעמים כפי שנבאר ברצות ה' למעלה, על ענין זה שאפילו תשובה על פי פחת מות מועילה, ואע"פ שאין לך שלא לשמה גדול מזה אמנם כיון ששב שב משא"כ להבנת הר"י לענ"ד יש להסתפק על זה ודו"ק.

6. וכ"ה ע"ד הפשט לוליא דברי הרמב"ם שיש שם חסרון של לאו הניתן לתשלומין, וכמובן דוגמא בעלמא נקטתי למעלה.

מדוע תשובה לא חשיב לאו הנתל"ע _____ כא

ומבלי ליכנס לעצם סברת הדין של כללות, חזינן מדברי החיד"א דהגדיר דתשובה היא עשה על הרבה מצוות, וכאלו על כל עבירה ועבירה יש מצוה בפנ"ע לחזור בתשובה, ולכן החשיב זאת לעשה שבכללות, אמנם לענ"ד יש לומר דהמצוה לחזור בתשובה לשיטת הרב"י אחת היא דכל שהוא במצב של חטא יש לו מצוה לתקן מעשיו, והוא מצוה אחת על מצב אחד דהיינו שהאדם חוטא, אלא שיש הרבה הכ"ת שבהם יקרא האדם חוטא, ואין זה חשיב עשה שבכללות ע"כ.

עוד ראיתי מי שכתב שכל הדין של לאו הניתק לעשה שפוטר ממלקות הוא רק באופן שעצם העשה מתקן גוף עבירת הלאו וכגון בהשבת הגזילה דהוחזר הממון לבעליו, וכן מה שציוותה התורה לשרוף הנותר, יש לומר דכיון שעיקר ההקפדה היא בעצם מציאות בשר הקודש אחר זמנו ואין העבירה מעשה ההותרה, ולכן ע"י מה ששורף הבשר בזה מיתקן עבירת הלאו. אמנם בעשית תשובה אין תיקון לעצם הקלקול של העבירה, אלא שהאדם דהיינו הגברא מתקן ומטהר עצמו מחיוב העבירה שהיה בו, וכיון שכן אין בזה ניתוק לעשה הפוטר ממלקות עכ"ל. וגם סברא זו יש לדון בה טובא במיוחד לאור דברי המס"י הידועים המובאים להלן שעקירת הרצון כעקירת המעשה ואני רק מעיר בקצרה לעורר המעיין.

דברי הברכת שמואל בגדר מצות תשובה

ק' זו כיון שנידונה בבית המדרש והרבה תירוצים נאמרו בה מעתה יש לך מקום לומר דברינו לאור מהלך הדברים הכתובים לעיל. אמנם יש להקדים כאן דבריו העמוקים של רבינו הברכת שמואל במאמר בענין התשובה הנדפס ריש מסכת קדושין, ודבריו מישך שייך טובא עם כל דברינו לעיל והנני מעתיקם וז"ל:

"... עוד הנה ענין עזיבת החטא היא תשובה⁷ העבירה גופא שהיא תשובת התורה דאל"ה הוי טובל ושרץ בידו, וחרטה הוא על ענין העבירה שבאה על ידו. ומשכחת זה בלא זה כגון אם לא הספיק להחזיר עד שמת וביאר הגאון העילוי דהאראדאק זצ"ל שהוא תיקון העון והגזילה בידו על ידי אונס, והשיב ע"י ב"ד כתבו התוס' בב"מ [ה: ד"ה חשיד] דההוא רעיא דנהי דקיים והשיב את הגזילה מקרי, דאטו אם יושיבו אותו בסוכה בע"כ לא מקרי קיום, מ"מ על העון לא שב, ונמצא דמש"ה לא מקרי ענין תשובה לאו הניתק לעשה דאין זה ניתוק על מעשה העבירה רק על העון"

וראיתי כמה שנתקשו בדבריו להסבירם והנני כותב מה שנלע"ד בביאור דבריו.

כתב הגרב"ד דשני ענינים יש במצות התשובה א. עזיבת החטא וב. חרטה על מעשיו, וחלוקים הם בתפקידם ובטעמיהם. עזיבת החטא הוא תשובת העבירה עצמה היינו מה

7. אולי צ"ל 'תשובת'

שמחויב לפרוש מהחטא מצד עצם הציוי שלא לעשות עבירה, וע"ד מה שכתב המשך חכמה, והיינו תשובת התורה שהוא חיוב מעצם דין התורה לעזוב החטא וא"כ אינה חלק מעצם מעשה התשובה ומה שהוזכר עזיבת החטא במצות תשובה הוא משום שכל שלא עזב ועסק בעצם התשובה הרי זה טובל ושרץ בידו.

אבל לעומת זאת חרטה היא עצם מעשה התשובה ומשום שמהותה הוא ענין של תיקון העבירה שבא לידו, היינו תיקון הקלקול מה שנגרם על ידי מעשיו [נפירוש שבא לידו שכתב הגרב"ד היינו על ידו]

ומכיון שחלוקים הם בפעולתם, כתב הגרב"ד שמשכחת זה בלא זה דהיינו שיש ציור שעזוב החטא אבל לא תקן מאומה, וכגון מי שכפוהו ב"ד להחזיר הגזילה שבידו, שכבר אין זה שרץ בידו שקיים מצות ההשבה, אמנם ודאי שלא תקן העון של גזל, וכן להיפך במקום שעסק בחרטה והתודה וכל דיני התשובה אלא שמחמת אונס לא הספיק להחזיר הגזילה עד שמת, דהעון ניתקן אמנם עדין העבירה בידו אע"פ שזה באונס⁸. והיינו דאם לא החזיר סתם ודאי שלא מועילה החרטה משום שזה טובל ושרץ בידו אמנם היכא שהוא באונס אין חסרון של שרץ בידו, ולכן עלתה לו התשובה דהיינו תיקון העון.

וסיים הברכת שמואל דלכן לא מקרי תשובה לאו הניתק לעשה משום שאין כאן ניתוק על מעשה העבירה אלא על העון, ודבריו מבוארים להנ"ל דמצות התשובה בתור מצוה לעצמה עוסקת בתיקון הקלקול של החטא ולא בעצם החטא שהפרישה ממנו היא לא משום מעשה תשובה אלא משום ציווי התורה עצמה ודו"ק.

והנה כל הרוואה יראה דלפי מה שכתבנו לעיל ב' חלקי התשובה הללו שמנה רבינו הינם ב' השיטות שבעצם מעשה ופעולת התשובה, דלהרמב"ם ליכא בתשובה יותר מהחובה לחזור בו מהחטא וכיון שכן לא נמנית מצוה זו כחיוב בפני עצמו על עצם החזרה, אלא רק ענין נוסף של וידוי שנבארהו להלן ברצות ה'. אמנם לרב"י באמת עצם מצות התשובה היא תיקון הפגם והצלה מהעונש וזהו שיש במעשה התשובה לשיטת רב"י חרטה והמסתעף לה והיינו החלק השני שבדברי הברכת שמואל.

ולפ"ז יש גם לישב קו' האחרונים לשיטות הרמב"ם והרב"י ע"ד הדברים שכתב הברכ"ש. והיינו שלשיטת הרמב"ם באמת ליכא מצוה מיוחדת של חזרה בתשובה, ולכן לא שייך כאן פטור של ניתק לעשה, ומה שמחויב לחזור בתשובה מחמת החיוב הכללי של שמירת התורה והמצות ודאי שלא שייך לומר בזה שהוא ניתק לעשה וכגון הלאו של עריות שמחייב גם לפרוש ולעזוב עבירת הלאו ודאי שלא שייך לומר דמחמת זה גופא יחשב ניתק לעשה ופשוט.

8. ואולי יש להטעים דלא שייך לומר על זה שנאנס כיון שעצם העבירה הוא גרם לידו ולכן אע"פ שנאנס בזה שלא הספיק להחזיר, בכל אופן לא יכול להיפטר מחמת טענת אונס, וע"ד סברת אונס ביום אחרון ודו"ק.

מדוע תשובה לא חשיב לאו הנתל"ע כג

לעומת זאת מה שסובר הרב"י שיש מצוה בפני עצמה לחזור בתשובה, לא שייך לומר שניתק לעשה משום שהתיקון והניתוק של תשובה זו אינה על עצם מעשה העבירה אלא על קלקול שבא מחמתה ולכן אין כאן ניתק לעשה. ודברים אלו אינם שלי אלא של הברכ"ש ונתלה אני בו.

הערה על דברי הברכ"ש מדברי המס"י

והנה יש להעיר על דברים אלו קצת שלא ע"ד שו"ט עיוני כדברים הבאים.

הנה מצינו בספר מסילת ישרים ביאור בפעולת התשובה דברים דומים לשיטת הרב"י הנ"ל וז"ל שם בפ"ד:

"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 היה 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 (ישעיהו): וסר עונך וחטאתך תכפר, שהעון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע"

הנה דברי רבינו הרמח"ל שם נסובים להסביר איך נפרנס אפשרות התשובה עם מדת המשפט שאינה מותרת והפסוק אומר 'קל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא' ופירשו חז"ל לצדיקים ולרשעים. ואילו ע"י מה שחוזרים הרשעים בתשובה וניצלים מעונשם נמצאת מדת הדין לוקה. וע"ז כתב שם שהתשובה תנתן בחסד גמור וחשיב כאילו לא עשה מעולם ע"ש.

הרי שעיקר ענין התשובה שבא הרמח"ל להסביר הוא מה שהתשובה מסירה העון ממש, והוא מה שקרא הברכ"ש תיקון העון, וע"י כך חטאתך תכופר. ועל זה כתב הרמח"ל יסודו המפורסם שהחרטה האמיתית הגמורה כחרטת הנדר מחשיבה כאלו עקר המעשה ממש כאילו לא נעשה. הנה גם הוא ז"ל יחס עיקר פעולת התשובה לחרטה כיון שענינה לטפל בתיקון החטא והסביר שכוחה של חרטה לעקור ממש מעשה העבירה.

ומכיון שכן פעולת התשובה ולכן כוחה ליפטור האדם מעונש העבירה, יש להעיר מדוע שלא יחשב ניתק לעשה הרי ממש בפועל מתקן מה שקלקל וכאלו לא היה מעולם ומדוע יגרע להחשיבו ניתק לעשה. ואין בזה משום קושיא אלא רק הערת המעין בהגדרת הדברים ודי בזה.

פרק ה' גדר מצות וידוי

אחר הדברים האלה יש לבאר - במיוחד בשיטת הרמב"ם - מצות הוידוי שנצטו בעת שעושים תשובה מה ענינה. ומהי גדרה של החובה החלה על החוזר בתשובה להתודות. והנה ראש המדברים בענין זה בשיטת הרמב"ם הוא בעל המנ"ח מצוה שס"ד שהאריך בכל גדרי מצות התשובה, ודבריו פנה וראש להבנת דברי רבינו.

שיטת המנחת חינוך בגדר מצות וידוי

בתחילה נקט המנ"ח בדעת הרמב"ם שודאי יש חיוב ומצוה לחזור בתשובה כמבואר בתורה להדיא בכמה מקומות, ומה שכתב הרמב"ם שיעשה תשובה וישוב מחטאו מצוה עליו להתודות, הסביר המנ"ח שכוונתו דכיון שעשה אדם תשובה צייתה התורה מצות עשה מיוחדת העומדת בפני עצמה שיתודה ויוציא בפיו כל הדברים האלה שחוזר מהם. ומצוה זו אינה מעכבת כלל מעשה התשובה אלא שהיא מצוה לעצמה שחלה על העושה תשובה להוציא עניני התשובה בפיו, והרי זה כהרבה מצוות שחלים על האדם במצבים שונים, כגון מי ששוחט שחל עליו מצות לכסות את דם, ואין זה מעכב כלל השחיטה אלא שבמצב שיש דם מצוה לכסותו, וגם כאן כשחוזר בתשובה יש עליו מצוה בפני עצמה לעשות מעשה וידוי, דהיינו להוציא עניני התשובה בפיו ע"כ.

ומכיון שכן וידוי זה אינו מעכב כלל עצם התשובה ולכן האומר לאשה ה"א מקודשת לי ע"מ שאני צדיק גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בלבד, ואע"פ שודאי לא התודה בכל אופן אין הוידוי מעכב כלל כפרת התשובה אלא מצוה היא בפני עצמה עכת"ד המנחת ח בריש הדברים שם.

וחזינן דהמנ"ח הבין בדעת הרמב"ם שענין המצוה של הוידוי עיקר חידושה אינו עצם חובת הוידוי אלא מה שצריך להוציא הדברים בפיו. והיינו דעצם דברי הוידוי הם הדברים שמחויב בהם האדם מעיקר מצות התשובה דהיינו להינחם על חטאו לפרטו ולהבטיח שלא יחזור לסורו וזהו גוף מעשה התשובה לפי המנ"ח, אלא שחדשה התורה שיש להוציא ענינים אלו בפיו.

ולכן בריש הדברים כתב המנ"ח שאע"פ שיש מצוה לחזור בתשובה גם להרמב"ם אמנם המצוה להוציא בפיו לא שייכת לעיקר זה והוא מצוה בפני עצמו, ולכן לא שייך כלל לומר שמי שחזר ולא התודה שלא עשה תשובה אלא רק שבטל מצות עשה של וידוי.

אמנם בהמשך הדברים שם לאחר ששו"ט בדברים אלו עם שייך לומר שעיקוב מצות הוידוי מעכב עצם התשובה, חזר המנ"ח ודייק לשון הרמב"ם שליכא כלל מצוה לחזור בתשובה וא"כ נתקשה המנ"ח דעד כמה שליכא מצוה על עצם החזרה מה שייך כאן מצוה עשה של וידוי, והיינו לשיטתו שכתבנו לעיל שכל הוידוי הוא הוצאת דברי התשובה בפה, א"כ עד כמה שאין מצוה בעצם התשובה, הוצאת הפה לשם מה ואיזה מצוה יש בה. דוק היטב שהמנ"ח לא שמע כלל אפשרות שהתשובה אינה מצוה והוידוי מצוה וכתב משו"ה לחדש חדרשו הגדול שיבואר להלן, וזאת משום שהבין שהתשובה והוידוי היינו הך אלא שזה בלב וזה בפה.

גדר מצות תשובה לפי המנחת חינוך

והכתב המנ"ח חדוש עצום ונעתיק תמצית לשונו:

"א"כ מ"ע זו הוי כהרבה מצוות מהתרי"ג שכ' הר"מ בסמ"ק שאינה מצוה לעשות או שלא לעשות רק העשה על תואר כך וכך נחשב מצוה כמו גירושין וטוען ונטיען ודיני ט"מ ושאר טומאות ע"ש דדיני המצוה אם יעשה כך יהי' כך הוי מצוה. ה"נ דהתורה אמרה אם יעשה תשובה יהי' על תואר כך להתוודות וכדומה לפרוט ובכך תשובתו מקובלת זה הוי מתרי"ג מצוות אבל אינו מבטל כלל שום מצוה אם אינו עושה תשובה או בעשה ולא התוודה..."

באור דבריו דמצינו כמה מצוות בתורה דאין שייך לקרותם מצוה כגון מה שכתב הרמב"ם שהמגרש אשתו מצות עשה לגרשה בספר, ומצוה זו אינה בכלל מצוה חיובית וגם לא קיומית, [ובודאי שלא שייך לברך עליה] אלא דכיון שצריך אדם לגרש את אשתו צריך לידע המעשה אשר יעשה באיזה אופן תיחשב מגורשת, ובודאי הוא דבר שניתן לדין התורה לקבוע באיזה צורה יעשה מעשה הגירושין וכיון שכן כל הדינים שמעכבים לצורך מעשה זה חשיבי מצוה, וכן ע"ד זה חיובי המשפטים של חושן משפט שגם להם קורא הרמב"ם מצוות כגון לידון בדין שואל ודין מתה מחמת מלאכה שאין זה קיום מצוות רגיל אלא גדר הדין לידע המעשה אשר נעשה.

וחדית לן המנ"ח שלהרמב"ם שאין חיוב בעשית תשובה גדר הדין הוא שאין זה מעשה שחייב לעשות אמנם ודאי אין אדם בעל הבית לקבוע באיזה אופן חשיב שחזר בתשובה, וזהו שגילתה תורה דמי שעושה תשובה דין התשובה הוא שיעשה וידוי בפיו ושרק ע"י כך חשיב שחזר בתשובה, והיינו לשיטתו הנ"ל שוידוי וענין התשובה חד הוא וזהו שאמרה תורה שללא וידוי פה לא עשה תשובה ותוכן הוידוי הוא תוכן החזרה בתשובה דהיינו חרטה ועזיבת החטא ע"כ ביאור דברי המנ"ח בענין זה.

ופשוט שאע"פ שהאו"ש והמנ"ח נתכונו לדבר אחד בשיטת הרמב"ם שליכא מצוה בעצם החזרה, אמנם רחקו כמזרח ממערב, דלהמנ"ח הדברים כפשוטם דממש ליכא כלל חיוב

בחזרה בתשובה אמנם להאזי"ש ודאי וודאי שיש חיוב לחזור אלא שהוא תוצאה של הדין הכללי של חיוב שמירת התורה וליכא מ"ד שיכול אדם להשאיר עצמו ללא חזרה ודו"ק בזה.

ואולי סברת המנ"ח היא שהבין ענין התשובה ע"ד הרב"י ולכן סבר שכיון שהתשובה ענינה לתקן את אשר נתקלקל, לא שייך שה' יצוה זאת על האדם דאם הוא עבר עבירה ומחויב בעונש, מה שייך לומר שה' יצוה לו להציל עצמו, הדבר תלוי בו וברצונו אם ימלט עצמו מפי שחת כדברי הרב"י, ואילו הרב"י כתב שבאמת ציוי זה הוא חדוש מהפסוק של אך טוב וישר ה' כמו שהארכנו בזה לעיל ע"כ.

ובדברי המשך חכמה אפשר לדייק דלמד שתפקיד הוידוי הוא כעין תפלה ובקשה לקב"ה שיקבל תשובתו, והיינו דעצם התשובה מחויבת היא מעצמה וכן"ל והוסיפה התורה ציווי דכשחוזר בתשובה מן הראוי הוא שיבקש מהקב"ה שיקבל תשובתו ויסייע בעדו, והוא ענין הוידוי כן נראה לפו"ר למי שמדייק שם בדבריו. וגם להבנה זו מובן מדוע הוידוי כרוך תמיד בעמידה לפני ה' ופשוט. והערה זו עלתה בדעתי בעת הכתיבה ושלא בעיון היא, ובכל אופן נראה לענ"ד שברמב"ם אין הדברים מתישבים משום שמצאנו שם דין וידוי גם ללא תשובה כלל כפי שיבואר להלן ודי בזה. וכן נביא לקמן להדיא שהרמב"ם הבין אחרת לשון וידוי ודו"ק

הערת המנ"ח מה"א מקודשת ע"מ שאני צדיק

הנה המנ"ח הוכיח תחילה שיטתו שאין הוידוי מעכב בתשובה מהגמ' קדושין שמקדש ע"מ שהוא צדיק גמור וכו' שמא הרהר תשובה בלבו, ומבואר דע"י הרהור מספיק אע"פ שלא נתודה בפיו, ואחר דחה דבריו, ע"ש.

והנה ע"ד הפשט י"ל דזה ודאי מי שחטא ולא עשה תשובה וממשיך בקיום מצוות אינו בהכרח רשע, והרי הרמב"ם אמר שמי שהוא מחצה על מחצה ועושה מצוה אחת מטה עצמו וזוכה בדין אע"פ שלא עשה תשובה, וא"כ חיוב התשובה על העבירה והגדרת האיש אם צדיק או רשע הוא, אינו בהכרח חד.

וא"כ יש לומר שע"מ שאני צדיק גמור היינו שאני מתנהג בצדקות, וזה יתכן אפילו במי שעשה עבירה שלא עשה עליה תשובה, אם מעתה ואילך מקפיד על קלה כחמורה ודאי שחשיב צדיק גמור⁹, אע"פ שלא נפטר מחיוב לחזור בתשובה הן להרמב"ם והן להרב"י. וא"כ יש לומר שמצב זה לנהוג בצדקות יכול אדם להשיג כמן רגע ע"י החלטה והחשבה

9. ועוד יש לומר דאפילו אם באמת לא יזכה בדינו אמנם בדיני קדושין אזלינן אחר לשון בני אדם ובודאי שמי שמתנהג בצדקות נקרא ונחשב בפי כל לצדיק גמור אע"פ שעדיין לא השלים תיקוני התשובה המוטלים עליו, אמנם לענ"ד א"צ לזה כי באמת הוא צדיק אע"פ שלא קיים מצוות תשובה ודו"ק.

מכאן ואילך ולכן יש חשש לקדושינ. וכן גם בהפך ע"מ שאני רשע וכו', יתכן שעד עתה הוא מלא מצוות כרמון ואולי אף יזכה בדין, אמנם כיון שקבל ע"ע לנהוג ברשעות וכפירה חשיב רשע בהנהגתו דעכשיו, ולכן מקודשת כנ"ל.

פרק ו' עוד במצות וידוי

מכיון שבארנו שדברינו לעיל בשיטת הרמב"ם אינם כהבנת המנ"ח והנם נשענים על דברי המושך חכמה הנ"ל, נפנים אנו לבאר ענין הוידוי מה ענינו וחובתו לשיטת המושך חכמה וכפי הסבר הדברים שכתבנו לעיל.

ביעור ענין וידוי בשיטת הרמב"ם

כבר הבאנו דהמנ"ח הבין שהוידוי הוא ממש מעשה התשובה עצמו אלא שצריך להוציאו בפיו, ולענ"ד נראה שאין כן הדברים בשיטת הרמב"ם ומהות הוידוי הוא ענין לעצמו כפי שנוכח להלן בכמה מקומות בדברי הרמב"ם והנני לבאר הדברים בעז"ה.

ראשית יש לברר מהו לשון וידוי שנשתמש בו חז"ל ומקורו בתורה, בפסוק שהביא הרמב"ם שנאמר איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם... והתודו את חטאתם.

עוד יש להבין דמצינו ענין הוידוי תמיד לפני ה' וכדברי הרמב"ם 'חייב להתודות לפני הקל ברוך הוא' ולכן גם הפניה בתחילת הוידוי היא אנה ה' וכו' ויש להבין הקשר הוידוי עם העמידה לפני ה'.

ובאמת דמצינו מצות וידוי גם לא בענין התשובה גבי וידוי מעשרות שגם שם אמר הכתוב 'וענית ואמרת לפני ה' אלוך וכו' הרי לך שגם שם יש ענין של וידוי וגם הוא נאמר לפני ה' ובודאי דבר הוא בהבנת מהות הוידוי, דהרי שם בפשטות אין ענין של חטא ועון וכבר נתקשו בזה מן המפרשים.

ויש שהביאו דברי הספורנו שכתב בביאור וידוי מעשרות וז"ל:

"שהוידוי הוא שבחטאינו ובעוונות אבותינו הוצרכנו לבאר הקדש מן הבית לבלתי תת אותם לבכורות שהיו ראויים לתרומות ומעשרות וכו'"

הרי לך שהבין הספורנו שהוידוי תמיד על ענין עבירה, והיינו שוידוי כרוך בהוצאה בפה של דברים שאינם טובים, ולכן חפש ומצא היכן יש במעשרות עבירה, ולכאורה יש קצת דוחק בביאור זה ע"ד הפשט.

ביאור לשון וידוי

ונלע"ד לבאר ענין הוידוי והנני מקדים שאחר כתבי מצאתי הדברים מפורשים בכתבי הגאון ר' ישראל אליהו ויינטרוב זצ"ל נדפס בספר 'עיני ישראל' וב"ה שכונתי לכל דבריו שם וזה החלי.

ענין וידוי יסודו בלשון הודאה וכן ראיתי שהביאו לשון הרמב"ם בספר המצוות שורש ט' בין המצוות שנעשים בציבור להודות על העונות והיינו כנ"ל שיסוד וידוי מלשון הודאה. אמנם פירוש הודאה זו אינה כהודאה על טובה שקבל, אלא מענין הודאת בעל דין שהוא מחויב לשני, ולכן כל הודאה של וידוי צריכה היא להיות לפני ה' דכיון שמודה הוא ומחייב עצמו משום הודאת בע"ד ודאי צריך להודות לפני מי שמחויב לו.

אחר כתבי ראיתי שהם דברים מפורשים בדברי רבינו להלן פ"ב ה"ג הארכנו בביאורם לקמן פרק י"א, ע"ש מש"כ בסוף הפרק.

וביאור ענין זה שמחויב אדם להודות על חובו בשעה שעושה תשובה וכן כשמבער מעשרות [וכן יש גם שקורים למקרא ביכורים וידוי שגם שם נאמר ואמרת לפני ה' אלוך ואכ"מ] יש להסביר באופן זה והדברים נמצאים גם במאמר הנ"ל של הגר"א וינטרוב זצ"ל.

דין פשוט הוא בחושן משפט דע"י מה שאדם מודה בעצמו חל בו חיוב בעצם מדין הודאת בע"ד כק' עדים דמי, דהיינו שאחר הודאת בע"ד נעשה הוא בר חיובא באותו דבר שהודה בו. ויש כח לתבוע אותו על סמך הודאתו בלבד, לא מבעיא למי שסובר דהודאת בע"ד משום התחייבות, וא"כ ההודאה יצרה חוב מחודש אלא אפילו להקצות ע"י מה שנאמן על עצמו יש לתבוע אותו על סמך עדותו אפילו נגד ק' עדים. ואף שגם קודם הודאתו היה חייב אמנם ההודאה עצמה כשנעשית לפי תנאי הדין של הודאת בע"ד בעצם מחילה חיוב על הגברא ואפשר לחייב משום עצם ההודאה.

ולפ"ז נראה להסביר דכיון שמעשה התשובה היינו שישוב האדם ממצבו דהשתא ויחזור לנקיות שהיה בה קודם שחטא, לכן צריך להגיע לדרגה גבוהה של הכרה בריחוק ובקלקול שהוא שרוי בו ודרגה זה אפשר להשיג ע"י מה שמודה ובפועל ממש נהפך לבר חיובא הרי אז הביא למקסימום ההרגשה בריחוק מעבירה שהרי הפך בעצמו להיות בר חיובא מחמת עבירותיו, ולכן יכול להרגיש ממש בעצמו גודל חובו על חטאו, וכיון שכן יכול לשוב ולהיות אחר ממה שהיה עד השתא, דהיינו לחזור בתשובה.

ועולה דהוידוי עצמו אינה עצם התשובה אמנם צייתה התורה שכדי שתשובתו תהיה שלמה דהיינו שישתנה ויוכל לחזור בחזרה צריך הוא להודות ממש בפועל ולהפוך לבעל חוב וע"י זה חוזר בתשובה.

גדר כפרה דשעיר המשתלח _____ כט

ולהלן נראה שדין זה שצריך להפוך עצמו לבר חיובא ע"י הוידוי אינו בהכרח במקום שעושה תשובה, ולכן באורם של הדברים הוא כנ"ל שהוידוי תנאי הכרחי הוא במעשה התשובה אמנם אינו עצם מעשה התשובה שלהרמב"ם הוא השבה לקודם החטא.

גדר וידוי בוידי מעשרות

וכן ע"ד זה גם בחיוב וידוי מעשרות אין ענינו וידוי על עבירות כל שהם שעבר, אלא אדרבה הרי וידוי זה נעשה במצב שקיים כל המצוות הנוגעות לחובת הקרקע אלא שמהות הענין של הבאת המעשרות בית ה' הוא מעמד של הכרת הטוב והודאה על כל הטובות שגמל איתו הי"ת, ולכן חובת הוידוי בהקשר זה היא שע"י הוידוי נעשה בר חיובא לה' על כל טובותיו, והענין בזה הוא שכשרוצה התורה שיבוא אדם ויכיר בטובותיו של מקום, הרי הצורה החזרה ביותר שיכול אדם לבטא זאת היא ע"י שיהפוך עצמו לבע"ח ממש בפועל ע"י הודאת בע"ד וזה מכיר הוא באופן הנעלה ביותר בטובותיו של מקום. וזהו ענין הוידוי בהקשר של מעשרות ויתכן אף ביכורים.

ויוצא שאין מחויב הדבר שהוידוי קשור דוקא עם מעשה עבירות אלא הוידוי הוא הכ"ת להוציא לפועל חיוב שמחויב בו הן לטוב והן לרע וע"י כך להפוך עצמו לגברא אחר ממה שהיה דהיינו שהוא בעצם גברא בר חיובא, כמו שבכל ממון נהפך ע"י הודאתו לגברא בר חיובא.

ועולה לפי זה שודאי מצות עשה גמורה איכא קמן ואין היא עצם התשובה אלא שהיא הכלי שעל ידה יכול אדם לקבל ולגמור מעשה התשובה דרך ע"י הודאה זו מוכשר הוא להמשיך ולפעול פעולת התשובה שנתבאר ענינה לעיל. ועיין להלן דנראה עוד בדברי הרמב"ם שאין הצורך בוידי דוקא במקום תשובה אלא גם במקום שאין בה תשובה, ויובן היטב ע"פ דרכינו. [ועיין מש"כ בסוף הקונטרס תוספת א']

פרק ז'

גדר כפרה דשעיר המשתלח

הנה הרמב"ם האריך בפרק א' בכמה וכמה אופנים בהם חייב אדם להתודות, וכתב דלא רק מי שעושה תשובה חייב בוידי אלא גם כל מי שמביא קרבן אין מתכפר לו עד שיתודה, וכן חייבי מיתות וכן החובל או המזיק וכו'. ויש בדברים אלו כמה תמיהות גדולות כפי שיבואר וננסה בעז"ה לבארם.

תמיהות בגדר הוידוי והכפרה של יוה"כ

כתב הרמב"ם הל' ב' וז"ל:

"שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל כהן גדול מתודה עליו על לשון כל ישראל שנאמר והתודה עליו את כל עונות בני ישראל, שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות, בין שעבר בזדון בין שעבר בשגגה, בין שהודע לו בין שלא הודע לו הכל מתכפר בשעיר המשתלח, והוא שעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות..."

ביאור דברי הרמב"ם ע"פ פשוטם, שכיון שהשעיר כפרה הוא לכל ישראל, לכן יש חובת וידוי על הכהן גדול, שנאמר והתודה. ועוד הוסיף הרמב"ם ששעיר זה מכפר על כל עבירות שבתורה והוא שעשה תשובה חוץ מעבירות קלות שעליהם שעיר מכפר אפילו ללא תשובה, ובאר הרמב"ם בהמשך שעבירות קלות היינו מצות עשה ול"ת שאין בהם כרת ע"כ.

וכמובן שדברים אלו טעונים ביאור מה ענין הוידוי על שילוח השעיר, והרי ודאי כל עבירות אלו כבר עשה תשובה עליהם ובדיני תשובה צריך להתודות, וא"כ ממ"נ אם עשה התודה ומה תוספת יש בעוד וידוי ואם לא עשה מחויב בוידוי מחמת עצם התשובה ואין צריך בפסוק מיוחד לזה.

ועוד מבואר ברמב"ם חדוש גדול שכפרת ווידוי שעיר המשתלח עוזרת לחייבי עשה אע"פ שלא עשו תשובה, וחזק ממה שנתקשו נושאי כלי הרמב"ם מנלן לו חדוש זה שהוא נגד פשטות הסוגיות, התמיהה עולה מאליה דא"כ כפרת השעיר מועילה ללא תשובה אמנם וידוי כן, ותימה וידוי ללא תשובה מהו ומה תועלתו.

עוד כתב הרמב"ם הל' ג' בזמן שאין בית המקדש קיים ואין מזבח כפרה אין שם אלא תשובה והתשובה מכפרת על כל העבירות. ויש להבין א"כ תשובה בזמן הבית, שאינה מכפרת על כל העוונות מה תועלתה. עוד הביא הרמב"ם שם הדין הידוע שעצמו של יום הכפורים מכפר לשבים שנאמר כי ביום הזה יכפר. וקשה דאם עשה תשובה מה כוחו של עיצומו של יום ובלדיכא תשובה אין גם עיצומו של יום. וכמובן דעתו של רבי ביומא פה: דיו"כ מכפר גם ללא תשובה ודאי טעמא בעי, והרי הרמב"ם ריש ההלכות הביא פסוק דכל עבירות מחויב להתודות כשחזור בתשובה, ומה שיך שיו"כ יכפר בלבד.

ונראה לבאר דברים אלו לאור שיטת הרמב"ם שנתבארה לעיל כדלהלן. הנה שני ענינים יש באדם אחר שחטא, א. מה שמחויב לחזור בתשובה ואף להרמב"ם כן הוא הדין לשיטת האו"ש, אע"פ שאין מצוה יחודית לזה, וחייב החזרה הוא מעצם החיוב המוטל על כל ישראל לשמור תורה ומצוות, כמבואר כל זה לעיל. ב. ועוד, דודאי כיון שעבר עבירה

גדר כפרה דשעיר המשתלח _____ לא

ועשה מה שעשה, יש עליו חשבון ודין של עונש, הן העונשים הכתובים בתורה והן ענשים לפי חשבון שמים כמו שכתב הרמב"ם להלן ריש פ"ו ע"ש.

ונראה לומר דלהרמב"ם תשובה ופטור מעונש אינם אותה סוגי' ובאמת יכול להיות שחזר בתשובה והרי הוא ירא אלוקים כבתחילה אמנם עדין חוב מוטל עליו לשלם עבור חטאו הישן. דהא להרמב"ם חובת התשובה משום עצם איסור העבירה ואין בה כלל ענין של להציל מפחת נפשו שכתב הרב"י, אמנם כדי להינצל מעונש זקוק הוא לכפרה, דהיא מחיקת החובות שנוצרו ע"י העבירות, ומחיקה זו דהיינו כפרה אינה מחויבת בעצם להיות תמיד ע"י תשובה ויש בה גדרים וכללים אחרים. כפי שיבואר בעז"ה אחר כתבי ראיתי כדברים האלו ממש בספר 'הררי קדם' משם הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל מבוססות, וברוך שכונתי לדעתו.

וזהו שכתב הרמב"ם שעוברי העבירות אף שחזרו בתשובה עדין יש בהם כמה וכמה אופנים של כפרה, ולדוגמא כל מי שמחויב להביא קרבן אשם או חטאת אע"פ שכבר קיים מצות חזרה בתשובה כדינה והיינו ששב וגם התודה, בכל אופן אין מתכפר לו עד שיביא קרבן וכן ע"ד זה חייבי מיתות שכפרתם על העבירה היא חיוב מיתה.

חיוב וידוי כחלק מהכפרה

וכאן חדש לן הרמב"ם חדוש גדול, והוא שלא רק מעשה תשובה מחייב וידוי וכנ"ל, אלא גם מעשה כפרה כדי שיפעל יש בה חיוב וידוי בפני עצמו. וחיוב וידוי זה מדיני הכפרה בא ולא מחמת עצם העבירה ומצות התשובה.

ולאור מה שנתבאר לעיל שפעולת הוידוי היא מה שהופך עצמו לבעל חוב וע"י כך יכול להיות בו תועלת השינוי ע"ש, א"כ י"ל שה"ה גם במי שיש בו כפרה הוא גם כנ"ל שהצורה שיכול לחול בו הכפרה הוא ע"י מה שמודה על חטאיו ונעשה בר חיובא והכרה גדולה כזו בחטא היא זו שמשלימה את הבאת הקרבן ומתכפר הוא בזה.

והנה ידעתי שעובר אני במקום גדולים, ושלפי הדברים הללו יוצא שחיוב הוידוי של הקרבן הוא מחודש מחמת עצמו של הקרבן, ואין זה משום חיוב התשובה, ודברים אלו סותרים מה שכתב בלח"מ שכתב בהל' א' ד"ה 'שנאמר' שהרמב"ם יכל להביא הפסוק של מכל חטאת האדם, בתור מקור לחובת הוידוי של חייבי חטאות ואשמות, ע"ש והיינו שבאמת נתקשה דאם חובת הוידוי של הקרבן היא חובת הוידוי של עצם מצות התשובה מדוע א"כ הביא הרמב"ם פסוק אחר לגבי קרבן, והיינו מש"כ והתודה עליה וכו'.

ועוד יש להעיר דגם לשון הפסוק שהביא הרמב"ם 'והתודה עליה' משמע שהוא חיוב מיוחד על הקרבן. ולפי דברינו הנ"ל ודאי א"ש דבאמת חיוב מחודש לפנינו משום דין הכפרה שחל בקרבן שאינו מחויב לבוא מחמת עצם התשובה, ולכן גם חיוב הוידוי שבזה.

פרק ח'

וידוי דשעיר המשתלח

ומעתה נבוא לבאר ענין הוידוי של שער המשתלח, וכבר הקשינו לעיל איך יועיל וידוי הכהן עבור ישראל, וכי מצות וידוי אפשר לקיים ע"י שליח. אמנם קושיא זו היתה קשה אם היינו מדברים בוידוי של עיקר מצות תשובה שהוא ודאי חלק מן החובה של היחיד לחזור בתשובה ואין מועיל ע"י אחרים, אמנם לאור הנתבאר לעיל אין עוסקים כאן בתשובה אלא בכפרה שהוא חסד ה' לכפר לשבים דהיינו להצילם מפחת והוא ענין נוסף, וכפרה זו הרבה חילוקי דינים ואופנים יש בה כאמור לעיל, וכאן כתב הרמב"ם שמחסדי הי"ת ששעיר המשתלח הוא כפרה על כל ישראל, והיינו ניתן כח ביד הכהן בשילוח השעיר לכפר על כלל ישראל בעת היום הקדוש.

ועולה ששעיר המשתלח הוא כח כפרה כללי על כל ישראל כאחד, וממילא לאור מה שכתבנו לעיל צריך כאן מעשה וידוי כללי של כל ישראל, שהוידוי תמיד הוא ה'מכשיר' של חיוב האדם כלפי הקב"ה הן בתשובה והן בכפרה כמבואר לעיל, ולכן ודאי הוא שוידויו של הכהן שהוא עושה הכפרה, יש בו כח ותועלת להכשיר הכפרה עבור כל ישראל, ולא יאה ונאה להתודות עבור חטאתם ולהג"ל אופן הוידוי הוא שמודה בשם ישראל שהם ברי חיוב על עבירותיהם וכנ"ל.

וכיון שכן יובן גם היטב חדושו הגדול של הרמב"ם ששעיר המשתלח מכפר על עבירות הקלות ללא תשובה, והיינו שכיון שבכפרה עסקינן, יתכן שיכפר ה' על קלות דהיינו שיותר וימחול מלהעניש גם באופן שהחוטא הפרטי לא קיים מצות התשובה כיון שחיובו קל, ופשוט שאין החוטא נפטר כלל מחיובו לחזור בתשובה אלא שנתכפר לו מלהענישו¹⁰.

ולפ"ז יוצא חדוש גדול שהוא גם ראייה גדולה לכל הדברים שנאמרו לעיל, דהרי לן חיוב וידוי על השעיר אע"פ שהחוטא עצמו לא עשה תשובה ולא נתודה ובכל אופן וידוי זה יועיל לגבי כפרה. ומוכח שוידוי אינו כלל מעשה התשובה אלא דין נוסף כמו שבארנו בהרחבה, דאם וידוי ותשובה היינו הך איך נפרנס דברי הרמב"ם שוידוי של שער המשתלח מועיל בעבירות קלות למי שכלל לא חזר בתשובה וע"כ שוידוי ענין אחר הוא וכאן באמת יש וידוי לצורך הכפרה אע"פ שלא עשה תשובה ודו"ק בכל זה היטב.

10. ועיין מש"כ בתוספת א' באריכות שכפרה ללא תשובה יתכן רק במקום שלא עומד במרדו אלא שלא הספיק עדין לעשות תשובה דבמורד ודאי שלא שייך ששעיר המשתלח יכפר בעדו ופשוט.

פרק ט'

תשובה בזמן הזה

כתב הרמב"ם בהל' ג' וז"ל:

"בזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה, התשובה מכפרת על כל העבירות, אפילו רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שום דבר מרשעו שנאמר רשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו, ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם"

ביאור דברי הרמב"ם דאע"פ שכפרת העוונות ע"י שער המשתלח הוא ענין לעצמו ואינו מוכרח מחמת מעשה התשובה, בכל אופן בזמן שאין בית המקדש קיים ואין אפשרות להתכפר ע"י שער, אין שם אלא תשובה והיא היא גם מכפרת על העוונות.

ובאמת שדברים אלו טעונים ביאור מנלן להרמב"ם חדוש גדול זה שיש בזמן הזה כח בתשובה למלא מקומו של שער המשתלח. ובלח"מ כתב שהיה להרמב"ם קשה דמחד פסק שכל עבירות אפילו חייבי עשה, מחויב לחזור בתשובה ולהתודות, ומאידך כתב ששער מכפר לחי"ע ללא תשובה, וע"ז באה תשובת הרמב"ם כאן בזמן שבית המקדש קיים כאן כשלא.

ופשוט דדברים אלו שלא כמו שכתבנו, שלפי דברינו אין כל קו' וסתירה שהרי מה שצריך וידיי הוא בשביל עצם מצות התשובה וזה ודאי מחויב אפילו בחייבי עשה, ואין זה שייך לדין הכפרה שבזה שייך שיכפר שער המשתלח על הקלות גם ללא תשובה. ואילו הלח"מ הוא לשיטתו שכתבנו לעיל שהבין שמצות הוידיי דקרבנות [ומן הסתם גם של שער המשתלח] וידיי של תשובה חד הם ולכן כתב כנ"ל ודו"ק.

אמנם נותר לן להבין מנלן להרמב"ם לומר דבזמן דאין בית המקדש קיים התשובה עצמה היא גם כפרה.

תוספת דברים בענין כפרת עוונות

ונלע"ד לומר דבאמת כמש"כ לעיל עיקר מצות התשובה לא שייכת ולא נעשית בשביל כפרת עוונות, אלא חובה היא על האדם לשוב ולישר אורחותיו, אמנם העונש והקלקול שנגרמו ע"י חטאיו, הם מתכפרים ונמחקים, וגדר כפרה זו הוא דכל שעשה האדם כל

החובות שהוטלו עליו אחר שחטא, בזה גופא נמחק כל חובו¹¹, ולכן אם חייב קרבן או עונש אע"פ שחזר בתשובה אין מתכפר לו עונו עד שישלים חובתו דהיינו שיקריב הקרבן או יקבל ענשו, ועוד חובה איכא על חטאי האדם והיא מצוות היום הגדול יום הכפורים, שכל ענינו הוא מצוות שיש על האדם אחר שחטא וזה מתחלק להנהגה הפרטית של האדם ביום כפור, ולעבודת הכה"ג בבית המקדש שגם היא חלק מעבודת הכפרה שאמרה תורה להעשות אחר שחטאו עם ישראל. וכן - כמו שכתבנו לעיל - חלק מדברים אלו זקוקים גם לידוי בפני עצמו, וכל זה במסגרת מה שמוטל על האדם לעשות אחר החטא, אמנם כשעשה כל אלו זכה לכפרה,

וכיון שכן במקום שאפשר לעשות כל הדינים שיש אחר העבירות ודאי שלא הושלמה הכפרה עד שיעשה כולם ולכן כשבית המקדש קיים צריך להקריב קרבן אם חייב וכן לקבל ענשו כשבי"ד קיים, ולהיות בתוך הכפרה הכללית של שער המשתלח, אמנם כשאין בית המקדש מכיון שהשלים האדם כל חובותיו אחר חטאיו, והיינו שחזר בתשובה ואין לו עוד מה לעשות, הרי זה גופא כפרתו, ובמילים אחרות כל עבודות ומצוות שנאמרו אחר החטא הם האופנים שמנקה עצמו, אמנם כשעשה כולם היא היא כפרתו, וכשהמצוה היחידה ששייך לעשותה היא מצות התשובה ממילא זוהי כפרתו כלנע"ד בביאור דברי הרמב"ם¹².

ויש להוסיף דאע"פ שסתם הרמב"ם דבאופן זה התשובה היא הקובעת לענין כפרה, אמנם כתב הכס"מ שהוא דרך כלל, וכוונתו שלהלן בהל' ד' הביא הרמב"ם הנידון שד' חלקי כפרה הם ויש שצריך יחד עם התשובה שיעבור יו"כ ועוד חילוקים שנאמרו שם, ולענ"ד יש לומר שגם שם יסוד הדברים שכלל שהעבירה שעשה יותר חמורה מוטלים עליו יותר חובות ועד שלא השלימם לא שלמה הכפרה וכגון בחי"ל שצריך יחד עם התשובה את עיצומו של יו"כ וכן יש שצריך יסורים כדי שתושלם הכפרה. אבל תחילתה עם מעשה התשובה.

הקשר של וידוי קרבנות ושעיר להל' תשובה

וראיתי מי שהעיר מדוע כלל הרמב"ם כל פרטי הוידוי של קרבנות וכן של כה"ג בפרק א' דהל' תשובה והרי דינים אלו הם דינים בהבאת קרבן וכן בעבודת יוה"כ, ואף שמכפרים

11. לעיל כתבנו שיכול להיות שיזכה אדם לכפרה ללא תשובה, אמנם זה ודאי פשוט שלא איירי במי שמחזיק בחטאיו אלא כמו שכתב הברכ"ש דמה שלא חזר זה מחמת אונס ובכה"ג יש מקום גם לכפרה ואין בזה סתירה למש"כ למעלה ודו"ק.

12. וראיתי בספרו של הגר"מ שטרנבוך שליט"א שהביא שהרמב"ם בפה"מ כתב שכל חילוקי כפרה אלו שנאמרו הוא דוקא בדליכא שעיר המשתלח, אבל כשיש שעיר הוא כפרה על הכל. ויש בזה קצת ראייה לגדר הדברים שכתבנו למעלה דהיינו שכפרת עוונות נעשית לפי מדת קיום החובות שהוטלו על החוטא לאחר החטא, ולכן במקום שיש שעיר שהוא כפרה כללית לכל ישראל, הרי יצא ידי חובתו בזה שנשלח השעיר עבור כל ישראל, אבל כשאין שעיר והוא מיתלל ותלי בחובותיו בזה יש חילוק דלפעמים צריך מיתה ודו"ק ואף שאינו מוכרח בכל אופן קצת הסבר יש בזה לחודש דבמקום שעיר אין חילוקי כפרה.

ביאור תשובה ותשובה גמורה _____ לה

הם אמנם אינם שייכים להל' תשובה הפשוטים. שצריך לחזור מחטאיו, ואף שבשניהם איכא וידוי אמנם ב' דיני וידוי הם עכת"ד.

והיינו שהבין השואל כדברינו שב' הלכות ונושאים איכא בידוי זה ולכן הק' מדוע עירבם הרמב"ם. אמנם מכח קו' זו כתב שכל חובות הכפרה והדינים הנלוים אליה הן ביו"כ והן בשעת הבאת קרבנות, הכל חלק ממצות וחובת התשובה הכללית, והוידוי דשעת הכפרה גם מחובת התשובה, והיינו שהם דרגות דרגות בתשובה ועיקר חובת התשובה מחייבת את כולם.

אמנם לענ"ד כפי שבארנו דברי הרמב"ם לעיל תשובה וכפרה ב' ענינים הם ואין צריך לחזור בזה, אמנם הכללת הרמב"ם הכל בפרק אחד, היא משום שכולם נכללות בחובות החלות על החוטא מאחר שחטא, דהיינו שצריך לחזור בתשובה וכן לכפר על חטאיו, ואין זה רק סדר דברים בעלמא אלא לפי מה שכתבנו לעיל יש בזה גם נפק"מ למה שפסק הרמב"ם שבזמן הזה תשובה מכפרת והיינו שהכפרה הגדרתה כשעשה אדם המוטל עליו וגמר כל חובותיו של אחר החטא, ולכן אם כל מה שיכול לעשות זה רק תשובה הרי אז גם כפרתו ודו"ק.

פרק י'

ביאור תשובה ותשובה גמורה

ז"ל הרמב"ם ריש פ"ב הל' א':

"אי זו היא תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשלון כח, כיצד הרי שבא על אשה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה ופירש ולא עבר זהו בעל תשובה גמורה..."

והנה כבר הבאנו לעיל הערתו של הגר"י הוטנר זצ"ל שלהרמב"ם ענין זה שתוקף עזיבת החטא צריך שיהיה בדרגה שיעמוד בנסיון הוא מעיקר מעשה התשובה, והסברנו שהוא מתאים עם שיטת הרמב"ם בגדר התשובה, אלא שיש לשאול מה ענין יש בזה שיבוא לידו ממש בפועל אותו מעשה ויעמוד בו, והרי כתב הרמב"ם שעזיבת החטא צריכה להיות בתוקף גדול עד שיעיד עליו בעל התעלומות שלא ישוב, וכיון שכן ומה תוספת יש בזה שעומד בנסיון בפועל ממש.

עוד יש להקשות דהנה מקור דברי הרמב"ם היא הגמ' יומא פו: וז"ל:

"היכי דמי בעל תשובה אמר רב יהודה כגון שבאת לידו דבר עבירה פעם ראשונה ושניה וניצל הימנה מחוי רב יהודה באותה אשה באותו פרק באותו מקום"

ויש להבין מהי קו' הגמ' היכי דמי בעל תשובה, וכי לא ידעה הגמ' איך חוזרים בתשובה, ומהו לשון זה של 'בעל תשובה' שנשתמשה בו הגמ' עוד יש להבין מדוע שינה הרמב"ם לשון הגמ' וכתב איזוהי תשובה גמורה. וכן ראיתי שהביאו משם המבי"ט בספרו 'בית אלוקים' שהעיר על קו' הגמ' היכי דמי דמה קושיא יש כאן והרי ידעינן היטב איך חוזרים בתשובה ומי שקיים זאת הוא בעל תשובה.

והיה נראה לבאר דודאי שמי שחוזר בתשובה וקבל על עצמו בקבלה גמורה וחזקה שלא לשוב לכסלו, עד שהעיד עליו בעל התעלומות, הרי זה עשה תשובה גמורה ומה יש להוסיף על עדותו של בעל התעלומות. אמנם קו' הגמ' היא דכל זה בין אדם לקונו, אבל אנחנו הרי לא יכולים אף פעם לידע שאכן קבלתו של פלוני החוטא ועזיבת חטאו היתה באופן הראוי, וזוהי שאלת הגמ' היכי דמי בעל תשובה היינו היאך אנו יודעים שפלוני חזר בתשובה ומעתה הוא בעל תשובה. וע"ז ענה ר"י דאם חזינן שבאת לידו דבר עבירה באותו פרק ואותו אשה הרי אנו יכולים להכריז עליו שהוא בעל תשובה, והיינו שעזב חטאו באופן ראוי.

ונלע"ד דהרמב"ם כאן כשכתב איזו היא תשובה גמורה שינה מדברי הגמ' משום דבאמת המימרא של הגמ' אין בה נפק"מ להלכ' דמאי נפק"מ לדידן לידע שהוא בעל תשובה גמורה, אמנם זה אפשר ללמוד מדברי הגמ' שתשובה גמורה היא כשבא לידו אותו מעשה ועמד בו, דהיינו גדר התשובה ובודאי שאפשר ללמוד משם שעזיבת החטא הראויה היא עמידה באותו פרק ובאותו אשה.

ויש להסתפק אם כוונתו לומר שכן ראוי להיות דהיינו שצריך הבעל תשובה לנסות ממש בפועל ולעמוד בנסיון זה, ואף שאמרנו שהעיד עליו בעל התעלומות בכל אופן יש ענין להוציא דבר זה מן הכח אל הפועל, כמו שמצינו בדוד המלך אחר מעשה בת שבע שהיה מקשט פילגשיו ומתגרה ביצרו כדי לעמוד בנסיון. או שהוא רק סימן עד היכן צריך להיות עזיבת חטאו, ואין היתר לאדם ממש להכניס עצמו לנסיון של דבר עבירה ויל"ע.

ואולי לפמש"כ שלהרמב"ם גדר התשובה היא חזרה בפועל למקום ומצב שהיה בו קודם החטא, א"כ יש ענין שבפועל ממש יעמוד בנסיון, ועיין מה שכתבנו בארוכה בתוספת א' בסוף קונטרס זה משל בשם המבי"ט מה מוטל על החוזר בתשובה לתקן, ואולי גם פה כן הדברים ע"ש, ועדין לא יצאנו יד"ח בהכרעת ענין זה.

ענין תשובה בימי זקנותו וביום מותו

ובהמשך הדברים הנ"ל בהל' א' כתב הרמב"ם וז"ל:

"...ואם לא שב אלא בימי זקנותו ובעת שאי אפשר לו לעשות מה שהיה עושה אף על פי

ביאור תשובה ותשובה גמורה _____ לז

שאינה תשובה מעולה מועלת היא לו ובעל תשובה הוא, אפילו עבר כל ימיו ועשה תשובה ביום מיתתו ומת בתשובתו כל עונותיו נמחלין"

והקשר הדברים ע"פ פשוטו הוא דכיון שאמר הרמב"ם שתשובה גמורה צ"ל באותו ענין ממש שחטא, א"כ יש מקום לומר שהחזור בחולשת כוחו ובעת זקנתו אין זו תשובה ראויה, ולזה הוסיף הרמב"ם דאע"פ שאין תשובתו מעולה, מועלת היא לו...

וראיתי כמה שהק' שכבר כתב הרמב"ם זה לעיל פרק א' הל' ג' דבזמן אין בית המקדש קיים תשובה מכפרת והוסיף שם וז"ל:

"אפילו רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שום דבר מרשעו שנאמר רשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו..."

ואולי יש לומר לאור דברינו לעיל, דפרק א' איירי בענין הכפרה שבתשובה דהיינו בזמן שאין בית המקדש קיים ולזה כתב דאפילו תשובה גרועה גם יש בה כפרה, ואילו כאן כתב בעיקר מצות התשובה שצריך לעזוב חטאו, דגם לעת זקנתו עדין חשיב עזיבת החטא אע"פ שאינה מעולה כמו זה שעזב באותו פרק וכו'. אלא דעדין יש להקשות דאם תשובה דעת זקנתו מועילה גבי כפרה ע"כ דתשובה היא וא"כ מדוע שלא תועיל לעצם קיום מצות התשובה אמנם י"ל דהראנו לדעת שענין הכפרה קל הוא מעצם התשובה ויש שמתכפר לו אף שלא חזר בתשובה כגון בחייבי עשה ע"י שעיר המשתלח, וא"כ יש לומר דזה כתב הרמב"ם דמועיל לו כפרה אפילו הרשיע כל ימי חייו, ועדין לא ידענו שגם עצם התשובה מועילה וזה חדית לן הרמב"ם בפ"ב שגם כשחזר ביום מותו נקרא בעל תשובה. ועיין מש"כ בהרחבה בענין זה בתוספת א' בסוף הקונטרס.

ובאמת שמקום עיון יש עימי בכל הני שכתב הרמב"ם כמה פעמים בהלכ' אלו שאע"פ שתשובה היא אינה מעולה ועוד לשונות דמה שייך דרגות בענין זה דאם קיים מצות התשובה הרי קיים ואם לא קיים לא קיים ואיזה תוספת נתוספה בזה שחזר באותו הפרק מאותו שחזר לזקנתו אחר שנתקבלה תשובתו, והרי לשניהם גם נתכפר עוונתם וא"כ לא יענשו אתמהה. גם זה עיין בתוספת הנ"ל ונתבאר הכל באופן היותר טוב.

ביאור עדותו של יודע תעלומות

וז"ל הרמב"ם הל' ב':

"ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו', וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמתי, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו..."

לח _____ פרקי תשובה

ראיתי מעירים שהרמב"ם סדר הדברים שלא כסדר, דבפשטות עדות יודע תעלומות היא חלק מעזיבת החטא וקבלה להבא שלא יעשהו עוד, ואילו הרמב"ם הפריד ביניהם וכתב שיתנחם על העבר ויעיד עליו שהוא קצת תימה. וע"ד הפשט י"ל דאפשרות עדות של יודע תעלומות היא רק כשניתק עצמו מהחטא באופן מוחלט, ואם עזב את החטא והסירו ממחשבתו, אלא שלא ניחם והתחרט שעשהו, עדין יש מקום לחוש שיחזור אליו, וכבר אין כאן עדות, ולכן רק אחר שבאמת אין לו שום קשר להחטא וניחם על שעבר שייך לומר שיעיד עליו יודע תעלומות.

ובעצם עדותו של יודע התעלומות נתקשו המפרשים היאך היא שייכת והרי זה סותר יסוד הבחירה ואין ידיעתו של היודע משנה כאן במאומה וז"ל הלחם משנה:

"וא"ת איך הקדוש ברוך הוא יעיד עליו כך וכי לא נשארה הבחירה בידו והרי אמרו הן בקדושי לא יאמין"

וביאורו דלקמן פ"ה האריך הרמב"ם בענין יסוד הבחירה שניתן לאדם, והביא שם הקושיא הגדולה דאם הקב"ה יודע מה שיהיה הרי זה סותר אפשרות הבחירה של האדם כיון שודאי חייב להיות ידיעת ה' וכיון שכן מה שייך כאן עדות שלא ישוב לזה החטא לעולם. דהרי היא שוללת ממנו אפשרות הבחירה, וללא ידיעת ה' הרי אפילו בקדושי שודאי לא יחטאו לא יאמין, א"כ מה פעולתה של ידיעת יודע התעלומות.

וכתב הלח"מ בביאור הרמב"ם וז"ל:

"ויש לומר דפירושו כך שבשעה שהוא עושה תשובה צריך שיקבל עליו לעד להשי"ת שלא ישוב לזה החטא לעולם והוא על דרך ואעידה לי את השמים ואת הארץ שמקבל עליו לעדים לשמים ולארץ..."

ולדבריו לשון 'יעיד' שכתב הרמב"ם הוא לשון הפעל דהיינו שהוא יעיד את ה' על עצמו שלא ישוב לזה החטא, ואין זה שיעור בעזיבת החטא, ואולי גם סדר הרמב"ם מחוור יותר להסבר זה שאין זה חלק מעזיבת החטא ודו"ק.

ויש להטעים בביאור דברי הלח"מ שכוונתו במה שלוקח הקב"ה לעד, דצריכה להיות תשובתו והחלטת עזיבת החטא כ"כ איתנה עד שמוכן ליקח הקב"ה לעד על זה שלא ישוב, ואף אם אחר כך לא עמד בנסיון אמנם כיון שהיה מוכן ליקח יודע תעלומות שיעיד על תוקף הסכמתו הרי די בשיעור עזיבת החטא כעין זו לקיום מצוות התשובה.

ביאור הגר"י בלאזור זצ"ל בדעת הרמב"ם

והנה עוד מצאנו בביאור דברי הרמב"ם דברים נפלאים בספר כוכבי אור הנדפס בתוך ספר 'אור ישראל' ושם כתב הגאון ר"י בלאזער זצ"ל לבאר דברי הרמב"ם ונעתיק תמצית לשונו:

”... לכאורה יפלא מאד כי הנה משמעות דבריו הוא כי אם ישוב בשום פעם לזה החטא אין זה תשובה וזה תימה כי לפי המקובל הנה מי שעושה תשובה גמורה כל עונותיו נמחלין לו ואם אח”כ ישוב לחטא הוא כמי שחוטא מחדש והראשונות שכבר נמחלו לו לא תזכרנה עוד וא”כ מה שהקב”ה יודע עתידות שישוב בשום פעם לזה החטא לא ירע ולא ישחית בקדש את התשובה הגמורה”

תורף קושייתו דבפשטות חזרה בתשובה הוא מחיקת העבר ופתיחת דף חדש, אמנם לפי דברי הרמב”ם דבר זה לעולם לא יתכן דאם יחזור וישנה פעם אחת עבירה, הרי זה מעולם לא עשה תשובה והוא דחוק לומר שכל בעל תשובה מחויב הוא שלא יחטא לעולם.

ויש להעיר דלכאורה נראה שהבנתו של הגרי”ב זצ”ל בתשובה היא ע”ד רב”י ולכן הביא שודאי עשה מעשה תשובה גמור, אלא שכיון שלא העיד מתבטלת התשובה, וע”ז הק’ הרי כבר נפתח דף חדש וכו’, אמנם להרמב”ם להסבר הנ”ל, הרי כלל לא היה כאן מעשה תשובה לפני עדות יודע תעלומות, ומעולם לא נפתח דף חדש ואין כאן קושיא.

והביא הגרי”ב זצ”ל דברי אור ישראל מסלנט זצ”ל שכתב דב’ מיני ידיעות על העתיד ישנם, דיש ידיעת העתידות שאינה אנושית והיא כפשוטה לידע מה שיקרה קודם שקרה וידיעה זו לא שייך שתשתנה, וכן נעלית היא מתפיסתנו ולא עליה דיבר הרמב”ם. אמנם עוד מין ידיעה יש והיא דאם כאשר יעמיק ויעשה חשבון ויתלה דבר בדבר באופן מוכרח וחזק¹³ וע”י זה יצא לו מה שצריך לקרות לפי מצב דהשתא, וידיעה זו בעקרון שייך שיעשוה בני אדם, אמנם כשנעשית ע”י יודע תעלומות נעשית היא באופן הנעלה ביותר ששייך.

וכתב הגרי”ב דידיעת התעלומות שנתכון בה הרמב”ם היינו שידוע ה’ שלפי אופן עזיבתו את החטא דהשתא ודאי הוא שיעמוד בנסיון והוא גם ידיעת העתיד לפי מצב דהשתא, ואמנם אם ישתנו התנאים ולא יעמוד האדם בנסיון אין זה ישנה ידיעת יודע התעלומות שהתבססה על סמך עזיבת החטא וחרטתו. עכ”ת דברי הגרי”ב.

ולפי זה טוב ונעים גם סדר הדברים של הרמב”ם דכיון שידעת התעלומות דהשתא צריכה להיות מכת ניתוח ועומק אופן חזרתו בתשובה, א”כ ודאי דגם מעשה החרטה והתנחמו על העבירות גם נותנים תוקף לחשבון הידיעה שאדם זה לפי מצבו דהשתא לא יחזור לחטאו ודו”ק.

ובעצם קושיית ידיעה ובחירה שהק’ הלח”מ, עיין משנ”כ לקמן ח”ב מקונטרס זה בהסבר שיטת הרמב”ם שאין ידיעת הקב”ה סותרת מעשה בני אדם משום שאין אנו משיגים אופן ידיעתו. וחשבתי אולי לומר דמה שנקט הרמב”ם כאן לשון יודע תעלומות שאינו שכיח בכתביו, הוא משום שנתכון שצריך ידיעה מי שידעונו עלומות, והיינו שהידיעה שצריך

13. למשל דאם יודע דאם יפול דבר ארצה הוא יזיז דבר אחר וזה יגרום פעולה אחרת, הרי כאן ידיעת העתיד המבוססת על ידי חשבון וניתוח מצב, וע”ד זה שייך בכל דבר אם חשבונו עמוק ואמיתי כגון שידע מה יעשה פלוני אם ידע דבר מסוים וכן הלאה.

בעל התשובה להגיע אילה היא זו שהקב"ה יודע, וכיון שכן ודאי אין סתירה לבחירתו של האדם, וכמו שיבואר שם. וכמובן הסבר זה הוא בהיפוך גמור למה שכתב הגר"י מסלנט ואני בא רק לעורר המעין.

פרק יא

גדר טובל ושרץ בידו בתשובה

ז"ל הרמב"ם פ"ב ה"ג:

"כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ, וכן הוא אומר ומודה ועוזב ירוחם..."

באור דבריו דהעושה תשובה אלא שהתודה בפיו וקיים מצוות וידוי ולא גמר בלבו לעזוב החטא שבידו, הרי זה דומה למי שטובל ושרץ בידו, ואין בידו כלום. מקור דברים אלו הביאו נו"כ הרמב"ם היא מימרא של רב אדא בר אהבה, בתענית וז"ל:

"אמר רב אדא בר אהבה אדם שיש בידו עבירה ומתודה ואינו חוזר בה למה הוא דומה לאדם שתופס שרץ בידו שאפילו טובל בכל מימות שבעולם לא עלתה לו טבילה זרקו מידו כיון שטבל בארבעים סאה מיד עלתה לו טבילה"

והנה לפי כל דברי הרמב"ם ריש הלכות תשובה וכפי מה שנתבאר ביאורם, עולה שזה שהתודה ולא גמר בלבו לעזוב קיים רק חלק מדיני התשובה ולכן לא עלה בידו, ויש קצת לתמוה מה חדוש יש כאן, והרי כבר ידענו מריש פרק א' שתשובה מחויבת שיהיו בה ב' חלקים עצם התשובה דהיינו עזיבת החטא ומעשה הוידוי, וא"כ כשלא עשה לא קיים מעשה התשובה.

עוד יש להעיר דלכאורה טובל ושרץ בידו היינו שמצד מעשה הטבילה ודאי עושה מעשה הטהרה בשלמות אלא מציאות השרץ בידו סותרת טהרתו, כפי שנבאר להלן, וא"כ כשבא רבינו להשוות טבילה לתשובה, היה צריך למצוא הכ"ת שעשה מעשה תשובה גמור אלא שכיון עדין החטא בידו הרי זה טובל ושרץ בידו, ואילו הרמב"ם נקט ציור שהתודה ולא גמר בלבו לעזוב החטא שהוא לא עשה עצם מעשה התשובה לשיטת הרמב"ם. והמשל לוקה בחסר.

והערה הראשונה שהערנו אולי י"ל שחדש לן הרמב"ם שהיה מקום לומר דאע"פ שודאי תשובה שלמה צריך להתודות ולהתנתק מהעבירה, אמנם אולי דגם וידוי גרידא יש בזה פעולה בענין התשובה דהרי התודה, ואע"פ שודאי אין כאן תשובה שלמה, אמנם התחלה יש כאן. ומצינו דבר דומה לזה כגון בעיקרי התשובה שמנה רב"י דיש לומר דאפילו אם

גדר טובל ושרץ בידו בתשובה מא

לא עשאו כולם ואפילו אם נאמר שהם לעיכובא במצות התשובה נכדברי ה'ליקוט' שהבאנו ריש הדברים בהג' 1] אמנם מסתבר שאדם זה ודאי נכנס לעולמה של תשובה, וכי נאמר שמי שלא דואג ופועל מעונש עונותיו אין בידו כלום זה ודאי אינו, וא"כ ה"ה גם בוידוי ללא עזיבת החטא לשיטת הרמב"ם אולי יש בו התחלה של תשובה וזה חדית לן הרמב"ם שללא עזיבת החטא הוא טובל ושרץ בידו דאין לו כלום.

וביאור המשל כטובל ושרץ בידו נראה לומר דהחידוש בזה דאם סיבת הטבילה הוא טומאה, ועדין היא בידו, אין אנו אומרים שעשה מעשה טבילה אלא שנטמא, אלא שבאופן שסיבת הטומאה בידו זה גופא חסרון בעצם מעשה הטבילה, וה"ה בתשובה כיון שסיבת החיוב של התשובה היא החטא, ועדין קיימת היא אצלו, הרי זה גופא סיבה שאין כאן ולא שמץ של מעשה תשובה ודו"ק.

והערה הב' מדוע המתודה ללא עזיבה חשיב טובל, והרי לא עשה כלל מעשה התשובה והרי זה כמי שלא הטביל כלל את גופו. נראה לישב לפי מה שהסברנו באריכות שיטת הרמב"ם דחובת התשובה אינה מעשה של תיקון אלא יסודה וחובה מעצם החוב היסודי של שמירת המצוות, דלכן גם כשעבר עבירה צריך להינתק ממנה וכדברי האו"ש המאירים בפרשת וילך, אלא שאמרה תורה דאותו שעושה תשובה יתודה כדברי הרמב"ם ריש הלכות אלו, וא"כ באמת המעשה בפועל שעושה בשביל עצם התשובה הוא הוידוי, שהוא מה שנתחדש באופן מיוחד עבור בעל התשובה, ולכן שייך לומר שטובל דהיינו שעושה המעשה המיוחד לתשובה. ומה שקורה הרמב"ם תשובה לעיל שיעזוב החטא אין זה חלק ממעשה התיקון אלא משום חובת ההתנתקות מהעבירה וכפי שהארכנו לעיל שזה גדר התשובה להרמב"ם.

שיטת הרב"י במשל טובל ושרץ בידו

והנה בדברי הרבינו יונה מצאנו משנה שלמה בביאור דין טובל ושרץ בידו גבי תשובה וז"ל בעיקר השני:

"אך האיש המתניב על דרך לא טובה, תמיד... ראשית תשובת האיש הזה, לעזוב דרכו ומחשבתו הרעה, ולהסכים לקיים ולקבל עליו לבל יוסיף לחטוא, אחרי כן יתחרט על עלילותיו הנשחתות, ויתודה לשוב אל ה', כמו שנאמר "יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישוב אל ה' וירחמנו". והמשל בזה - למי שאוחז השרץ ובא לטבול ולהטהר, כי יניח השרץ תחלה ואחרי כן יטבול ויטהר. וכל זמן שהשרץ בידו עוד טומאתו בו, ואין הטבילה מועילה. והנה עזיבת מחשבת החטא - היא השלכת השרץ, והחרטה מאשר חטא והוידוי והתפלה - במקום הטבילה..."

הנה שיטת הרב"י שם דב' סוגי חוטאים איכא ותשובתם שונה, יש מי שנכשל במקרה שלא עמד ביצרו, ועיקר תשובתו הוא החרטה ממעשיו וכאשר מתחרט באופן הראוי ושם יגון בלבו ממילא אם יפגשהו היצר בשנית יוכל לו, וזהו עזיבת החטא אצלו. אמנם מי שמתיצב בדרך לא טובה כלשון רב"י עליו נאמר שתשובתו היא שיעזוב ראשית את דרכו, ואח"כ ימשיך בעיקרי התשובה. וע"ז המשיך הרב"י ואמר משל למה הדבר דומה והביא הגמ' של טובל ושרץ בידו.

ונראה דשיטת הרב"י דעזיבת החטא כשלעצמה אין זה חלק ממצות התשובה דהרי תשובה לשיטת רב"י היא עשית מעשים שעל ידם מתכפר לו וניצל מעונש וא"כ עצם זה שלא עושה עבירה הוא תנאי פשוט וקודם לכך ולא חלק ממעשה הכפרה, דודאי מי שלא עזב חטאו לא שייך שינצל מעושי העבירה, אלא שעזיבה זו ב' אופנים יש בה כנ"ל.

וסברא זו למד הרב"י מסוגי' זו גופא שזו כוונת המימרא של ראדב"א לומר שיש מי ששקוע בחטא דאפילו עושה כל מעשי התשובה ומתחרט כדבעי הרי הוא טובל עם השרץ דהיינו יחד עם העבירה. ולשיטתו אתי שפיר מה החידוש של ראב"א והיינו שיש דבר שהוא קודם לכל דיני התשובה ודו"ק, ולכן גם הוסיף הרב"י מה שלא נזכר בגמ' דלאו דוקא וידוי הוא הטבילה אלא גם התפילה והחרטה והתפילה, נקט כאן בקצרה דברים הכוללים על עיקרי התשובה, וכוונתו בזה לומר שכל מי שעושה כל עיקרי התשובה בכל אופן כשעבירה בידו אין בידו כלום.

אמנם להרמב"ם הרי מעצם מעשה התשובה הוא הניתוק מהחטא וזה ה'חפצא' של מעשה התשובה, ולא מצאנו ברמב"ם שום חילוקים באיזה אופן נכשל בחטא אם הוא מקרה או מתיצב ע"ד לא טוב, והיינו משום שבכל חטא שלא יהיה מדיני התשובה שיסירו ממחשבתו, א"כ החידוש פה הוא שמעשה הוידוי ללא עזיבה הוא טובל ושרץ.

ויוצא בזה לענ"ד חדוש ונפק"מ גדולה, דכיון שלהרב"י כל הנידון של טובל ושרץ הוא דוקא במי שמתיצב ע"ד לא טוב, אם באמת נכשל במקרה והתודה והתחרט על חטאו אלא שלא הסירו ממחשבתו, אין בזה טובל ושרץ בידו משא"כ להרמב"ם. ודברים אלו הם בעז"ה סייעתא גדולה להבנתנו ריש הקונטרס.

וסיים הרמב"ם וכן הוא אומר 'מודה ועוזב ירוחם' ואגב דרכנו נתגלגלה לידינו מציאה נפלאה דהארכנו לעיל בפירוש ומקור המילה וידוי, וראיתי רבים וטובים כתבו אחת הנה ואחת הנה, וכגון שכתב אחד שהוא מלשון ודאי ועוד, והנה גילה כאן רבינו להדיא כמש"כ לעיל שוידוי הודאה היא, שנאמר מודה ועוזב היינו הודאת בע"ד ובר"ך רחמנא דסייען.

פרק יב

ביאור דרכי תשובה להיות השב צועק

ז"ל הרמב"ם הל' ד':

"מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים ועושה צדקה כפי כחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה..."

מקור דברי הרמב"ם הללו היא הגמ' ר"ה טז: וז"ל:

"ואמר רבי יצחק ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם אלו הן צדקה צעקה שינוי השם ושינוי מעשה צדקה דכתיב וצדקה תציל ממות צעקה דכתיב ויצעקו אל ה' בצר להם וממצקותיהם יוציאם שינוי השם דכתיב שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה וכתיב וברכתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן שינוי מעשה דכתיב וירא האלהים את מעשיהם וכתיב וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה..."

ביאור דברי הגמ' על פי פשוטם דאם נגזירה על אדם גזירה קשה יש דברים שיכולים לבטלה וכגון צדקה דע"י מה שמרבין בנתינת צדקה כמו שכתב הרמב"ם שנותן כפי כוחו יש בכח מצוה זו סגולה מיוחדת שיכולה לבטל גזירות, וכן הצעקה אינה סתם תפילה אלא תפילה בעצמה מיוחדת כאדם הצועק מבור תחתיות שיצילוהו, שמרגיש בפועל שכל חייו תלויים בצעקה זו, וכמו"כ אם מתפלל בדרגה כזו שמרגיש ממש בפועל שחייו תלויים בתפילה זו, הקב"ה שומע ומצילו וקורע גזר דינו, וכן ע"ד זה שינוי השם הנזכר שם ואין כאן מקום להסביר כל דברי הגמ'.

ביאור שייכות ד' דברים עם דרכי תשובה

וכל הרואה יתמה טובא מה מצא הרמב"ם בדברי גמ' זו ענין לדרכי התשובה, והרי אם הגדיר הרמב"ם שאלו דרכי תשובה, א"כ איירי הכא במי שקיים מצות תשובה כדינה התודה ועזב חטאו והעיד עליו יודע תעלומות, ומעתה ואילך בא לנהוג בדרכי תשובה א"כ מה ענין דברים אלו הנוגעים למי שחרב חדה מונחת על צואריו לדרכיו של בעל תשובה, וכי בשביל שיש בכוחה של צדקה לקרוע גזר דינו של אדם צריך בעל התשובה

לנהוג בה יותר מאחרים והרי נתקבלה תשובתו ואהוב הוא אצל המקום ומה ענין בדברים אלו.

וע"ד הפשט הרי כתב הרמב"ם להדיא דע"י שמשנה שמו ומעשיו מראה שאינו אותו האיש שעשה החטאים והעבירות וכן שינוי מקום הוא ענין גלות, ולכן בעל התשובה נוהג בדרכים אלו כדי להראות שהוא אינו אותו אדם שחטא, ואע"פ שודאי אמת דברים אלו אמנם עדין הרי הראה הרמב"ם להדיא שמקור דבריו הם הגמ' ר"ה ולכן גם כתב צעקה וצדקה וכאן ודאי קשה כנ"ל שהרי כבר עשה מעשה תשובה ומה לו עוד לצעוק לה' וכן זה ודאי טעמא בעי מה הקשר בין מקרעין גז"ד של אדם ובין דרכי תשובה.

ונראה דהנה יש להעיר בביאור מימרתו של ר' יצחק היאך היא נוגעת למעשה ומהיכן יודע אדם שגזר דין נחתם עליו כדי שישנה שמו ומעשיו, והרי אין לנו נביא כיונה שהודיע לאנשי לאנשי נינוה דגזר דין מוטל עליהם, והוא תמיהה גדולה. ואולי לכן למד משם הרמב"ם דההוראה המעשית מממרא זו הינם דרכי הנהגה לבעל תשובה, דאם חזינן שדברים אלו יש בכוחם לבטל דינו של אדם, א"כ בעל תשובה הגם שעשה תשובתו כהוגן, ונתקבלה תשובתו וכפרתו ונמחלו עוונתיו ראוי לו להחזיק ובהנהגות אלו ומדרכיו של בעל תשובה הם.

וביאור ענין זה הוא דיסוד דרכיו של בעל תשובה הוא שראוי לו לחוש שמא לא עשה התשובה כהוגן ואולי ושמא עדין בעל עוון הוא, וחשש זה מביאו לנהוג באותם דרכים שיש בכוחם מצד עצמם לבטל הגזירה, וחדש הרמב"ם שהנהגה זו מדרכי התשובה, ועומק הביאור בזה הוא דעד כמה שחושש אדם ונוהג בדרכים אלו הרי בזה גופא מראה כמה מתחרט הוא מעברותיו וניחם מדרכו, וטוב ונעים הוא לבעל תשובה לחיות באופן זה דהרי מחזק הוא את עזיבת החטא בה מחויב, ולכן הגדיר זאת רבינו מדרכי התשובה דהיינו שבזה מראה כמה מרוחק הוא מהחטא עד כדי שחושש שמא עדין לא מילא חובתו ולא חזר לדרכו הראשונה ולמד רבינו מדברי הגמ' שדברים אלו הם הקורעין גזר דינו של אדם וממילא הם הם דרכיו של בעל התשובה לפי ההבנה הנ"ל, כנ"ל בביאור הלכה זו.

מקור הפיטן דתשובה ותפלה מעבירין רוע הגזירה

ואגב שדברי גמ' זו במס' ר"ה פתוחים לפנינו, יש בנותן טעם להביא דברי המהרש"א שם בסוגי' דנקט דמקור הפיטן של 'נתנה תוקף' ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה היא גמ' זו דד' דברים מקרעין גז"ד של אדם, תשובה היינו שינוי מעשה שמשנה מעשיו לטובה תפלה היינו צעקה וצדקה כפשוטו, ומכיון שכן הק' המהרש"א מדוע השמיט הפיטן שינוי השם וכן שינוי מקום לדעת י"א שם שמועיל גם לקרוע הגזירה.

והנה עצם הנחתו של המהרש"א שמקור הפייטן היא הסוגי' התם ראיתי מי שעורר על זה באריכות, ויש קצת להעיר ראייה לדבריו וכבר רמז להערה זו השפ"א בסוגי' שם, דהפייטן נקט תפילה במקום צעקה, והרי צעקה היא תפלה בדרגה יותר חזקה כמש"כ לעיל שהיא הרגש ממש בפועל שכל חיותו והצלחתו תלויה בתפילה זו, ואיך הוריד הפייטן דרגת התפילה הנצרכת להעביר רוע הגזירה. גם קצת יש לעיין בזה שהגדיר הפייטן שינוי מעשה בתור תשובה, ולא מצאנו מי שכתב שתשובה היא שינוי מעשה אע"פ שודאי בעל התשובה משנה מעשיו, אבל להגדיר באופן זה עצם התשובה הוא קצת תימה.

ורבינו המהרש"א כתב דב' סוגי' גזירות משמים איכא, יש ונגזר עונש על אדם מחמת חטאות ועברות שבידו, ויש גזירה מן שמים שאינה תחת עונש אלא מטעמים אחרים כגון מה שלשרה לא היה ילדים שאין זה מחמת עונש אלא טעמים אחרים כמוסים עמו יתברך שעשה אמותינו עקרות.

והנה שינוי השם ומקום הם הדברים שסגולתם לשנות הגזירה שנגזרה משמים לא מחמת חטאות ועברות, ובזה לא איירי הפייטן הבא לעורר תשובה בימי הדין, אלא באותם גזירות שגרמו חטאינו, ונפסק על אדם מחמת שיצא חייב בדינו, וע"ז בא הפיטן ואמר שתשובה

ותפלה וצדקה מעבירין גזירות אלו עכת"ד המהרש"א.¹⁴

פרק י"ג

תשובה בעשי"ת יפה ביותר

"אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר דרשו ה' בהמצאו, במה דברים אמורים ביחיד אבל צבור כל זמן שעושים תשובה וצוהקין בלב שלם הם נענין שנאמר כה' אלהינו בכל קראנו אליו"

מקור דברי הרמב"ם היא הסוגי' ר"ה דף יח. ויש להעיר כאן ב' הערות דהנה הלומד הסוגי' דהתם כל הנידון שם הוא ביטול גזירות ועונשים היאך ומתי מועילה תפילה וצעקה לזה ומתי לא, ורבינו הרמב"ם כאן הוסיף מדיליה ענין התשובה מה שלא הוזכר שם בסוגי' כלל, ועוד ראיתי שהק' על הרמב"ם שהרי הרמב"ם פסק כדעת ר' יצחק שם בסוגי' שצעקה יפה לאדם תמיד ואיך הביא כאן שיש חילוק בין יחיד לרבים.

¹⁴. וראיתי מי שכתב דפיוט נתנה תוקף לא נכתב ע"י ר' אמן מנגנצא אלא ע"י הקלירי וא"כ יתכן שקדום הוא לבבלי ולכן אין הגמ' הנ"ל מקורו.

ועוד יש להבין גבי תשובה מה שיידך לומר שיש זמנים שיותר מתקבלת היא מאחרים והרי אדם מחויב בחזרה בתשובה מעיקר הדין וכל שעושה הל' תשובה כדינם, קיים מצות התשובה ומה שיידך לומר כאן שבין ראש השנה ויו"כ יפה היא ביותר.

אמנם ודאי הדברים פשוטים שהרי הגמ' למדה החילוק בין עשרת ימי תשובה לשאר הימים מהפסוק קראוהו בהיותו, והיינו שבימים אלו ה' קרוב לקראיו, ופירוש קירבה זו דמחמת מדת הרחמים השרויה בזמנים אלו, תפלתם ובקשתם של ישראל נשמעת יותר, ובכלל זה גם צעקתם.

והנה לגבי צעקה באמת ס"ל להרמב"ם שיפה בכל שעה, אמנם למדנו מכאן סגולתם של ימים אלו, ולכן למד משם הרמב"ם גבי תשובה שיפה היא יותר בימים אלו.

ובאור זה ע"פ משנת הרמב"ם כמו שהסברנו לעיל שעיקר התשובה, חזרה למצב של קודם החטא ולקרבת ה', וכל עניני הניתוק מעברו וההסרה של מעשיו הקודמים שדבר אליהם הרמב"ם לעיל הם כלים ודרגות עד כמה השיג האדם מדרגה זו שאבדה ממנו ע"י חטאו, וכיון שכן למד הרמב"ם שבהיות ה' קרוב, הרבה יותר קל לאדם לשוב ולקבל קרבת ה' שאבד ע"י חטאו וזה גוף מעשה התשובה, ומכאן שתשובה בימים אלו יפה ביותר והדברים פשוטים.

פרק י"ד

חוב תשובה וידי דיוה"כ

כתב הרמב"ם הל' ז' וז"ל:

"יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים, ומצות וידי יום הכפורים שיתחיל מערב היום קודם שיאכל שמא יחנק בסעודה קודם שיתודה, ואף על פי שהתודה קודם שיאכל חוזר ומתודה בלילי יום הכפורים ערבית וחוזר ומתודה בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילה, והיכן מתודה יחיד אחר תפלתו, ושליח צבור באמצע תפלתו בברכה רביעית"

מקור חובת התשובה של יום הכיפורים

הנה מצות יוה"כ שנאמרה להדיא בתורה היא וענינתם את נפשותיכם וכתבה התורה כביכול טעם וסיבה להנהגה זו והיא 'כי ביום הזה יכפר וכו' לטהר אתכם' דהיינו שהודיעה התורה שיום זה ניתן עבור כפרה וטהרה, וסתמה התורה טהרה זו האין תעשה..

והנה י"ל דק' זו עומדת מאחורי מחלוקת רבי וחכמים דהיינו שרבי למד הפסוק כפשוטו דביום הזה וכו' לפני ה' תטהרו, דעיצומו של יוה"כ מכפר וזוהי גופא כביכול הודעת התורה דע"י מה שיעבור עליו יוה"כ זוכה הוא לכפרה. אמנם דעת חכמים שתטהרו הוא כעין ציוי שצריכים לדאוג ישראל שכפרה זו תעשה, וזה ע"י שיעשו תשובה. והיינו שהודיעה התורה כביכול שהתוצאה מיוה"כ היא שתהא כפרה לישראל, וזאת ע"י שיחזרו בתשובה ויקבל ה' תשובתם.

וזהו פירוש מש"כ הרמב"ם שיוה"כ הוא זמן תשובה לכל והוא קץ מחילה, והיינו שכיון שהודיעה התורה שביום זה תהיה מחילה וסליחה, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה. והיינו שחובה זו היא פועל יוצא מהא דהכפרה של יוה"כ אינה נעשית לבד אלא צריכים ישראל לעשותה דהיינו ע"י מה שהם חוזרים בתשובה ומתודים כפי שנבאר להלן.

ובאמת שיש לתמוה טובא שכיון שכן איך סתם הרמב"ם ריש הלכות אלו שאין מצוה בעשית תשובה והרי כאן כתב להדיא שהכל חייבים לעשות תשובה, ואף אם נאמר במשך השנה דהיינו כשחטא אדם אין מוטל עליו, אבל סוף סוף בהגיע יוה"ה מחויב הוא לחזור בתשובה.

אמנם נראה דבאמת להרמב"ם מצות תשובה אינה מצוה בפני עצמה וכמו שהראנו לדעת לעיל דהיא משום הדין הכללי שאסור לעשות עבירות ולהתרחק מהם, וזה הענין נוגע למהלך הכללי של כל השנה, וכשיעשה אדם תשובה מחויב הוא בידיו כמכשיר של התשובה כמו שבארנו כל זה בארוכה לעיל.

אמנם כיון שציוותה התורה על סליחת וטהרת יוה"כ, וכאמור לדעת חכמים הוא ציווי שישאל יעשו כל שצריך כדי שתצא טהרה זו לפועל, א"כ י"ל שגדר החיוב הוא שמחויבים כל ישראל מדיני והלכות יוה"כ לעשות תשובה דרך ע"י כך יקבלו הטהרה והסליחה.

ובאופן אחר מצות התשובה של יוה"כ היא ה'מכשיר' של הסליחה והטהרה שיורדת לעולם ביוה"כ דרך ע"י זה יוכלו לזכות בה.

גדר חובת הוידוי של יום הכיפורים

ומכיון שכן חוזרים אנו על הראשונות מה שבארנו לעיל, דאפילו שחזר אדם בתשובה בכל אופן כתב הרמב"ם שמי שחייב להביא קרבן על חטאו או שמחויב בעונש צריך שיעשה תשובה ויתודה, והארכנו לעיל שדין וידוי זה אין זה הוידוי היסודי של תשובה, אלא שכל שזוכה לסליחה או לכפרה כדי שתחול בו זקוק הוא להתודות בנוסף לוידוי שעשה מחמת העבירה. וכן בשעיר המשתלח שהוא כפרה לכל ישראל כתב הרמב"ם שמתודה הכה"ג עליו וכו' והסברנו גדר וידוי זה שהוא משום הכפרה המיוחדת של שעיר המשתלח.

מח _____ פרקי תשובה

וכיון שכן הדרינן לדידן, דכיון שמחויבים הם ישראל לטהרת יוה"כ, ממילא מחויבים הם בתשובה ובידוי שיכשירו ויהיו ראויים לטהרה זו, והיא החובה הכללית המוטלת על כל ישראל לחזור בתשובה.

ואולי יש לומר שכיון שכן לא שייך למנות חיוב תשובה זו בתור מצוה בפני עצמה, דהרי הוא פועל יוצא מחיוב יוה"כ וכיון שמנה הרמב"ם מצוה להתענות ולדעת חכמים בכלל מצוה זו שיתעסקו בכפרת וטהרתם, באופן חיובי ולא שתבוא הכפרה מעצמה כדעת רבי, הרי פועל יוצא מזה הוא גם כל הנצרך להשגת הטהרה ובכלל זה התשובה.

ועולה לכל האמור לעיל שחובת הידוי שפסק הרמב"ם ביוה"כ הרי זה כחובת הידוי של קרבן ושעיר המשתלח, דכל שלב בסליחה ומחילה יש בו דין ידוי כמש"כ כל זה לעיל. וגם כאן גדר הידוי הוא על כפרת יוה"כ.

וחזינן דבידוי של תשובה המוזכר ריש הל' תשובה כתב הרמב"ם שמלבד שמזכיר חטאיו צריך גם שיתחרט ויקבל ע"ע שלא לעשות עוד, אמנם כאן בידוי של יוה"כ כתב הרמב"ם הידוי שנהגו בו אבל חטאנו וכו' דהיינו רק הזכרת החטאים, וכן בידוי של כה"ג על השעיר את כל עונות ישראל מצינו רק שהזכיר שחטאו ופשעו ולא הוסיף מענין עזיבת החטא, וחזינן דהוא דין אחר של ידוי ולדברינו א"ש שסוג אחר של ידוי הוא, והיינו שהסברנו לעיל דתפקיד הידוי להפוך את המודה לבעל חוב על ידי הודאתו, ולכן גבי תשובה שצריך להרגיש תוקף קלקולו צריך להזכיר בידוי גם החרטה, משא"כ בקבלת הכפרה והטהרה של יוה"כ צריך רק להזכיר בידוי עצם זה שמכיר שעשה עבירות שעליהם מקבל כפרה ודי בזה, שהרי לא בא כאן לחזור ולשוב ודו"ק בזה.

טעם ריבוי הידויים של יום הכיפורים

והנה הוסיף הרמב"ם וכתב שמצות הידוי שיתחיל מערב היום קודם שיאכל שמא יחנק בסעודה קודם שיתודה וחזור ומתודה עוד כמבואר ברמב"ם.

ויש להבין מה הצורך בריבוי ידויים זה וכן מדוע מתודה כבר קודם שיאכל.

והנה רבי ס"ל שעיצומו של יום מכפר, ובאורו דהכפרה והטהרה של יום הכפור הוא ע"י זה גופא מה שעובר עליו כל היום בדיני יו"כ דהיינו בתענית, וע"י זה מתכפר. ונראה שבעצם הגדרה זו שהכפרה היא ה'יום' של יום כפור דהיינו כל המעת לעת, בזה לא פליגי חכמים על רבי, אלא שס"ל שה'יום' מכפר כשבא יחד עמו תשובה וידוי, והיינו שכמו שלרבי התענית היא חלק מה'יום' כמו"כ לדידן התשובה והידוי הם חלק מה'יום' והדרינן שעיצומו של יום מכפר. וא"כ כמו שהידוי בקרבן נעשה על הקרבן וכן בשעיר המשתלח על השעיר, כן הידוי ביום הכפור הידוי נעשה על הכפרה של יוה"כ דהיינו על כל המעת

לעת של יו"כ וכיון שכן קבלו שצריך שלא יהיה רגע אחת מכל היו"כ שיהיה אדם שרוי ללא ידידי ותשובה. ולכן התודו מתחילה עד סופו¹⁵.

פירוש מחודש בהקדמת ידידי קודם הסעודה

ולפ"ז נלע"ד להסביר הסוגי' התמוהה של ידידי קודם שיאכל. דהנה בגמ' יומא איתא כך:

"תנו רבנן מצות ידידי ערב יום הכפורים עם חשכה אבל אמרו חכמים יתודה קודם שיאכל וישתה שמא תטרף דעתו בסעודה..."

וביאורו דמעיקר הדין הוידוי של יו"כ צריך להיות עם חשיכה, ונחלקו רבותינו הראשונים בפירוש ענין זה של חשיכה דרש"י פירש דהכונה אחר שקבל ע"ע יו"כ, אמנם הרמב"ן כתב שחובת הוידוי עוד קודם לכן לפני קבלת יוה"כ, ואנן נוהגין כוותיה דמתודין בתפלה זכה קודם קבלת הצום. ובאמת הק' הרמב"ן על הרמב"ם שפסק שמתודה ערבית כיון שעיקר המצוה קודם חשיכה, ואף שתקנו להתודות מנחה וחשו לתטרף, אמנם כשאפשר מדוע שלא יתודה קודם קבלת הצום.

ויש להבין מה ענין להתודות עוד קודם, וגם לרש"י מהי ההקפדה מיד להתודות עד כדי שדואגים שמא תטרף דעתו ומתודים קודם שיאכל.

ולענ"ד נראה לפי מה שכתבנו לעיל שחובת הוידוי היא על העיצומו של יום, א"כ עיקר חובת הוידוי היא שלא יהיה רגע אחד ביוה"כ ללא ידידי, ולכן ס"ל להרמב"ן שכבר קודם לכן עם חשיכה צריך להתודות כדי שמיד עם תחלת יוה"כ יהיה תחת ידידי וזה חלק מדיני הוידוי של יוה"כ שכל הכפרה של יוה"כ דהיינו כל המעת לעת תהיה בוידוי. ולהרמב"ם כיון שהתודה קודם והוא וידוי עבור היוה"כ הרי למעשה נכנס עליו יו"כ תחת וידוי ואין צורך לעשות ממש בפועל מעשה הוידוי עם חשיכה, ודו"ק.

וכיון שכן נלע"ד להסביר באופן אחר מה שאיתא בגמ' שנוהגים להתודות קודם האוכל שמא תטרף דעתו או שמא יחנק, והוא דבר תימה שאנו חוששים לכך ומחמת זה מקדימים הוידוי. אמנם להנ"ל נראה לבאר תקנת חז"ל שכיון שמן הסתם אוכל ממש סמוך לצום, ומאידך הרי אז חלה עליו חובת הוידוי כדי שלא יהיה רגע אחד ללא ידידי ביוה"כ לכן חשו חז"ל שמא תטרף דעתו, ואין הכוונה שימות אלא שע"י מה שיחליף קנה לוושט יחנק היינו שלא יוכל להתודות בזמן זה כיון שחנוק הוא, ואף שלא ימות אמנם הוידוי דקודם חשיכה הפסיד, ולכן תקנו לומר הוידוי קודם האכילה והיינו שמעת יכנס ליוה"כ תחת ידידי ולא יהיה רגע אחד ללא ידידי ודו"ק.

15. וזהו שנהגו ישראל בריבוי תפילות ביו"כ שהוא חלק ממצב התשובה שצריכים להיות שרוים בו כל יום הכיפורים.

תוספת א'

כיון שביאור חובת התשובה לדעת הרמב"ם יש בו משום חדוש וכן החילוק בין עצם התשובה ובין הכפרה כמ"ש בפנים לעיל, ראיתי להרחיב כאן מה שמשתדל אני לא לעשות בתוך הקונטרס.

הנה המבי"ט בבית אלוקים - שחלק מדבריו הובאו בפנים - דן בארוכה באותם שהם מעוכבים לעשות תשובה ותורף קושייתו שם מה החילוק בין מצוות התשובה לשאר מצוות התורה ולא שמענו מעולם שיש שהקב"ה מעכב אדם מלעשות מצוה, וכמובן כל רואה יראה שהדברים מיתלי תלי טובא בדברים שכתבנו בפנים, וע"ד זה דרך גם רבינו המבי"ט וכתב שם וז"ל:

"ונחזור לתחלת השאלה, בדברים המעכבים את התשובה אע"פ שאין מונעין אותה, ונאמר כי כבר נתבאר למעלה בפרקים הקודמים שמלת תשובה מורה על החרטה ועזיבת החטא עד אשר ישוב למדרגה שהיה בה קודם שחטא, וכפי גודל החטא וקטנו או רוב החטאים ומיעוטם יצטרך האדם לטרוח לשוב בתשובה עד ישוב למדרגה שהיה בה כנזכר.

ונמשל ענין זה למי שתעה מדרך הישר וסלף ארחות דרכו ונתרחק הרבה ועבר דרך בורות ושיחין וקוצים וברקנים, כי כשידע שהוא תועה בדרך וירצה לחזור לדרך הישר, יצטרך לחזור כל הדרך הארוך אשר דרך בה, וגם לטרוח לנצל עצמו ממוקשי הדרך עד אשר יחזור למקומו והוא הדרך הישר, יגע ורפה ידים, ואינו שוה למי שתעה מדרך הישר אע"פ שנתרחק והיה הדרך פנוי ממכשולות, או שהיו מכשולות בדרך ולא נתרחק, או שהיה הדרך פנוי וקרוב, כי כפי קרבת המקום ורחקו וכפי איכות הדרך יהיה הקלות או הקושי לשוב אל הדרך הישר,

כן הוא ענין התשובה כ"א לא חטא אלא חטא קל פעם אחת וחזר מיד אין שום טורח כלל בתשובה, כדמיון הדרך הפנוי וקרוב, ואם לא חזר מיד אע"פ שלא שנה בו יש בו איזה קושי יותר כמי שהאריך בדרך, ואם שנה ושלש בו או יותר, או שהיה מהעונות החמורים, או שחטא במיני עונות חמורים וכפל בהם והאריך במרדו, יהיה לו קושי בתכלית לשוב למדרגה הראשונה שהיה בה קודם שחטא, וזהו ענין עיכובי התשובה ונעילת דרכיה"

המשיל רבינו מצב התשובה למי שהלך בדרך וטעה סטה מדרכו ונתרחק ממטרתו, ועתה בא לחזור על עקבותיו כדי להגיע לדרך שהלך בה תחלה ולהגיע למקום שהיה נוסע אליו, וברור שכגודל הריחוק כן ארוכה הדרך עד שיחזור, וכן לפעמים לא רק נתרחק אלא שהלך בדרך חתמים ועכשיו יקשה עליו מאד עצם החזרה חוץ מהמרחק לחזור לדרך המלך ע"כ דברי המשל.

והנה משלו של רבינו מתוק מדבש, וכולל הרבה ביאורים בענין זה של התשובה, והרבה קושיים שנתקשו בדברי הרמב"ם יבוארו אל נכון לפי משל זה.

ראשית דבר מבינים אנו היטב חובת וענין התשובה להרמב"ם דהרי פשוט שמוטל על האדם לילך בדרכי התורה ולהגיע ע"י קיום תורה ומצוות לקרבת ה', וזהו כל התעסקות האדם בעוה"ז לילך בדרך האמת ולהגיע לתכלית הנרצה, וכן כתב הגר"א בביאור לספר יונה שהאנשים הם יורדי הים באניות¹⁶ דהיינו שהולכים הם בדרך כדי להגיע את תכליתם. ומכיון שכך כל מי שחטא הרי הוא כמי שטועה בדרכו ודבר ראשון יש לו לחזור ולמצוא דרכו הראשונה קודם שטעה. וזהו חיוב התשובה מדין התורה עצמה שכתבנו בפנים בשם רבותינו האו"ש והברכ"ש דודאי מחויב אדם לילך בדרך הישר ללא כל חיוב מיוחד שאחר החטא. ומובן גם שחיוב זה לא בהכרח שמביא לכפרה ולהינצל מעונשי העבירות דאפילו שהחליט אדם לחזור לדרך האמת וכבר פועל בכיון זה עדין יש מקום לחשבון ועונשים על כשלונו שכשל וגדרי תיקון וכפרה תלויים במדת הקלוקל של החטא כל אחד לפי ענינו.

ומעתה יש להבין ענין גדול שנתקשינו בו בפנים הקונטרס והוא חזר על עצמו כמה פעמים בדברי רבינו, דהנה מצאנו שיש חילוקים בבעלי תשובה דבריש פ"ב כתב הרמב"ם איזוהי תשובה גמורה וכו' ויש כאלה שחוזרים בתשובה ובעלי תשובה נקראים אלא שתשובתם אינה מעולה כגון מי שחזר בעת זקנותו וכתב שם הרמב"ם שאע"פ שאינה מעולה מעולה לו ובעל תשובה הוא וביותר שכתב הרמב"ם שאפילו עבר כל ימיו ועשה תשובה ביום המיתה ומת עונתיו נמחלים.

וכבר הערנו בפנים דמה שייך דרגות בענין זה של בעל תשובה דאחת היא האם קיים חובת התשובה או לא והיכן מצאנו דרגות של גמורה ואינה מעולה ואם באמת אינה מעולה היא מה שייך לקרותו בעל תשובה.

אמנם להנ"ל הדברים מובנים היטב שהרי מעשה התשובה הוא החיפוש והחזרה לדרך האמת שסטה ממנה, וא"כ כל שהחליט באמת בדעתו לחזור מדרכו הרעה והעמיד עצמו בכיון הנכון כבר בכלל בעל תשובה אע"פ שודאי עדין לא הגיע למצב הנקיות שהיה בו קודם שחטא, אמנם עצם התיצבותו לחזור כבר נחשב שהולך בדרך הנכונה, ובמשל הוא לזה שאחר שטעה עמד על טעותו ויודע הדרך הנכונה, אע"פ שעוד הרבה יש לו עד שיגיע להדרך שסטה ממנה בכל אופן כבר מוגדר הוא שהולך בדרך הנכונה ופשוט.

אמנם תשובה גמורה היא זו שכבר ממש הגיע לאותו מקום ממנו טעה והוא במצב של קרבת ה' כמו שהיה תחילה וזהו שכתב הרמב"ם שבא לידו דבר שעבר בו וכו' ופרש ולא עבר, דזהו מראה שעתה עומד ממש כאילו לא טעה כלל.

וזהו גם שהסביר שם המבי"ט אותם שיש בהם עיכוב תשובה כגון מחטיאי אחרים וכו' דכיון שקלוקלם רב הרי הדרך המוטלת עליהם עד שיחזרו לקודם החטא קשה היא מאד ולכן כתב הרמב"ם שאין מספיקים וכו' היינו שהוא קשה מאד להגיע למצב של תשובה אמיתית ודו"ק.

16. היינו שגוף האדם הוא האניה שאיתה עוברת הנשמה את הים שהוא העוה"ז ע"ש.



חלק ב'

בו 'בוארו

יסוד בחירה חפשית

וסתירת ידיעה ובחירה

פרק א'

ענין הרשות והבחירה

הקשר בין הלכות תשובה ליסוד הבחירה

ז"ל הרמב"ם ריש פ"ה מהלכות תשובה :

"רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו, הוא שכתוב בתורה הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, כלומר¹⁷ הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה הענין שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע וכיון שכן הוא פן ישלח ידו"

פירוש הפשוט דלאדם ניתנה הרשות דהיינו אפשרות גמורה להטות ולכוון מעשיו אל כל מה שיחפוץ ואין שום דבר מעכב בעדו והוא ענין הבחירה שניתנה באופן מוחלט לאדם, ובנושא זה מאריך הרמב"ם כל פרק זה והבא שאחריו, אלו דברים היה שייך לומר שיש להם השפעה על מעשיו של האדם, ומדוע אין דעות אלו נכונות. אמנם בראשית יש להבין מדוע בחר הרמב"ם לכתוב ענין הבחירה שהוא יסוד ועיקר בענין החיוב של עבודת השם בהלכות תשובה.

והנה הרמב"ם כתב תשובת שאלה זו בתוך דבריו להלן הל' ב' וז"ל :

"הוא שירמיהו אמר מפי עליון לא תצא הרעות והטוב, כלומר אין הבורא גוזר על האדם להיות טוב ולא להיות רע, וכיון שכן הוא נמצא זה החוטא הוא הפסיד את עצמו, ... הוא שכתוב אחריו מה יתאונן אדם חי וגו', וחזר ואמר הואיל ורשותנו בידינו ומדעתנו עשינו כל הרעות ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו שהרשות עתה בידינו הוא שכתוב אחריו נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה וגו'"

ביאור הדברים ע"ד פשט המילים הוא דכיון שהחטאים נעשו בבחירתנו לכן אנו אחראים לכן ומחויבים לחזור בתשובה. והנה נלע"ד דאין כוונת הרמב"ם כאן להסביר מדוע אדם יתן דין על מעשיו דזה ודאי לא שייך להל' תשובה, ויותר משמע שהרמב"ם בא ליתן טעם לעצם חובת התשובה, והיינו דבגלל שהאדם הוא בעל הרשות על מעשיו לכן צריך לחזור בתשובה. ופירוש הדברים שכיון שקלקול מעשיו נעשה בבחירתו ומדעתו לכן גם מועילה

17. עיין להלן אופן לימוד הרמב"ם פשט הפסוק ומקורו בתרגום אונקלוס.

התשובה לתקן מעשיו, ופירוש המילים ראוי לו שכתב הרמב"ם היינו שמועילה תשובתו, כיון שהוא הכניס עצמו למצב זה לכן גם יכול להוציא עצמו ממנו אמנם עדין צריך הסבר מהי ההדגשה המיוחדת על ענין התשובה.

ויש להטעים לפי מה שהארכנו לעייל חלק א' בשיטת הרמב"ם שעיקר התשובה הוא חזרה למצב שלפני החטא, וזהו עצם התשובה, וחובה זו אינה מצוה וחובה לעצמה אלא נובעת מעצם החובה הכללית שעל האדם לשמור תורה ומצוות, וכיון שכן היה הו"א לומר דאע"פ שעצם קיום המצוות חייב אדם לקיים גם אם לא נתברר יסוד הבחירה וכמו שיש האומרים שאין זה נוגע לן, אמנם החובה לחזור פירושה לתקן מה שעוות וע"ז ודאי יש התנצלות לאדם לומר שכיון שמראש מקדם כבר נקבע שימשך להיכן שימשך, א"כ אין ביכולתו להפוך ולתקן מעשיו ולחזור להיכן שלא יכול, וזהו שהאריך כאן הרמב"ם שהאדם הוא בעל הבחירה על מעשיו, וכיון שהאדם בבחירתו הביא עצמו למצב של החטא לכן ודאי גם שיש בכוחו להפוך מצב זה על פניו ולהחזיר עצמו לקדמותו.

ולמד רבינו דבר זה בפירוש הפסוקים בירמי' דכיון דמפי העליון לא תצא הרעות והטוב דהיינו שאין הוא כביכול קובע מצבו של האדם, לכן אפשר לתבוע את האדם ולומר לו מה יתאוונך אדם חי, והיינו דאם רע לו והוא נענש בודאי הוא גרם להעמיד עצמו בצד שאינו טוב, ולכן גם יענש על כך, אמנם מאידך כיון שרשות זו היא סיבת העונש, לכן יש בה גם תקוה דהיינו נחפשה דרכינו ונחקרה דמועילה התשובה היינו שיש ביכולתו לעזוב דרכינו הרעים ע"כ פירוש הרמב"ם בדברי הנביא ירמיהו.¹⁸

דעת הסוברים דהאדם משולל מבחירה חפשית

והנה המתבאר מתוך דברי הרמב"ם כאן וכן בפ"ח משמונה פרקים הוא דהרמב"ם בא לשלול דעות הסוברים דהאדם אינו בעל בחירה על מעשיו, וכי הכל ידוע וקבוע מראש. וכמה סברות קיימות דניתן לטעות מחמתן בטעות זו והרמב"ם מפרטן כאן ובהרחבת יתר בח' פרקים.

דעה אחת הם אותם שהרמב"ם מוצא לנכון לגנותם בכמה וכמה גינויים כל היכא שהוא מזכירם והן ההזויים הטפשים והגלמים¹⁹ הסוברים שמעשי האדם נקבעו עוד משעת לידתו

18. ועיין שם בפרש' דביאר הפסוקים בענין אחר לגמרי, ולשון הפסוק מפי עליון לא תצא וכו' הוא בלשון תמיה דהיינו וכי הרעות לא באו מאת ה' ודאי שכן ולכן צריך לחזור בתשובה ע"ש.

19. הרמב"ם כינה אומות העולם בשם טפשים, ובישראל אמר שרוב גלמים סוברים כן וע"ד הפשט כל האומות טפשים הם בענין זה, ובישראל רק רוב האנשים טועים בה, אלא שכנס הרמב"ם גלמים, ובאבות הסביר הרמב"ם שגולם הוא מי שיש בו דעת וחכמה אלא שאינם בשלמות והרי זה כגולם שכבר התחיל היוצר לעשות בו צורה וניכרת צורתו אלא שאינה שלמה, ויש להבין מדוע יחס הרמב"ם טעות זו לגלמים בישראל, ובאומות העולם לטפשים.

ותלוהו בכוכבים דהיינו מצב הכוכבים בזמן הלידה הוא קובע טבעו של כל נולד באותה שעה, והם הטפשים הוברי השמים.

דעה נוספת הם אלו הסוברים שגורל האדם תלוי בבורא יתברך עצמו שהוא קובע ואומר לאדם מה יעשה ואיך יראה בעוה"ז, אם יהיה צדיק או רשע וכבר נמצא מעין דברים אלו בחז"ל כפי שיבואר להלן, וכן גם כתב הרמב"ם עצמו להלן ה"ד וז"ל:

"ואל תתמה ותאמר היאך יהיה האדם עושה כל מה שיחפוץ ויהיו מעשיו מסורים לו וכי יעשה בעולם דבר שלא ברשות קונו ולא חפצו והכתוב אומר כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ"

באורו דכיון שכל מה שקורה תחת השמש הוא בידיעתו וברצונו של הבורא א"כ גם מעשי האדם בכלל זה ולא יתכן שיפעל האדם דבר שאין הקב"ה רוצה, וא"כ מוכח שכל מעשי האדם כבר רצם הבורא, ואינם פרי בחירתו. ע"כ ועיין להלן מה שנוסיף עוד בהסבר טענה זו.

המשותף לכל דעות הללו הוא, דמשבא האדם לעולם הזה אין בידו לשנות גורלו ויעוד מעשיו, אחר שכבר נקבע מה שנקבע, והוא בע"כ יהא או צדיק או רשע מכיון שלכך נוצר.

דעה נוספת היא קושית ה'שמה תאמר' שהאריך עליה הרמב"ם להלן, והיא הידועה בתור קושית ידיעה ובחירה, ותמציתה דכיון דודאי פשוט הוא שיודע הבורא כל דבר שיקרה עוד קודם שקרה, א"כ ידיעתו זו מכרחת האדם לבחור מה שכבר נודע מקדם, דאל"כ תהא ידיעת הבורא מכזבת ע"כ. והנה ביאור הקושיא והסובב אותה ידובר להלן בעתו ודברים אלו עמוקים מני ים וננסה לפשט הדברים דבר דבר בעתו עד כמה שנוכל ברצות ה' דרכינו. ונתחיל לפרש דברי רבינו דבר דבור על אופן לפי סדרם של דברים.

פרק ב'

הראיות לבחירה חפשית

ראיות הרמב"ם מפסוקים ליסוד בחירה חפשית

הנה הרמב"ם כתב שהרשות נתונה לאדם עצמו להטות עצמו לכל מה שירצה, וסיים הוא שכתוב בתורה הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ופירש הרמב"ם דהכוונה שהאדם יחיד בדבר זה מכל הבריאה דיש בו ידיעה עצמית לדעת מה טוב ורע [והיינו פירוש ממנו דהיינו שידעה זו נמצאת בו וממנו] ואין מי שיעכב על ידו וכו'. ובח' פרקים הוסיף הרמב"ם שפירוש זה בפסוק עולה מהתרגום וכוונתו לאונקלוס במקום שכתב וז"ל:

"ואמר יי אלהים הא אדם הוה יחידאי בעלמא מניה למדע טב וביש וכען דלמא יושיט ידיה

ויסב אף מאילן חייא ויכול ויחי לעלם

ובאורו דהמילה 'ממנו' קאי על סוף הפסוק והכוונה דממנו לדעת טוב ורע דהיינו מעצמו, ופירש הרמב"ם שהוא בעל הרשות והבחירה להטות עצמו לכל שירצה ע"כ.

ועולה לפי זה דיסוד זה דהרשות נתונה לכל אדם כתוב מפורש הוא בתורה יוצא מפיו של הקב"ה שהאדם מיוחד הוא בענין זה שבעל בחירה חופשית לעשות כל שבדעתו.

והנה מלבד שזכינו לפירוש מחודש בפסוק [שלא ע"ד הפשט] דעיקר אמירת הקב"ה מתיחסת להא דהוא מיוחד שאין דומה לו, ושממנו ידיעת טוב ורע כמבואר, אמנם יש בכאן הערה גדולה לענ"ד. דהנה המדייק לשון הרמב"ם יראה דב' דברים הדגיש הרמב"ם בדבר יחודו של האדם א. ידיעת טוב ורע היא ממנו וב. שיכול לעשות כל מה שחפץ. ויש להבין דהרי עיקר טענת הקב"ה כביכול היא דהאדם הוא בעל בחירה כמבואר וא"כ מהו ענין זה שידעת טוב ורע ממנו.

הערה באופן אפשרות הבחירה

וחזינן מכאן דבר עמוק בעיקר מציאות הבחירה שיש באדם, והיא דכל האפשרות לבחור היא משום שההבחנה מהו טוב ומהו רע בא מהאדם בעצמו ולו ניתן השכל לראות בכל דבר כל צידיו ולבחון ולהחליט מהו צד הטוב ומהו שלהיפך, ורק משום זה יכול אדם לקבל אפשרות בחירה שלימה, דלו יצויר שהיתה קביעת הטוב ורע עומדת ברורה מאליה לא היה מקום לאדם לבחור להדיא לעשות מעשה שאינו טוב, ורק משום שהוא נתון בדעתו והרי הוא יכול לבחור במה שלדעתו הוא טוב אע"פ שאינו כן, פוק חזי דכל בני אדם מונח בדעתם שדרכם טובה ושכן הוא האמת וכל זה משום שהגדרת הטוב ורע נמצאת בדעתו של אדם כנ"ל, [ואיני מדבר בכאן ברע שהוא מחמת תאוות האדם שבזה יכול אדם ליכנע ליצר אע"פ שידוע שרעים מעשיו, אמנם גם בזה שייכים הדברים דלעיל משום שההחלטה על אופן ההתמודדות עם היצר היא גם ענין שבבחירה, וגם בזה כל אדם בוחר לפי דעתו האם לילחם או ליכנע ודי בזה]

שיטות הסוברים דה' גוזר על האדם מתחלת בריתו ודחיתם

והוסיף עוד וכתב הרמב"ם בהלכ' בו וז"ל:

"אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי האומות ורוב גולמי בני ישראל שהקב"ה גוזר על האדם מתחלת ברייתו להיות צדיק או רשע, אין הדבר כן אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם או חכם או סכל או רחמן או אכזרי או כילי או שוע וכן שאר כל הדעות, ואין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו ולא מי שמושכו לאחד משני הדרכים אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאי זו דרך שירצה"

יש הסוברים שהקב"ה גוזר על האדם להיות צדיק או רשע מתחלת ברייתו, ומסתמא דעתם דכיון שהאדם נברא הוא כשאר הנבראים א"כ כמו שכל דבר ודבר בבריאה אינו נברא סתם ולחנם אלא יש לו תפקיד ופשוט שאין לתלות בבורא יתברך עשיית דברים ללא תכלית, ה"ה גם האדם באשר נברא הוא ודאי מיעדו הקב"ה לתפקיד מסוים וא"כ בכלל יעוד זה צדיק יהא או רשע, ומכיון שנברא אדם כדי להיות צדיק או רשע, כבר אזלא ממנו האפשרות והרשות להטות עצמו למה שירצה. ואולי בכלל דבריהם גם קושית 'אל תתמה' שכתב הרמב"ם בהמשך, דא"א לאדם לעשות איזה מעשה ללא רצון ה', ויהיה מה שיהיה, דעתם דהקב"ה ששלח האדם לעוה"ז כבר קבע יעודו ואופיו, וממילא גם אפשרות בחירתו בטלה, ע"כ דעת טפשי האומות ורב גולמי ישראל. ודעה זו דחה הרמב"ם וכתב:

'הוא שירמיהו אומר מפי עליון לא תצא הרעות והטוב'

ופירש הרמב"ם שאין הבורא גוזר על האדם להיות טוב או רע, ומה שהכריחו לפרש כן הפסוק הוא ההמשך שכתוב מה יתאונן גבר חי על חטאיו, ולמד רבינו דמשום זה שמפי העליון לא תצא לכן אין לאדם להתלונן והיינו משום שהוא בחר בדרך שבחר וכו'. וא"כ פסוק מפורש הוא שבחירת האדם להיות טוב או רע אינה מפי עליון, ועיין לעיל הע' 2 שהבאנו דרש"י למד הפסוק באופן אחר.

וכתב הרמב"ם בהל"ג וז"ל:

"ודבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה שנאמר ראה נתתי לפניך היום את החיים, וכתוב ראה אנכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה כלומר שהרשות בידכם וכל שיחפץ האדם לעשות ממעשה בני האדם עושה בין טובים בין רעים..."

ביאור דברי הרמב"ם ע"ד הפשט, דאמר הקב"ה לבני ישראל ראו שאני נותן לפניכם היום דרך שיש בה חיים ודרך שיש בה ההיפך, והיינו שיש בידכם הרשות לעשות כל שתחפצו, וממילא הקב"ה נותן לפניכם ברכה וקללה דהיינו השכר למי שהולך בדרך החיים והקללה למי שהולך בהיפך. ודבר זה עיקר גדול ועמוד התורה והמצוות. עכת"ד.

פרק ג'

ביאור הראיות מפסוקים

מדוע צריך הרמב"ם ג' פסוקים ראיה לדבריו

והנה דברי הרמב"ם טעונים ביאור דלכאורה אחר שהקדים ריש הפרק שפסוק מפורש הוא בתורה דהאדם היה כאחד ממנו, ופירושו שהוא יחיד בכל הבריאה שעושה מה שלבו

חפץ, א"כ כל יתר הפסוקים מיותרים, ומה הוסיף עוד הרמב"ם בזה שהביא הפסוק באיכה דמפי עליון לא תצא וכו' והרי כבר למדנו שהאדם בעל בחירה, וכן מה שסיים הרמב"ם הפסוק בתורה ראה אנכי נותן לפניכם היום דגם זה חזרה על מה שכבר נכתב ונלמד ואם למדנו משם ראייה דהקב"ה נותן החיים והמות דהיינו השכר והעונש, לפני בני ישראל א"כ לשם מה הביא הרמב"ם הפסוק מפי עליון לא תצא וכו'.

ואולי יש להסביר דברי הרמב"ם כדלהלן. דהנה סדר הדברים ברמב"ם בקצרה למעיין הוא, דתחלה הביא הפסוק דהאדם היה כאחד ממנו, ואח"כ הוסיף דאל יעבור במחשבתך דבריהם של טפשי העולם שהקב"ה גוזר... אלא כל אחד יכול להיות כמשה רבינו או להיפך ואין מי שמשכו לאחד משני הדרכים, וע"ז הביא הפסוק מפי עליון לא תצא הרעות והטוב, וסיים הרמב"ם דהוא עמוד התורה והמצוות שנאמר ראה אנכי נותן לפניכם היום וכו'.

ונראה דטפשי העולם וחבורתם טענו דאע"פ שודאי יודע האדם ומבחין בין טוב ורע כמו שאמר הקב"ה, אמנם כבר נקבע יעודו של האדם באיזה דרך משתי הדרכים יצעד, והיינו דיחודו של האדם משאר בעלי החיים הוא שיוודע הוא ומבחין בין טוב ורע, לאפוקי בעלי חיים שאין להם שום ידיעה בענין זה וכל מעשיהם לפי טבעם ולא שייך לייחס להם לא מעשה טוב ולא רע, אמנם אין זה מכריח שהוא גם הבעלים על הטוב והרע, ואולי הקב"ה מסיבות נעלמות גוזר על בני האדם באיזה אופן יתפקדו בעוה"ז, וזהו שנקט הרמב"ם בדבריהם שאין מי שמשכו לאחד משני הדרכים דהיינו שטענו הדרכים קיימות אלא שנמשך לאחד מהם. וע"ז הביא הרמב"ם הפסוק מפי עליון לא תצא הרעות והטוב דלהדיא שאין כאן שום גזירה מלפניו [לפירוש הרמב"ם בפסוק זה] לאיזה דרך יפנה האדם.

וסיים הרמב"ם דהוא שורש ויסוד לכל חובת קיום התורה והמצוות והיינו דהבחירה היא ורק היא הסיבה לשכר ועונש שיש בעולם וע"ז הביא הפסוק אנכי נותן לפניכם ברכה וקללה דהיינו דבדרך הטוב יש ברכה שהוא החיים והטוב ובדרך הרע יש קללה דהיינו המות והרע, ודו"ק.

ועולה מכל האמור עד עתה דהקב"ה ברא אדם מיוחד בעל ידיעת טוב ורע והעמידו בעוה"ז באופן שאין בו שום קביעה קדומה אם טוב הוא אם רע והרשות בידו לעשות כל העולה בדעתו מהיות צדיק כמשה רבינו עד להרשיע כירבעם, ומציאות זו היא עמוד המצוות עליה אמר הקב"ה לישראל נתתי לפניכם היום החיים והמות דהיינו ממש נתתי באופן גמור שאתם הבעלים על גורלכם אם ברכה אם קללה ע"כ.

ראיה מסברא ליסוד בחירה חפשית

ולא נסתפק רבינו במה שכתב עד הכא להעמיד יסוד התורה והמצוה כנ"ל אלא הוסיף וכתב וז"ל:

"אילו האל היה גוזר על האדם להיות צדיק או רשע או אילו היה שם דבר שמושך את האדם בעיקר תולדתו לדרך מן הדרכים או למדע מן המדעות או לדעה מן הדעות או למעשה מן המעשים כמו שבודים מלבם הטפשים הוברי שמים היאך היה מצוה לנו על ידי הנביאים עשה כך ואל תעשה כך הטיבו דרכיכם ואל תלכו אחרי רשעכם והוא מתחלת ברייתו כבר נגזר עליו או תולדתו תמשוך אותו לדבר שאי אפשר לזוז ממנו, ומה מקום היה לכל התורה כולה ובאי זה דין ואיזה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק, השופט כל הארץ לא יעשה משפט..."

הוכיח רבינו מסברא דא"א לומר כן שיהיה לאדם איזה דבר קדום המשפיע וקובע את דרכו, דא"כ כל חובת קיום המצוות והמניעה מעבירות אין לה מקום וכלשון רבינו באי זה דין ומשפט נפרע מן הרשע וכו' ולא היה מקום לכל התורה עכת"ד.

וחזינן דאע"פ שהאריך הרמב"ם להביא ראיות מפסוקים על יסוד הנ"ל בכל אופן סיים שכן הוא בסברא, והאריך בה טובא דלא מסתבר שיהיה איזה דבר כל שהוא שיש בו חלק בקביעת מעשיו של האדם.

ובאמת אין מקום להקשות על הרמב"ם מדוע הוצרך להביא סברא למה שכבר הוכח מפסוקים מפורשים באשר לענ"ד כוונת הרמב"ם בדבריו כאן למה שכתב בח' פרקים וז"ל:

"אבל אתה דע, כי דבר מוסכם עליו מתורתנו ומפילוסופית יון, כמו שאימתוהו טענות האמת, שמעשי האדם כולם מסורים אליו, אין כופה עליו בהם, ולא מושך לו מבחוץ בשום פנים, שיטחו אל מעלה או פחיתות"

והיינו שיסוד זה מוסכם מן התורה ולהבדיל גם על דרך החקירה וכנראה כוונתו למה שכתב כאן שאם לא זה לא היה שייך כלל ענין שכר ועונש.

ואולי אפשר עוד להוסיף דכאן כלל הרמב"ם בדבריו גם דעת מי שסובר שאדם נמשך אחר עיקר תולדתו לדרך מן הדרכים, והיינו שיש הסוברים דמשעת לידתו הוקבע האדם לדרך מסוימת מחמת הכוכבים והמזלות או ענין אחר, והיה מקום לומר שלדעה זו אין סתירה מכל הפסוקים שהובאו לעיל, שהרי ודאי שאנשים נולדים בתכונות שונות ובמצבים שונים ולא נסתר ענין הבחירה מחמת זה וא"כ גם אם נולד אדם בטבע שיהיה צדיק או רשע, אין בזה סתירה להפסוק מפי עליון לא תצא הרעות והטוב דאין זה מפי עליון, אלא ע"פ ענינים שטבע הקב"ה בטבע הבריאה, [עיי' להלן שמוכח כן בשיטת התוס' וכתבנו שם קצת הסבר לזה] ולזה כתב הרמב"ם שא"א לאמרו דא"כ לא שייך ענין שכר ועונש כלל ולא היה שייך שיצוה הקב"ה איזה ציוי שהוא אם האדם מחמת איזה סיבה היה מוכרח לעשיתו או לאי עשיתו והשופט כל הארץ לא יעשה משפט ומוכח ודאי שגם זה אינו ואין באדם שום דבר המכריחו או מושכו לדרך מן הדרכים.

שיטת התוס' בביאור הכל ביד"ש חוץ מיר"ש

אחר כתבי זאת ראיתי שסברא זו אינה רק בגדר הו"א אלא שיש לה מקום באמת על פי דברי התוס' נדה טז:, שהק' שם ד"ה 'הכל' על המימרא דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים דהרי חזקיה ראה שיהיו לו בנים דלא מעלי אלמא דנגזר עוד קודם הלידה שלא יהיו יראי שמים ותי שם התוס' כמה תי' ובחד מהם כתב וז"ל:

"ועוד²⁰ דהרבה דברים תלוי במזל כדאמר בשילהי שבת (דף קנו.) מאן דאיתיליד בצדק יהא צדקן במצוות דאיתיליד בשבת מתקרי קדישא..."

וחזינן דכיון שנולד במזל מסוים יתכן דמחמת מזלו זה יהיה לא ירא שמים דהרבה תלוי במזל. עכ"ד התוס'.

והנה התוס' בכל דבריהם לא התייחסו כלל לנידון של בחירה אלא שהק' דכתוב דעניני ירא"ש לא נקבעים למעלה וזה סותר למה שנקבע על בניו של חזקיה²¹, וע"ז תי' התוס' דאה"נ אין זה נקבע למעלה אמנם יש מערכת נוספת דגם היא קובעת אופים של הנבראים והיא המזלות ובוזה שייך גם עניני יר"ש, ובהמשך דברי התוס' כתבו שם דהקב"ה לא רוצה לשנות המזלות.

ומעתה יש להק' דאפילו נימא כדברי התוס' דאין זה סותר המימרא דהכל בידי שמים, אמנם להיכן אזלא הבחירה הנתונה ביד כל אדם עליה כתב הרמב"ם דהוא עמוד התורה והמצוות, והרי הרמב"ם להדיא התייחס גם לדעה שהמזלות קובעות וגם עליה גתב שהיא סותרת הסברא וכל יסוד הבחירה בעולם.

ולכאורה מוכח בדעת התוס' דכמו שאין סתירה לדין של הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ה"ה גם שאין סתירה ליסוד הבחירה והחילוק הוא כנ"ל שדברים התלויים במזל הם שייכים כביכול למהלך של הטבע וכמו שנולד אדם בטבעים שונים או במצבים שונים ואין אנו שואלים מדוע זה זכה והשני לא, ה"ה גם כשנולד במזל של רשע אע"פ שבאמת אין לו בחירה אמנם כיון ששלילת בחירה זו ע"ד הטבע נעשית אין בזה קושיא. משל למה הדבר דומה למי שנולד ללא דעת דודאי לא יבוא השואל ויקשה הרי אין לו בחירה, והגם

20. ואגב דבא לידן יש להעיר דהתוס' בתי' הא' שם תי' דהראהו מה שעתידי להיות, והנה לכאורה אם היה כאן מראה של מה שעתידי להיות איך סבר חזקיה דע"י מה שימנע מלישא אשה לא יהיו לו בנים רשעים הרי ראה שבאמת כן יהיו ובודאי לא יוכל לשנות כלום, אמנם אם ידיעתו בדבר בניו הרשעים היתה ע"ד שיוולדו במזל או אופן אחר שתי' האחרונים מובן שחשב דאם לא ישא אשה לא תהיה מציאות כזו בעולם ודו"ק.

21. אמנם במאמר הכל צפוי שכתב רבינו האו"ש כתב שם ריש הדברים ששיטת התוס' כדעת הראשונים שהקב"ה כביכול לא מסתכל במעשה האדם לעתיד וכמו שלא מתעסק במעוף הזבוב וכתב שזה נכלל במה שכתבו התוס' דלא רוצה לשנות המזלות עכ"ד

מה נקבע בשעת לידתו של אדם _____ סג

שיש לנו תמיהה מדוע עשה ה' ככה ואנו משאירים הדברים בכבשוננו של עולם אמנם לא מפני זה נסתרה כאן עמוד התורה שהוא בחירה ודו"ק.

אח"כ ראיתי בספר בארי בשדה להגאון ר"י כהן זצ"ל על הל' תשובה שכתב אפשרות להסביר דכונת התוס' דאם נולד במזל הכוונה שיש בו תכונות אלו שיביאוהו להיות רשע אבל לא באמת שיהיה רשע, ויכול ע"י בחירתו לשנות זאת ואע"פ כן לא רצה חזקיה בבנים כאלו משום שחשש שלא תגבר אצלם הבחירה על תכונותיהם.

אמנם שיטת הרמב"ם היא כנ"ל דגם קביעה ע"פ מזלות יש בזה סתירה לבחירה ואין אדם מושפע ומוכרח כלל ע"י מזל או דבר אחר. ואם ישאל השואל והרי ודאי חזינן בעינינו מי שנטיית מזגו טובה ונמשך לטוב וכן להיפך ואיך זה מתישב עם דברי הרמב"ם הנה תשובת דבר זה תבואר בעז"ה בהמשך הדברים להלן ע"ש.

פרק ד'

מה נקבע בשעת לידתו של אדם

קושית הגה"מ על הרמב"ם

כתב הרמב"ם הל' ב' וז"ל:

"כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם או חכם או א סכל או רחמן או אכזרי או כילי או שוע וכן שאר כל הדעות, ואין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו ולא מי שמושכו לאחד משני הדרכים..."

והיינו שכל אלו הדברים הם בכלל הרשות והבחירה הנתונים בידי כל אדם, והק' על דברים אלו בהגהות מימוניות - הביאם גם בכסף משנה – וז"ל:

"תימה דבפירוש אמר פ' כל היד שמלאך הממונה על ההריון לילה שמו נוטל את הטיפה כו' עד גבור או חלש או טפש או חכם כו' הרי בפירוש משמע שגם דבר זה בידי שמים. ואולי יש חלוק בין סכל לטיפש. ומה שכתב חכם או כסיל שמא יש לומר לענין יראת שמים ובמגדל אינזי"ג שהי"ם תירץ לי מורי רבינו דפירוש לאחוז בחכמה או בסכלות ומה שבפ' כל היד היינו לעשות לו לב חכם או טפש"

ביאור קושיתו דדברים אלו סותרים גמ' מפורשת דבשעת ההריון נוטל המלאך הממונה על ההריון הטיפה ומעמידה לפני הקב"ה ואומר לו טפה זו מה תהא עליה גבור או חלש טפש או חכם וכו' וא"כ איך כתב הרמב"ם דהרשות לכל אדם להיות חכם או סכל, והרי מדות אלו כבר קבעם הקב"ה בשעת ההריון ואמר שיהא טפש או חכם ע"כ קו' הגה"מ.

ודעת לנבון דאין כוונת הג' מימוניות לפרוך יסודו של הרמב"ם שהרשות ניתנה לכל אדם להטות עצמו לכל מה שירצה, דהרי שם בגמ' גופא המשיכה הגמ' ואמרה דאין המלאך שואל מהקב"ה אם יהיה צדיק או רשע משום ר' חנינא דא"ר חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. ומימרא זו שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים מישך שייכא עם יסודו של הרמב"ם דהרשות נתונה לכל אדם, ואע"פ שלא הביאה כאן אמנם כתבה הרמב"ם בפרק ח' משמונה פרקים וז"ל:

"אבל מה שנמצא לחכמים עליהם השלום והוא אמרם 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' היא גם כן אמת ונוטה לצד מה שזכרנו..."

וא"כ חזינן מתוך דברי הגמ' גופא דשאלת המלאך חכם או טפש אין בה סתירה ליסוד הבחירה בכל עניני יראת שמים, וא"כ ודאי אין כוונת הגמ' מימוניות לפרוך יסודו של הרמב"ם אמנם נתקשו שכלל הרמב"ם בדבריו הרשות ביד כל אדם להיות חכם או סכל, ואילו בגמ' שם משמע שדבר זה בכלל הדברים שכבר נקבעו בשעת לידתו ואין זה חלק מבחירתו.

וע"ז ענה בהג' שם שיש לחלק בין סכל לטפש, והיינו דסכל הוא זה שמתנהג בדרך לא טובה מחמת חוסר דעת, והיינו טפשות בכל הנוגע לידיעת האמת מהו המעשה אשר יעשה וזה שלא יעשה והוא בעל תואר סכל, דהיינו רשע בעניני יר"ש מחמת חוסר דעת. משא"כ טפש אין חסר דעתו מביאו לידי מעשים רעים אלא רק שעושה מעשים טפשים סתם ע"כ ביאור תי' הא' של הגמ' מ, ולכן לא נקבע על האדם מראש אם יהיה סכל באשר הוא שייך לענין יראת שמים, אמנם טפש נקבע ונקבע דאין זה שייך לעניני יראת שמים אלא למקרה מן המקרים הקורים לאדם שודאי הכל בידי שמים.

ובאמת שלפי זה חזינן כאן חרוש גדול דהרי ידוע מה שכתב המסילת ישרים על הפסוק 'הן יראת ה' היא חכמה' דא"א להגיע ליראת שמים מבלי חכמה וכמו שהאריך שם בפרק א' דשום דבר אחר לא קרוי חכמה מלבד יראת שמים. והנה לפי הנ"ל יראה שיכול אדם להיות טפש שכן נגזר עליו קודם ההריון, ומאידך להיות חכם בעניני יר"ש והוא דבר פלא.

דברי הרמב"ם בח' פרקים לגבי תכונות האדם

אמנם כדי להבין יותר תי' זה וכן התי' הב' שכתב שם ובמה נחלקו יש להוסיף עוד הקדמה אחת ממה שכתב הרמב"ם בשמונה פרקים ומשום מה נעלם מעיני כמה עוסקים בדברים אלו. וז"ל הרמב"ם ריש הפרק השמיני:

"לא יתכן שיהיה האדם בטבע, מתחילת ברייתו, בעל מעלה, ולא בעל חסרון, כמו שלא יתכן שיהיה האדם בטבע בעל מלאכה מן המלאכות המעשיות. אבל יתכן שיהיה בטבע מוכן אל מעלה או אל פחיתות, בשיהיו פעולות זו קלות עליו מפעולות זולתה. משל זה,

שיהיה אדם שמזגו נוטה אל היובש... הנה זה יקלו עליו הזכירה והבנת העניינים יותר מאשר על איש בעל ליחה לבנה, רב הליחות במח. אבל אם יונח אותו המוכן במזגו אל זאת המעלה, מבלי לימוד כלל, ומבלי שיעוררו בו כח - הרי הוא ישאר סכל בלא ספק. וכן אם ילמדו ויבוננו את זה עב הטבע, רב הליחות - הרי הוא ידע ויבין, אבל בקושי וביגיעה. ועל זה האופן בעצמו יהיה איש שמזג לבו יותר חם מן הראוי מעט, ויהיה גיבור, רצוני לומר: מוכן אל הגבורה, ואם ילומד הגבורה יהיה גיבור בקלות; ואחר מזג לבו יותר קר מן הראוי, והוא מוכן אל רוח הלבב והפחד, ואם ילומד ויורגל לזה יקבלו בקלות, ואם תכוון בו הגבורה - בקושי יהיה גיבור, אבל יהיה אם יורגל בלא ספק"

ביאור דבריו הקדושים דבתחילת הפרק העמיד בהרחבה גדולה יסוד זה שהרשות נתונה לכל לעשות כל אשר בחפצם, ואין שום דבר מכריח או מושך אדם לאיזה צד שלא ברצונו, והיה קשה להרמב"ם מה שלכאורה נראה לנגד עינינו שאנשים נבראו בטבעים שונים וחלקם מקשה עליהם טבעם לבחור בדרך טובה ולאחרים יש תכונות מצוינות המיקלות עליהם לעשות טוב וא"כ מהו שכתב הרמב"ם שאין מכריח או מושך שום דבר את האדם והרי ודאי דעות שונות חזינן וממילא גם נטיות ומשיכות לכיוונים שונים. וכן ידוע ומפורסם מהרבה גדולי ישראל דמשחר ילדותם נמשכו לבית המדרש וניחונו בכשרון רב ובמזגים נוחים לעבודת ה' ואכן גדלו ועשו פרי, והרמב"ם הסביר שוני טבעים אלו בשינוי הלחיות במח בני האדם, ויהיה איך שיהיה סיבת שינויים, הקושיא במקומה עומדת בחירה לדעת הרמב"ם היכן היא.

וענה ע"ז הרמב"ם דודאי בתכונות כל אדם ואדם יש שוני, ויש בב' כח' של אדם לעשות מעשה מסוים יותר בקל מאשר השני, אמנם אין זה סותר את הרשות הנתונה לכל אדם, דאע"פ שקל לו יותר אמנם כל עוד לא למד או השתמש בתכונתו בפועל אין כאן כלום ובעל הכשרון הגדול ביותר כל עוד לא למד לטפח נחשב והבחירה לממש בפועל את תכונותיו נתונה לבחירתו של האדם ושם הוא קובע לעצמו, וכן להיפך אף שיש אדם שמזגו רע וקשה אמנם כל עוד שנשאר דבר זה בכח אין בו שום רע, ואף לאדם זה הרשות נתונה להיות כמשה רבינו אע"פ שודאי לפי מזגו יותר קשה לו מאשר לחברו. ע"כ ביאור דבריו.

והעולה דאע"פ שודאי חלוקים אנשים בתכונותיהם אמנם אין זה סותר האפשרות העומדת בפני כל אדם, [ומה שיותר קל לאחד וקשה לשני אין זה מסוגין לדעת על מה ולמה, אמנם זו בלבד ידענו מה שהשריש הרמב"ם שבידי כל אחד להיות צדיק כמשה רבינו ורשע כירבעם] ועתה נחזור לדברי הגה"מ.

הנה פשטות הגמ' בנדה דמעמיד המלאך הטפה לפני הקב"ה הכוונה דשואל מה יהא בגורלו דהיינו איך יהיה, וא"כ אם בכלל שאלות המלאך חכם או טפש הרי כבר נקבע דאדם זה יתנהג בטפשות, והרי זה סותר דברי הרמב"ם שכל אדם יש האפשרות להיות סכל וכו', וע"ז ענה בתי' הא' דאה"נ נקבע שיתנהג בטפשות אמנם סכלות היא ההנהגה

של חוסר חכמה הנוגעת ליראת שמים ואי קיום מצוות ולזה באמת לא נקבע, אמנם אפשר לפרש קושית המלאך באופן אחר ולא תיקשי מידי והוא תי' הב' של הגה"מ וז"ל:

"ובמגדל אינזיגשהי"ם תירץ לי מורי רבינו דפירוש לאחוז בחכמה או בסכלות ומה שבפ' כל היד היינו לעשות לו לב חכם או טפש"

תירץ המהר"ם מרוטנבורק במגדל תי' להרא"ש דבאמת כל הסוגי' שם איירי לא בהנהגת האדם בפועל אלא בתכונות נפשו, וכמו שבאמת כתב הרמב"ם לעייל שזה כבר קבוע, אמנם עדין אין בכל זה הכרעה איך יתנהג בפועל דאע"פ שתכונתו להיות טפש יכול להתאמץ ולהתחכם בקיום המצוות כדברי הרמב"ם שם בח' פרקים.

אמנם פירוש זה בדברי הגמ' יש בו קושי משום דפשטות דברי הגמ' שם משמע שמדבר על ההנהגה בפועל ולא על תכונת האדם שהרי הגמ' הק' מדוע לא אומר המלאך לקב"ה צדיק יהא או רשע, ותי' דהכל בידי שמים וכו' ומוכח ששאלות המלאך נוגעות מה יהיה בפועל ולכן השמיט קו' צדיק ורשע ודו"ק.

ביאור דברי הרמב"ם דכל אחד יכול להיות משה רבינו

והנה כתב הרמב"ם וז"ל:

"אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומה"ע ורוב גולמי בני ישראל שהקב"ה גוזר על האדם מתחלת ברייתו להיות צדיק או רשע, אין הדבר כן אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם..."

והרבה תמהו על דברים אלו דכל אדם יכול להיות כמשה רבינו וכי יתכן דכל אדם יהא מי שיהא יכול להיות משה רבינו והא עינינו רואות דלא היה וכן גם העידה התורה דלא קם, ולא עוד אלא אפילו גדולי הדורות המיוחדים לא קמו כמותם וברור שא"א לומר שכל אחד יכול להיות כמוהם, וא"כ מהי הפרזת הרמב"ם כאן שאפשר להיות כמשה רבנו ע"ה.

והפשט הפשוט בדברי הרמב"ם דכיון שהעמיד כאן היסוד שהקב"ה לא מתערב כלל וכלל במעשה האדם וכי האדם הוא בעל הבית הגמור על בחירתו ואין מעכב ומונע ממנו, לכן כתב הרמב"ם שמצד אפשרות הבחירה המוחלטת באמת כל אדם יש לו האפשרות לבחור להטות מעשיו עד לדרגתו של משה רבינו כלומר דהקב"ה לא מעכבו ומכריחו בשום צד ושלב עד משה רבינו, ואע"פ שבפועל ודאי אין הדברים כן ולא קם כמשה עוד אמנם הוא רק לצד קושי המלאכה אבל בבכח יש האפשרות הגמורה על מעשה האדם להיות צדיק עד דרגתו של משה רבינו. משל למה"ד למי שאומרים לו שיכול הוא להגיע ממקום שעומד עד מקום רחוק בקצה העולם ואין שום מונע ומעכב בעדו לכל אורך הדרך, דאע"פ שודאי

מחמת רוחק המקום לא כל אחד יכול להגיע לשם אמנם מצד הדרך באמת אין כל מונע בעדו משא"כ אם היו מכשולים בעצם הדרך דאז היה שייך לומר שאין לו גם האפשרות להגיע לשם ודו"ק בזה כי נכון הוא.

פרק ה'

אפשרות הבחירה של האדם

והק' הרמב"ם וז"ל :

"ואל תתמה ותאמר היאך יהיה האדם עושה כל מה שיחפוץ ויהיו מעשיו מסורים לו וכי יעשה בעולם דבר שלא ברשות קונו ולא חפצו והכתוב אומר כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ..."

הנה פשטות הדברים שהרמב"ם הבין בקו' שיש סתירה בין אפשרות הבחירה ובין הא דכל מה שנעשה תחת השמש הוא בחפצו ורצונו של הקב"ה. ויש להבין מה סתירה היא אם נתן הקב"ה אפשרות לאדם לעשות כרצונו.

וצ"ל דהרמב"ם הבין דכיון שהקב"ה ודאי רוצה בדרך החיים ובבחירת הטוב וכן גילה בתוה"ק מהו המעשה אשר יעשה, וכל דבר שאינו לפי התוה"ק ודאי נגד רצונו הוא, א"כ איך יתכן שיש מקום לאדם לבחור ברע והרי אין זה רצון ה' והכתוב אומר כל אשר חפץ ה' עשה דהיינו שכל הנעשה תחת השמים נעשה בחפץ ה' וזה סותר אפשרות בחירה בדבר שאינו טוב.

והנה קו' הרמב"ם מקבלת משנה תוקף לפי מה שהשרישו בנו רבותינו בעלי הקבלה שכל רגע ורגע הקב"ה ממש מחיה את האדם ומעמידו, וא"כ גם ברגע שבוחר ה אדם ברע ועושה עבירה הרי באותו רגע ממש הקב"ה מחיה אותו וכביכול נותן לו הכח לעשות העבירה, וא"כ איך יתכן שיעשה אדם נגד רצונו של מקום שהרי מעשה זה שעשה היה בעזר וברצון הבורא ואיך יתכן שיהיה נגד רצונו. וכבר עמד בזה רבינו הרמ"ק בתומר דבורה בביאור המדה של 'מי קל כמוך' וכתב שם וז"ל :

"...ועוד אין רגע שלא יהיה האדם נזון ומתקיים מכח עליון השופע בו עליו והרי תמצא שמעולם לא חטא אדם נגדו, שלא יהיה הוא באותו הרגע ממש שופע שפע קיומו ותנועת אבריו, ועם היות שהאדם חוטא בכח ההוא לא מנעו ממנו כלל, אלא סובל הקב"ה עלבון כזה להיות משפיע בו כח תנועות אבריו, והוא מוציא אותו כח באותו רגע בחטא ועון ומכעים והקב"ה סובל..."

ודברים אלו הם כעין קו' הרמב"ם שאיך אפשר באמת לעשות מה שהוא נגד רצון ה' ואם באמת אדם עושה עבירה האם ח"ו נאמר שזהו רצון ה' והרי באמת כל מה שנעשה הוא רצונו ע"כ ביאור קו' הרמב"ם.

ביאור נפלא בתי' הרמב"ם

ותי' הרמב"ם וז"ל:

"דע שהכל כחפצו יעשה ואף על פי שמעשינו מסורין לנו, כיצד כשם שהיוצר חפץ להיות האש והרוח עולים למעלה והמים והארץ יורדים למטה והגלגל סובב בעיגול וכן שאר בריות העולם להיות כמנהגן שחפץ בו, ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו וכל מעשיו מסורין לו ולא יהיה לו לא כופה ולא מושך אלא הוא מעצמו ובדעתו שנתן לו האל עושה כל שהאדם יכול לעשות..."

על פי פשוטם של דברים תי' הרמב"ם דאח"כ הקב"ה הוא כל יכול ויצר האדם באופן זה שיכול לבחור כרצונו כמו שעשה הרבה טבעים בעולם שהמים יורדים למטה והגלגל סובב בעיגול וכן ע"ד זה האדם רשותו בידו ויכול לעשות אפילו מה שהוא נגד רצונו יתברך עכ"ל.

אמנם דברים אלו קשים וכי קו' הרמב"ם היתה שיפלא מה' דבר, והרי הקו' היתה איך יתכן שרצונו של הקב"ה שיבחר בטוב והוא יבחר ברע, וא"כ עיקר התיורץ הוא שהקב"ה באמת איפשר לאדם לעשות שלא כרצונו ומה האריכות הגדולה שכמו שהמים יורדים וכו' ולמה הוצרך הרמב"ם להמשיל אפשרות הבחירה לטבע שהטביע הקב"ה בבריאה שהמים יורדים. והעיגול מסתובב.

אמנם ככל עניני הפרק הזה מה שקצר הרמב"ם כאן, האריך בח' פרקים, ושם באה התמונה באופן משלים למה שנכתב כאן וגם בענין זה שאנו עוסקים בוגילה הרמב"ם שם כוונתו בקיצור הדברים שכתב כאן ויובנו הדברים כמין חומר. וז"ל הרמב"ם בתוה"ד פ"ח מח' פרקים:

"ואמנם המאמר המפורסם אצל בני אדם, ואפשר למצוא בדברי החכמים ובלשונות הכתובים כמותו, והוא שעמידת האדם ושיבתו וכל תנועותיו בחפץ ה' יתעלה וברצונו - הרי הוא מאמר אמיתי, אבל על אופן מסוים. וזה כמי שהשליך אבן אל האויר, ונפלה למטה, שאומרו בה כי ברצון ה' נפלה למטה - מאמר אמיתי, לפי שה' רצה שתהיה הארץ כולה במרכז, ולכן בכל עת שיושלך ממנה חלק למעלה - הרי הוא יתנועע אל המרכז. וכן כל חלק מחלקי האש יתנועע למעלה, ברצון אשר היה שתהיה האש מתנועעת למעלה. לא שה' רצה עתה, בעת תנועת זה החלק מן הארץ, שיתנועע למטה"

הנה דעת לנכון, דהמאמר המפורסם אצל בני אדם דכתב הרמב"ם הוא היסוד לקו' הרמב"ם דידן שהכל בחפץ ה' ואיך נעשה נגד רצונו, ועל זה באה תשובת הרמב"ם שם המאירה באור אחר כל דבריו הנאמרים כאן,

גדר שכל מה שנעשה, ברצון ה' נעשה

ותי' הרמב"ם דאע"פ שודאי שכל תנועות האדם ברצון ה' כמאמר בני האדם [ואף מאמרי חז"ל כפי שכתב הרמב"ם], אמנם אין זה מתפרש כפשוטם של דברים, אלא כמו שרצה ה' שיוטבע בבריאה שכל מה שנזרק לאויר יפול חזרה למטה לארץ וא"כ כשאנו זורקים עתה איזה דבר והוא נופל למטה ודאי שיכולים אנו לומר שסיבת נפילתו היא רצון ה' אמנם רצון זה הוא רצון ה' הקדום בשעת הבריאה דכן יהיה הטבע שיפלו הדברים לארץ אמנם עכשיו בזמן שבפועל זרקנו החפץ ונפל למטה אין שום רצון מיוחד על חפץ זה שיפול למטה.

ועל דרך זה הוסיף הרמב"ם שם וכתב שכן הוא גם עמידת האדם וכל תנועותיו וז"ל:

"ועל זה האופן יאמר באדם כשיקום וישב - שברצון ה' קם וישב, כלומר, שהוא שם בטבעו, בעיקר מציאות האדם, שיקום וישב בבחירתו. לא שהוא רצה עתה בעת קומו שיקום ושלא יקום, כמו שלא רצה עתה בעת נפילת זו האבן שתפול ושלא תפול..."

והיינו דגם יסוד המאמר המפורסם דכל תנועות האדם רק בחפצו של ה' גם על דרך הבנת הדברים הנ"ל שטבע ה' בתחילת הבריאה שיש ביד האדם האפשרות לעשות כל תנועותיו, ולכן כשאדם בוחר לשבת או לעמוד שייך מחד לייחס דבר זה לרצון ה' שהרי רק מחמת רצונו יכול לעשות כן אמנם מאידך ודאי שאין זה רצונו עכשיו בשעת ישיבתו או עמידתו.

ולפי זה נראה דקו' הרמב"ם היתה מבוססת יותר על זה שכיון שמעשי האדם נעשים עכשיו בשעת מעשה ברצון ה' לא שייך שיעשה נגד רצונו, ותשובת דבר זה לאור דברי הרמב"ם דאח"כ אם היה רצון ה' עכשיו בשעת מעשה הקו' היתה במקומה עומדת אמנם כיון שטבעי האדם הם דברים שנקבעו בשעת הבריאה וכמו שטבע האש לעלות למעלה והמים למטה, ה"ה גם שרצונו היה בבחירת האדם וממילא מה שעושה כרגע אע"פ שבעיקר הדבר כן הוא רצונו של ה' שיבחר אמנם אין זה סותר כלל רצונו כיון שכרגע בשעת מעשה אין על זה רצון ה' בפועל. וזהו שכתב הרמב"ם כאן

"דע שהכל כחפצו יעשה ואף על פי שמעשינו מסורין לנו, כיצד..."

רמז לן רבינו במתק וקיצור לשונו למה שהאריך שם דמחד הכל ברצונו היינו הרצון הקדום בשעת הבריאה ואין בזה סתירה שמעשינו מסורים לנו משום שלגבי זה הקובע הוא בשעת המעשה עצמו ושם אין בפועל רצון ה' עכ"ד הרמב"ם.

והנה פשוט דדברי התומר דבורה שהבאנו לעייל אינם על דרך הבנת הרמב"ם דהרי כתב שם להדיא דבשעה שעושה עבירה הרי ממש בפועל באותו זמן הקב"ה כביכול מחזקו ומחיהו והוא מעורב בעצם עשית הרע אע"פ שהוא נגד רצונו והאריך שם התומר דבורה על מעלת עלבוננו כביכול של הקב"ה מחמת זה, ולהרמב"ם להנ"ל משמע דאם באמת היה

רצון ה' ממש בשעת עשית מעשה האדם לא היה שייך כלל שיעשה אדם מעשה עבירה נגד רצון ה', וכל האפשרות לזה הוא משום שבאמת אין רצון בפועל על כל פעולה ופעולה של האדם אלא רצון קדום וכן"ל, ובודאי שיש שורשים עמוקים למחלוקת זו ואין זה סוגין, ואנו לבאר דברי הרמב"ם ע"ד פשטות הדברים באנו ודו"ק.

פרק ו'

הסתירה בין ידיעה ובחירה

הק' הרמב"ם הל' ה' וז"ל:

"שמא תאמר והלא הקדוש ברוך הוא יודע כל מה שיהיה, וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע או לא ידע, אם ידע שהוא יהיה צדיק אי אפשר שלא יהיה צדיק ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע הרי לא ידע הדבר על בוריו..."

באור קושיתו בקצרה דאה"נ הקב"ה השאיר אפשרות הבחירה ביד האדם כמ"ש לעייל אמנם כיון שודאי יודע הקב"ה כל מה שיהיה א"כ עצם ידיעה זו כבר מכרחת היא את אופן בחירתו של האדם וחזר ונתערער יסוד הרשות הנתונה לאדם להטות מעשיו ע"כ ובח' פרקים הקדים הרמב"ם שקו' זו טוענים אלו הסוברים דאדם משולל בחירה וז"ל שם:

"ולא נשאר מזה הענין אלא דבר, יחוייב לדבר בו מעט כדי שתושלם כוונת הפרק, ואף על פי שלא רציתי להביא בו דברים כלל, אבל כבר הביא ההכרח לזה, והוא: ידיעת ה' העתידות. לפי שהיא הטענה אשר יטענו עלינו בה מי שיחשוב שהאדם מוכרח על המשמעת והמרי²², ושכל מעשי האדם אין בחירה לו בהם, הואיל ובחירתו תלויה בבחירת ה'. ואשר הביא לזאת האמונה, שהוא יאמר: זה האיש, ידע ה' בו אם יהיה צדיק או רשע, או לא ידע? הנה, אם תאמר ידע - יתחייב שיהיה מוכרח על אותו המצב..."

טענה זו היא אשר הביאה לאמונה - דהיינו לדעה - של אותם הסוברים דאדם מוכרח במעשיו והיינו דכל אותם סברות שכתבנו לעייל דבשעת לידתו של אדם נקבע מהותו, או ע"פ המזלות גורלו, הם הסברים איך מוכרח הוא אבל ההוכחה לכך היא קו' זו שע"כ ידיעת ה' מכרחת גם את מעשי האדם.

ויש להטעים קצת טענה זו לפי מה שהסברנו לעייל בתשו' הרמב"ם מדוע יש אפשרות בידי האדם לעשות מעשים שהם סותרים את רצון הבורא, וכתב שם הרמב"ם משום שאין

22. היינו הדברים שצריך לשמעם היינו לקיימם כגון מצוות, והדברים שיש בעשיתם מרי היינו מרד בקב"ה, כגון עבירות.

הסתירה בין ידיעה ובחירה _____ עא

רצון הבורא בשעת בחירת האדם אלא הוא רצון קדום על טבע האדם כמו שאר טבעי הבריאה, וא"כ יש מקום להק' דאפילו שיש כאן רצון קדום אמנם כיון שע"כ יודע הקב"ה עתידות הרי גם יודע אז מה יהיו מעשיו וא"כ יהיה האדם מוכרח במעשיו מחמת ידיעה זו דא"א שלא תתקיים ידיעתו של הקב"ה. ע"כ הקושיא. וע"ע בתוספת ב' סוף הקונטרס מה שכתבנו בהרחבה יתירה איך הבינו כמה מרבתינו קושית הרמב"ם.

ביאור תשובת הרמב"ם

והנה הרמב"ם עצמו כבר החריד הלומד בהבנת דברים אלו שהם רחבים מיני ים ועיקרים גדולים תלויים בהם וכן גם בח' פרקים כתב שהם ענינים קשים ולא תִּקְנֶה להבינם הבנה שלמה. ואנחנו מה. אמנם ניגש בחיל ורעדה לנסות ולפשט כמה דברים בסוגיא זו מה שנראה מתוך לשון ופשט דברי הרמב"ם, וה' יצילנו מכל טעות באשר סוגיות אלו נוגעות ממש בעיקרי הדת, ונתחיל ונבאר מן הקל אל החמור, וזה החלי בעז"ה.

וז"ל הרמב"ם:

"דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים וכמה עיקרים גדולים והררים רמים תלויים בה אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה שאני אומר, כבר בארנו בפ' שני מהלכות יסודי התורה שהקב"ה אינו יודע מדיעה שהיא חוץ ממנו כבני אדם שהם ודעתם שנים, אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמתת הבורא שנאמר כי לא יראני האדם וחי אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא, הוא שהנביא אמר כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי, וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע היאך ידע הקדוש ברוך הוא כל הברואים והמעשים אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקדוש ברוך הוא מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך..."

והנה תירגום דברי הרמב"ם כפשוטם הוא, דקושיא זו מבוססת על ההנחה הפשוטה דהידיעה הקדומה מחייבת את בחירת האדם, ולזה אומר הרמב"ם וכי יודעים אנו באיזה אופן יודע הקב"ה והרי כבר הראינו לדעת בפ"ב מיסודי התורה שאופן ידיעת ה' הוא מופלא מאתנו ממש כמו עצם מציאותו, וכמו שנאמר בתורה שא"א לאדם להשיג מציאות ה' ואפילו משה רבינו, ה"ה גם שא"א לידע אופן ידיעת ה', ומכיון שכן אין לנו להקשות דאם הקב"ה יודע הרי כבר נקבע הדבר, ידיעה זו אין אנו יודעים טיבה וממילא שא"א להקשות קושיות ולהוכיח ממנה הוכחות. אמנם סוף דבר צריכים אנו לידע ב' דברים שהם אמת א. ודאי הקב"ה יודע וב. שביד האדם יש בחירה כמו שהוכח מפסוקים וסברא, והקושיא אין בה ממש משום שמושגי הידיעה נעלים ונשגבים ממנו וזהו שסיים הרמב"ם אבל נדע בלי ספק וכו' היינו דכיון שידיעה זו שיש ביד האדם בחירה ודאי מוכרחת היא

כמו שהאריך לעייל אין לנו להטריד עצמנו בידיעת ה' כיון שמופלאה היא מאתנו עכת"ד הרמב"ם.

ביאור השגת הראב"ד

והראב"ד השיג על דברי הרמב"ם וז"ל:

"א"א לא נהג זה המחבר מנהג החכמים שאין אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו והוא החל בשאלות קושיות והניח הדבר בקושיא והחזירו לאמונה וטוב היה לו להניח הדבר בתמימות התמימים ולא יעורר לבם ויניח דעתם בספק ואולי שעה אחת יבא הרהור בלבם על זה, ואף על פי שאין תשובה נצחת על זה טוב הוא לסמוך לו קצת תשובה ואומר, אם היו צדקת האדם ורשעתו תלויים בגזירת הבורא ית' היינו אומרים שידיעתו היא גזירתו והיתה לנו השאלה קשה מאוד ועכשיו שהבורא הסיר זו הממשלה מידו ומסרה ביד האדם עצמו אין ידיעתו גזירה אבל היא כידיעת האצטגנינים שיודעים מכח אחר מה יהיו דרכיו של זה והדבר ידוע שכל מקרה האדם קטן וגדול מסרו הבורא בכח המזלות אלא שנתן בו השכל להיותו מחזיקו לצאת מתחת המזל והוא הכח הנתון באדם להיותו טוב או רע והבורא יודע כח המזל ורגעיו אם יש כח בשכל להוציאו לזה מידו אם לא וזו הידיעה אינה גזירה, וכל זה איננו שוה"

ראשית הבין הראב"ד דתורף תשובת הרמב"ם היא דכיון שאין אנו מבינים דעת ה' לכן אין לנו להק' קושיות, באופן שלמעשה הרמב"ם לא ענה תשובה על שאלתו אלא הסביר מדוע אין אנו מסוגלים להבין תשובת לקו' זו, וכיון שכן השיג עליו ואמר שאין זה ממנהג החכמים להק' קושיא שאין ידוע עליה תשובה ועוד יותר שיצא שכרו בהפסדו דיתכן והתמימים יבואו לידי הרהור שאינו נכון, מחמת שפתח להם הרמב"ם קו' זו שלא נתקשו בה בתמימותם.

וכתב הראב"ד שיש לנסות קצת ולהסביר שאין סתירה בין ידיעת ה' ובין בחירת האדם באופן אחר, דכיון שנתן הקב"ה כח הבחירה ביד האדם כמו שכתב הרמב"ם א"כ ידיעת הקב"ה בעתידות הרי היא כידיעת האצטגנינים דהיינו שהם יודעים קודם שיקרה מה שיקרה אח"כ וכאילו ראו עכשיו מה שיהיה בעוד זמן, ובודאי שאין ידיעתם מכרחת האדם לבחור בדבר מסוים שהרי ראייתם כביכול היא אחר שהוא בחר במה שבחר והם רואים מקדמא דנא מה שיהיה עכת"ד הראב"ד. מכאן נפנה להבנת דברים אלו לעמקם בס"ד.

פֶּרֶק ז'

שׂאִין אָדָם מִשִּׁיג אֲמִיתֵת מִצִּיאוֹתָיו

בִּיאוֹר עוֹמֵק תְּשׁוּבַת הָרֵמֶב"ם

קוֹדֶם שֶׁנִּסְסֶה לְבַאֵר שׁוֹרֵשׁ מַחְלֻקְתָם שֶׁל הָרֵמֶב"ם וְהָרֵאב"ד, יֵשׁ בְּאִמַּת לְהַבִּין מֶה שֶׁטַעַן הָרֵאב"ד דְּנִרְאָה לְפו"ר שֶׁהָרֵמֶב"ם לֹא עָנָה עַל שְׁאֵלָתוֹ אֲלֵא שֶׁהִסְבִּיר לְשׁוֹאֵל מִדּוּעַ א"א לְקַבֵּל תְּשׁוּבָה גְּמוּרָה עַל שְׁאֵלָה זוֹ, וְלִכְאוּרָה הוּא בְּאִמַּת תִּימָה דֹא"כ מִדּוּעַ הִכְנִיס הָרֵמֶב"ם עֲצָמוֹ לִידֵי מִבּוֹכָה זוֹ כְּדִבְרֵי הָרֵאב"ד וְעִדִּיף הִיָּה לְהִישָׁאֵר בְּתַמִּימוֹת וּשְׁתִּיקָה.

אֲמֵנָם יִסּוֹד דְּבָרֵי הָרֵמֶב"ם עֲמוּקִים הֵם לְמֵאֵד כִּמוֹ שֶׁכָּתַב הוּא בְּעֲצָמוֹ וְאִין כּוֹוֵנָתוֹ לֹוֹמֵר שְׂאִינִי יוֹדַע תְּשׁוּבָה כְּאוֹמֵר שִׁישׁ בָּנוּ חֲסֵרוֹן לְהַבִּין הַדָּבָר עַל אֲשׁוּרוֹ אֲמֵנָם דְּבָרֵי הָרֵמֶב"ם הֵם בְּהִיפֶךְ, דִּישׁ כֹּאֵן הִבְנָה חִיּוּבִית בְּדִבְרֵים שֶׁהֵם כִּבְשׁוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם דְּמַחֲמַת גְּבֵהֶם אִינֶם בְּרִי הַשְּׁגָה לְבָנֵי תְּמוּתָה כְּמוֹנִי, וְכִבֵּר זִכְיָתִי מִקְדָּמָא דְנָא בְּהִבְנָה זוֹ בְּדִבְרֵי הָרֵמֶב"ם וְעַכְשִׁיו רְאִיתִי הַדְּבָרִים יוֹצֵאִים מִפּוֹרֵשׁ מִפִּי רִבִּינוֹ ה'אֹר שְׁמַח' אַחֵר שֶׁהָאֵרִיךְ כֹּאֵן בְּדִבְרֵי הָרֵמֶב"ם וְהִקְדָּמוֹנִים בְּבִיאוֹר סוּגִי' זוֹ בְּדִבְרֵים הַמְּבַהִילִים כֹּל נֶפֶשׁ בְּעַמְקָם כֶּתֶב וז"ל:

"...וְזֶה מִמֶּשׁ כֹּאשֶׁר תִּשְׁאֵל מֵהוּת וְאִיכוּת חֲלִילָה וְחֲלִילָה בְּבוֹרָא יִתְבָּרֵךְ, וְאִין זֶה תְּשׁוּבָה שֶׁל אִינִי יוֹדַע כֹּאשֶׁר חֲשַׁב הָרֵאב"ד, שֶׁכָּתַב עָלָיו שֶׁלֹא נִהְגַּ מִנְהַג הַחֲכָמִים, רַק הוּא הִרְאָה בְּקוֹצֵר מֶה שֶׁהָאֵרִיךְ בְּמוֹרָה, כִּי הִבּוֹרָא יִתְבָּרֵךְ אִין דַּעְתּוֹ נֹסֵף וּמַחְלֹק מֵאֲתוֹ (כֹּאשֶׁר הִיא אֵל הָאָדָם, שְׁנוֹסֶפֶת תְּמִיד וּמִתְפַּרְדֵּת לְפַעֲמִים מִמֶּנּוּ) וְאִם כֵּן הִלָּא הוּא אִינִי מוֹשֵׁג וּמוֹגְבֵל, כִּךְ יִדְעָתוֹ אִינִי מוֹשֵׁג וּמוֹגְבֵל, וְאַתָּה בֶּן אָדָם הָאֵם דְּמִית לְעֵלּוֹת לְרוּם רִקִּיעַ וּלְתַהוּמוֹת הַחֲכָמוֹת לְשׁוֹאֵל בְּמוֹפְלָא מִמֶּךְ..."

אֲמֵנָם כְּדִי לְהַבִּין דְּבָרִים אֵלּוֹ לְאֲשׁוּרֵם נִזְקָקִים אֲנוּ לְהִקְדָּמַת כְּמֵה דְּבָרִים מִדְּבָרֵי רִבִּינוֹ שֶׁכָּתַב בְּרִישׁ הַלְכוֹת יִסּוּדֵי הַתּוֹרָה וְאִנִּי מִלְקָטָם אַחַת לְאַחַת מֶה שֶׁקְשׁוֹר לְדִידֵן זֶה הַחֲלִי בִּס"ד.

לְקַט יִסּוּדוֹת מֵהַלְכוֹת יִסּוּדֵי הַתּוֹרָה

הָרֵמֶב"ם בִּפ"א מִיִּסּוּדֵי הַתּוֹרָה, אַחֵר שֶׁכָּתַב שִׁישׁ מִצּוּה לְהֵאֱמִין בְּבוֹרָא שֶׁהוּא אֱלֹוֶךְ הַכֹּל וְכו', וְכֵן שִׁישׁ מִצּוּה לִיחָדוֹ, הָאֵרִיךְ לְהִסְבִּיר סוּגִית הַתֵּאָרִים הַנִּמְצָאִים בַּתּוֹרָה עָלָיו יִתְבָּרֵךְ אִיךְ מִתִּישְׁבִּים הֵם עִם מִצִּיאוֹתָיו הַיְּחִידִית. וְכָתַב הָרֵמֶב"ם וז"ל:

"הֵרִי מִפּוֹרֵשׁ בַּתּוֹרָה וּבִנְבִיאִים שְׂאִין הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא גּוֹף ... וְאַמַּתַּת הַדָּבָר אִין דַּעְתּוֹ שֶׁל

אדם מבין ולא יכולה להשיגו ולחקרו, וזה שאמר הכתוב החקר אלוה תמצא אם עד תכלית שדי תמצא ...

וכיון שנתברר שאינו גוף וגוייה יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות, לא חיבור ולא פירוד, לא מקום ולא מדה, לא עליה ולא ירידה, ולא ימין ולא שמאל, ולא פנים ולא אחור, ולא ישיבה ולא עמידה, ואינו מצוי בזמן עד שיהיה לו ראשית ואחרית ומנין שנים, ואינו משתנה שאין לו דבר שיגרום לו שינוי ..."

ולהלן בפ"ב המשיך עוד וכתב וז"ל:

"כל הנמצאים חוץ מן הבורא מצורה הראשונה עד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ הכל מכח אמתתו נמצאו, ולפי שהוא יודע עצמו ומכיר גדולתו ותפארתו ואמתתו הוא יודע הכל ואין דבר נעלם ממנו²³ ...

הקדוש ברוך הוא מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא, ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחיו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד, שאלמלי [שאם] היה חי בחיים ויודע בדעה חוץ ממנו היו שם אלוהות הרבה הוא וחיו ודעתו, ואין הדבר כן אלא אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד, נמצאת אתה אומר הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה הכל אחד, ודבר זה אין כח בפה לאומרו ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו ...

צו חכמים הראשונים שלא לדרוש בדברים אלו אלא לאיש אחד בלבד והוא שיהיה חכם ומבין מדעתו ואחר כך מוסרין לו ראשי הפרקים ומודיעין אותו שמץ מן הדבר והוא מבין מדעתו וידע סוף הדבר ועומקו, ודברים אלו דברים עמוקים הם עד למאד ואין כל דעת ודעת ראויה לסובלן²⁴ ..."

נלקט בקצרה מהאמור לעייל. הקב"ה לא שייך לשום מקרה ממקרי הגופות לכן אין לו מקום ולא מדה וכן אין הוא שייך לענין הזמן באופן שיש לו איזו התחלה ואין בו שום שינוי כלל בשום אופן שיהיה. והבנת דבר זה על אשורו כתב הרמב"ם שאין דעת בני אדם משיגה או יכולה לחקור. וכמובן שאת אי הבנה הזו יכולים אנו להבין באופן חיובי, דהיינו כיון שחיים אנו תחת מציאות של זמן ומקום לא שייך שנבין מציאות שמשוללת מענין

23. היינו שידעית עצמו כביכול וידעית הכל [היינו מה שקורה בבריאה] חד היא, וזו כוונת הרמב"ם שכתב שאופן הידיעה נעלם מאתנו ודו"ק.

24. יש כאן מקום להעיר דמכל דברי הרמב"ם משמע שיכולת ההשגה שלנו בידיעתו ואופן פעולתו של הקב"ה שווה היא ליכולת השגת מציאותו דהיינו שאנו משוללים תכלית השלילה מכך, וזהו שכתב לעייל שאין כח בפה לאמרו וכו' דהיינו שהוא למעלה מתפיסתנו. ואילו כאן כתב שאין כל דעת ראויה לסובלן משמע ששייך דעת שתהיה לה תפיסה בדברים אלו ויל"ע מהו גדר דברים אלו.

ביאור ישוב ידיעה ובחירה עה

זמן ומקום אמנם כתב האו"ש שאין זה חוסר הבנה משום שחסר לנו הכשרון לתפוס דבר זה אלא הוא משום גובה המושג דהיינו עצם מציאותו כביכול שהיא נעלית מאתנו ואין זה חסרון בנו אלא אדרבה הוא כבודו שא"א לשום בריה ובריה כלל אפשרות להשיגו ופשוט.

ובפ"ב שם המשיך רבינו והאריך באותם דברים אלא שנגע בענין ידיעת ה' כל מה נמצא, וכתב ודאי כיון שכל הנמצאים הם מחמת עצם אמתתו ודאי יודע הוא הכל כמו שיודע עצמו, אלא שאופן ידיעתו של הקב"ה גבוהה היא ונעלמת וא"א לתפסה ולהבינה ממש כמו שא"א לתפוס מציאותו כביכול, ואין דרכי ידיעתו שייכים כלל לדרכי ידיעתנו אלא ידיעת עצמו היא ידיעת הכל כיון שהוא וידיעתו חד הם ולכן כתב הרמב"ם ודבר זה אין בכח הפה לאמר ולא באזן לשמעו ולא בלב האדם להבינו. ומעתה אחר שידועים הדברים הנ"ל לאשורם, נכונים אנו להבין דברי הרמב"ם.

פרק ח'

ביאור ישוב ידיעה ובחירה

שאל שאל השואל דאם יודע הקב"ה מה יהיה עוד קודם שיהיה הרי ידיעה זו שוללת הבחירה מבני האדם, וכמובן הנחת השואל היתה שידיעה זו של הקב"ה היא כידיעת שאר אנשים דהיינו שכבר בזמן הקדום למעשי האדם כבר ידועה בחירתו של האדם, כאדם הרואה עתידות דהיינו שנמצא הוא בעבר ויודע מה שיהיה בעתיד. אמנם להנ"ל הרי ידיעת ה' אינה עוברת כלל תחת מרחבי הזמן ואינה ניזונית מאיזה דבר שהוא חוצה לו, וא"כ לא שייך בה כלל לדבר שכאלו עוד קודם כבר ידוע לקב"ה וכו' שהרי אין כאן עוד קודם כלל כפי שנתבאר כל זה לעיל.

וא"כ זוהי תשובת הרמב"ם לשמא תאמר, לא שאין אנו מבינים וכו' אלא אדרבה מבינים ומבינים אנו באופן חיובי שהשגת הבורא יתברך נעלית היא ממנו ושבאמת אע"פ שיודע הוא הכל ואין נעלם ממנו דבר, אמנם כיון שאופן ידיעתו זו היא ע"י ידיעת עצמו, אין בידיעה זו סתירה כלל למעשינו שהם תחת ממשלת הזמן והמקום, ואפילו שבאמת קשים הדברים הללו להבנה אמנם אי הבנה זו כלולה היא בכלל אי ההבנה הגדולה העומדת בפני האדם להשיג אמתת המצאו של בורא עולם. ואין כאן חסרון בנו אלא כלשון רבינו האו"ש היא תפארתינו וכמאמר החכם תכלית הידיעה שלא אדעך. ועולה דהרמב"ם השיב טובא על שאלתו ודו"ק.

דברי המהרח"ו בספר 'ארבע מאות שקל כסף'

והנה ידוע דהרמב"ם לא היה לו עסק בנסתרות²⁵ וא"כ גם תשובתו ודאי שלא מבוססת על הקדמות בחכמת האמת, אמנם דברים אלו מצאנו דומים להם בספרי חכמי האמת וכבר רמז לדברים אלו רבינו האו"ש בתו"ד שם. ואני מעתיק מה שנדפס היום בספר 'נפש החיים'²⁶ בשם ספר 'ארבע מאות שקל כסף' להמקובל האלוקי תלמיד האר"י הר"ח ויטאל זצ"ל וז"ל:

"אלא הכונה היא כי למעלה באצילות יש ידיעה ואין ידיעת הרע של האדם יורד מלמעלה כי נשאר שם וביד האדם שהוא בעל בחירה לבחור בזולתה על כן ציותה התורה מצוותיה וגם אם האדם דבק בתורה מושך עליו הטוב כי אין רע יורד מעצמה מלמעלה אלא אם ימשוך עליו האדם הרע אז יורד ועם זה יובן מאמר א' בזה"ק פר' ויקרא נפש כי תחטא ושמעה קול אלה והוא עד או ראה או ידע וגו' כי שם אמר כי הנפש קודם שתירד למעלה משביע אותה הקב"ה תהי צדיק ואל תהי רשע כי אם נאמר שיש ידיעה נמצא משביעה לשקר שהרי הוא יודע בו שהוא חוכא ומשביע וגם מאמר אחר לרז"ל משביעין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע אם נאמר שידוע נמצא משביעו לשקר ואין השי"ת רוצה שישבעו בשמו לשקר אלא אלו המאמרים וגם הרבה כתובים מוכחים שבשעת הבריאה אין לו ידיעה"

אין אנו מבינים בכגון דא אמנם חזינן דידיעה איכא בעולם הנקרא 'אצילות' ואין בידיעה זו סתירה למה שקורה בעולמות שמתחת, שאין ידיעה זו יורדת שמה, וכתב להדיא דבבריאה אין לו ידיעה, ובודאי שגם בכאן זקוקים אנו להשתמש במילות הרמב"ם דכיון שאין לנו השגה בעולם האצילות שהוא אלוקות גמור וכל עסקינו הוא במה שמתחת לו לכן גם מעשינו כאן מה שנוגע לדידן אין לנו להתיחס ואין זה קובע לידיעתו הנעלית ודו"ק.²⁷

ומכיון דאיתנין עד הכא עולה מאליה התמיהה הרי רבינו הראב"ד הוא הוא אשר זכה לחכמת האמת ובודאי היא ידוע אצלו כל הנכתב לעייל, ובכל אופן חזינן דגם נתקשה בדברי הרמב"ם והשיג עליהם ועוד יותר דתשובתו לקו' הנ"ל של ידיעה ובחירה היתה באופן אחר לגמרי. ומדוע מאן בדברים אלו שלכאורה אמת ברורה הם, אמנם קודם שנפנה לכך יש להבין מה ענה הראב"ד על קושית 'שמא תאמר'.

הסבר האו"ש בתשובת הראב"ד

הנה תורף הדברים הכתובים בראב"ד הם דבאמת ידיעה איכא אמנם כיון שכבר באר והחזיק הרמב"ם דהקב"ה טבע בבריאה שהרשות נתונה לכל אדם ואין שום דבר המכריחו

25. ובכל אופן אין נמצאים דברים אלו בכתביו כלל.

26. מהדו' הרב רובין זצ"ל

27. עיין מש"כ בנספח א' בסוף המאמר.

ומשכו, א"כ באמת כן הוא דאדם הוא בעל הבחירה והכח על מעשיו, ומה שיודע הקב"ה קודם וכו' הרי זה כידיעת הרואים בכוכבים העתידות שודאי אין בידיעתם שום השפעה אל בחירת האדם אלא שרואים הם ע"פ דרכם מה קרה בעתיד עוד קודם שקרה אבל האדם הוא הבוחר בכל מעשיו עכ"ד.

והנה נתעלם הראב"ד מעצם קו' הרמב"ם שהרי אם באמת יודע הקב"ה את אשר יהיה קודם שיהיה הרי א"א לבחור אחרת, ומה שכתב הראב"ד שכבר אמר הרמב"ם שנתן הקב"ה הרשות וכו' זה רק מסביר דבשעת מעשה יש לו כח לבחור, אמנם עדין ידיעתו של הקב"ה עומדת עליו ומכריחתו ולהיכן הלכה לה הידיעה, ואם באמת לא יודע מחמת הרשות, הרי זה כביכול חסרון ושינוי בו שהוא ודאי דבר שלא מתקבל וכל זה היתה הקושיא ומה ענה עליה הראב"ד וכל תשובתו היא אחר שהניח שבאמת אין כאן ידיעה שמכריחה את הבחירה, צ"ל שמה שיודע הוא כאיצטגנין, ונתעלם מהא שודאי יש כאן גם ידיעה קדומה וכו'.

והוסיף לן האו"ש מה שלא כתוב להדיא בדברי הראב"ד שהראב"ד מכת הסוברים שבאמת ישנם דברים בעולם שאינם תחת ידיעתו של בורא עולם ולא כל דבר שקורה יש בזה ענין לידיעת ה' וכגון להיכן יחליט הזכוב במעופו לפנות הימין או שמאל, שאין ענין להשגחה בזה ואחר שטבע הקב"ה טבע מעוף הזכוב הרי כביכול הוא לעצמו במעופו, ואין זה משום העדר יכולת חלילה, אלא לשפלות הנמצא אינו משגיח בפרטים העתידיים – לשון האו"ש – וא"כ ע"ד זה כיון שרצה ה' בעבודת האדם בעוה"ז וליתן לו שכר ונתן מצוות לקיים ועבירות לימנע, ע"כ שגם נתן לו הרשות והיכולת לבחור ולהחליט בעצמו, הרי בכלל זה לא רק אפשרות הבחירה עצמה אלא שכביכול שלל עצמו מידיעת מה שיבחר האדם ולכן אין כאן ידיעה סותרת בחירה, ומה שיודע הקב"ה העתידות כפי מה שנראה בהרבה מקומות אין בזה סתירה לבחירה אלא כידיעת האיצטגנין. עכ"ת שיטת הראב"ד כפי מה שנראה שהבינו רבנו האו"ש.

אלא שהק' האו"ש על דברים אלו, שהם דברים הנאמרים משפה לחוץ אבל התבוננות לעומק מראה שא"א לאומרם דהרי עיקר גדול בתורתנו כי האדם המדבר יושגח בכל פרט ופרט וא"כ ודאי יודע הקב"ה בעת שבוחר אדם לעשות עוול ופסוקים מפורשים הם שהקב"ה שומע צעקת דל וא"כ יודע גם יודע במעשי האדם, וא"כ ניחזי אנן ידיעה זו מתי היא אם רק בשעת מעשה האדם ומקודם לכך לא ידע הרי נהפך מלא יודע וליודע וכביכול שיש בו שינוי חלילה וזה סותר עיקרי הדת ומקרא מלא צווח אני ה' לא שנית ואם מקדמא כבר ידע א"כ הדרינן לקו' הבחירה, וא"כ לא הואיל הראב"ד בדבריו ע"כ קושית האו"ש.

והנה עפר אני תחת כפות רגלי האו"ש אמנם הערנו לעייל דהראב"ד שהוא מבעלי הקבלה נמנע מלדרוך בכל מה שהאריך שם האו"ש בדעת הרמב"ם, ולכן אומר אני בדחילו ובדרך אפשר בלבד דאולי הראב"ד לא הוה ניחא ליה כלל ליחס ידיעת ה' הנזכרת בהלכות

יסודי התורה, שהיא היא הידיעה שעליה נתקשו בעלי הקושיא, ודוקא מחמת ידיעתו של הראב"ד בחכמה זו אולי סבר שאין לנו כלל להתיחס לידיעה זו בעולמינו ומה שיש ידיעה במקום ובאופן שאינו מושג לנו אין זה נוגע לך כלל ולא ע"ז נתקשו מי שנקשו²⁸. והיינו דוקא מרום והבנת הראב"ד ה'תכלית שנדע שלא נדע' הבין הוא שאין לנו לדבר כלל בידיעתו היחידית של הקב"ה.

אמנם זה כן הוה קשיא לך דגם בעולמינו היכן שיש לנו להשיג מה שניתן להשיג במציאות ה' ודאי שהקב"ה יודע מה שיהיה כמבואר בתורה בכמה מקומות²⁹, וא"כ מדוע ידיעה זו אין בה סתירה לבחירה דידן ולזה כתב שבאמת יש לומר שאין כאן ידיעה כלל ותואמים הדברים שהבאנו מהרח"ו לעייל שכאן בבריאה כביכול אין ידיעה, ומה שיודע ה' הוא ידיעה על דרך אחרת לגמרי דהיינו ע"ד איצטגנינין, ואין לידיעה זו שום שייכות עם בחירתו של אדם.

ואם כן היא שיטת הראב"ד אולי יש לומר דהרמב"ם לא ס"ל חילוקים אלו ומה שהקב"ה הוא יחידי וכל האמור לעייל בפ"ב מיסודי התורה, נוגע לך אע"פ שא"א לנו לתפסו ולהבינו, ולכן תירץ באופן שתירץ ודלא כהראב"ד. וכן יש גם לומר שלא ניחא לרבינו הרמב"ם תירוצו של הראב"ד שידיעת ה' כידיעת האיציטגנינין ומשום שהוא הרי כפר בכל כח ראיתם של הבורי השמים וא"א להרמב"ם לידע עתידות כלל מחמת ראית הכוכבים ואם בכל אופן אפשר לדעת מראש מה יהיה בגורלו של האדם הוא רק מחמת הסברות שכתב הרמב"ם לעייל דהיינו שכן הוא טבעו ומזלו משעת לידתו להיות באופן זה או שכן גזר עליו ה' אבל סתם לידע דבר קודם שארע א"א להרמב"ם לידע אם לא ידיעת הקב"ה שהיא נעלית מהשגתינו כנלע"ד להסביר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בס"ד.

סיכום נידון ידיעה ובחירה

הרמב"ם העמיד קושיית שמא תאמר דאם הקב"ה יודע הרי זה מחייב שכן יהיה ואם לא יודע הרי הוא תימה, והראשונים הוסיפו דאם יש מצב שאינו יודע ואח"כ נודע לו הרי זה כביכול שינוי חלילה בו יתברך והפסוק אומר אני ה' לא שנית.

והמתבונן אל נכון לכל האמור לעייל יראה שרבותינו בפירוק קו' זו נחלקו לב' כתות, דיש שהקלו בענין הידיעה ונאמרו כמה אופנים להסביר דבאמת אין כאן ידיעה ואין בזה סתירה למציאותו יתברך, ויש שהקלו בענין הבחירה ונאמרו דאע"פ שהקב"ה ודאי יודע אמנם אין

28. ועיין מש"כ בתוספת א' באריכות דלבעלי הקבלה יש ב' בחינות כמובאר בנפש החיים ובאמת לפ"ז אין להתיחס ולדון כלל לפי הבחינה העליונה דמצדו וכל ששיך לדון הוא לפי הבחינה דמצידנו ובזה סבר הראב"ד שקושיית ה'שמא תאמר' במקומה עומדת' ודו"ק.

29. היינו שיש כמה מקומות דגילה הקב"ה לעבדיו הנביאים העתיד להיות, וחזוין ידיעה זו קיימת גם כחלק ממערכת הנהגת העולם שתחת הזמן, ושוב הדרא קושיא לדוכתא.

קושיית הרמב"ם על יסוד הבחירה _____ עט

זה סותר הבחירה. והיינו דיסוד דברי הרמב"ם כהדרך השניה דלא חזר בו מאומה מהא דודאי הכל גלוי וידוע אלא שכיון שידיעה זו נעלית מאתנו לכן אנו בשלנו שהבחירה במקומה עומדת כיון שהוכח מהפסוקים ומסברא שודאי קיימת היא.

אמנם הראב"ד ודעימיה הלכו יותר לכוון שאין כאן ידיעה והיינו כמש"כ לעייל דאחר שעלה רצון מלפניו ליתן לאדם בחירה ע"כ בכלל זה גם שליכא ידיעה במעשיו, והא דחזינן שהכל גלוי וידוע ע"ז כתב הראב"ד שהוא כראית העתידות שודאי אין בה כל התערבות ומחויבות על בחירתו של האדם.³⁰

פרק ט'

קושיית הרמב"ם על יסוד הבחירה

אחר שהעמיד הרמב"ם יסוד ועיקר זה דלכל אדם נתונה רשות להטות מעשיו להיכן; שיחפוז, המשיך הרמב"ם לחזקו מכמה קושיות שיבואו עליו כפי שיבואר להלן. וכתב דיש פסוקים בתורה אשר נראה בהם לכאורה שלא כיסוד הנ"ל וכנראה הם אלו שהביאו אנשים לטעות ולחשוב שהקב"ה קובע לאדם אם יהיה צדיק או רשע.

כמו"כ מצאנו גם בדברי רבותינו האחרונים שהביאו מדברי חז"ל דברים אשר נראים שלא כדברי הרמב"ם ויש לצורך לישבם, כפי שיבוא להלן, והואיל ודברי הרמב"ם הם היסוד אשר הכל נסמך עליו נבאר דבריו בהקדם ונראה אם אפשר לישב גם שאר המקומות ע"פ הקדמתו וזה החלי בעז"ה.

כתב הרמב"ם ריש פ"ו וז"ל:

"פסוקים הרבה יש בתורה ובדברי נביאים שהן נראין כסותרין עיקר זה ונכשלין בהן רוב האדם ויעלה על דעתן מהן שהקב"ה הוא גוזר על האדם לעשות רעה או טובה ושאיין לבו של אדם מסור לו להטותו לכל אשר ירצה, והרי אני מבאר עיקר גדול שממנו תדע פירוש כל אותן הפסוקים..."

כוונת הרמב"ם למה שהביא בהמשך הדברים שאמר הקב"ה למשה שהוא מחזק לב פרעה ולא ישמע אליהם, וכן לגבי סיחון כתוב 'כי הקשה ה' אלוקיך את רוחו ואמץ את לבבו..'

30. וכאמור לעייל ודאי גם הראב"ד ידע מעוצם יחידותו הנעלית של בורא עולם ושהוא יודע תעלומות, אלא שאין לנו להתיחס אליה וכו"ל.

וגם לגבי עם ישראל אמר הכתוב 'ואתה הסבת את לבם אחורנית...' דמכל אלו משמע שלהדיא גזר הקב"ה על אדם מסוים או על עם שלא יחדל מרשעו ולא ישוב מדרכו הרעה, מה שנראה לכאורה הפך מיסוד הבחירה והרשות שהעמיד הרמב"ם ריש פ"ה.

והנה אע"פ שכבר יסד הרמב"ם לעייל שאין בידיעת הקב"ה היפך אפשרות הבחירה וככל מה שהוסבר לעייל, בכל אופן הבין הרמב"ם שבפסוקים אלו יש משום סתירה לאפשרות הבחירה, והנה נדבר עוד ברצות ה' להלן סוף הפרק להסביר יותר מדוע סבר הרמב"ם שיש סתירה מפסוקים אלו למה שכתב לעייל, אמנם עתה נפרש דברי הרמב"ם ע"ד הפשט, והקושיה מבוארת דלהדיא אמר הפסוק ואני אקשה את לבו, וא"כ אין זה רק ידיעה בזה שפרעה יקשה את לבו אלא יש כאן הוראה מפורשת שהקב"ה כביכול בעצמו גזר על כך ובזה ודאי שיש סתירה ליסוד הבחירה שהוא עיקר התורה כמש"כ הרמב"ם לעייל וזה פשוט.

יסוד הרמב"ם די ש עונש שהוא מניעת תשובה.

וז"ל הרמב"ם בביאור תשובתו:

"והרי אני מבאר עיקר גדול שממנו תדע פירוש כל אותן הפסוקים, בזמן שאדם אחד או אנשי מדינה חוטאים ועושה החוטא חטא שעושה מדעתו וברצונו כמו שהודענו ראוי להפרע ממנו והקב"ה יודע איך יפרע, יש חטא שהדין נותן שנפרעים ממנו על חטאו בעולם הזה בגופו או בממונו..."

במה דברים אמורים בזמן שלא עשה תשובה אבל אם עשה תשובה התשובה כתרס לפני הפורענות, וכשם שהאדם חוטא מדעתו וברצונו כך הוא עושה תשובה מדעתו וברצונו...

ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דין האמת שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות ויאבד בחטאו שיעשה..."

והנה דברים אלו שכתב הרמב"ם יש בהם כמה יסודות חשובים בעצם ענין התשובה ומהם הנוגעים למה שכתבנו למעלה בח"א מקונטרס זה. אמנם ראשית נבאר תשובת הרמב"ם לשאלתו ע"פ פשוטם של דברים.

כתב הרמב"ם דכל עובר עבירה עושה זאת מדעתו ומרצונו כמו שהאריך לעייל וזהו היסוד דמחמתו ראוי ליפרע ממנו על מעשיו ולהענישו. עוד כתב הרמב"ם דעונש זה תלוי בדעתו של בורא עולם, והוא יודע איך יפרע ובאיזה אופן. וכיון שכך לפעמים מחמת חומרת העברה יש שהקב"ה כביכול רוצה שהעונש יצא לפועל ולא יוכל החוטא להמלט ע"י תשובה, ולכן מונע הוא ממנו אפשרות עשית התשובה כדי שיקבל את עונשו עבור המעשה שעשה.

ביאור תירוצו לפי גדרי הלכות תשובה _____ פא

אם נשתמש במשל יש ואדם מקבל עונש עבור מעשה שעשה, ואפילו עונש גדול, אלא שעדין קיימת בידו אפשרות לקבל חנינה מהמלך, אמנם יש והשופט מטיל אותו עונש ומוסיף שעונש זה אינו בר חנינה, והנה שניהם קבלו אותו עונש עבור העבירה שעשו, אלא שהראשון יש בידו תקוה דאולי לא יצא לפועל מחמת החנינה והשני אבדה תקותו ויודע שבודאי יצטרך לקבל עונשו.

התשובה, כתב הרמב"ם שהיא כתריס בפני הפורענות, והיינו שהפורענות קיימת אלא שיכול להקים מגן למנוע ממנה לפגוע בו, אמנם יש שמחמת חומרת העבירה או תנאים אחרים מונע הקב"ה רפואה זו וממילא מקבל העונש המגיע לו עבור המעשה שעשה. ויוצא שמניעת תשובה זו היא חלק מהעונש על מעשה העבירה הראשון וכמו שיש שנפרעים ממנו בבניו הקטנים כמו"כ יש עבירות שנפרעים ממנו בעונש שהוא מנוע מעשית תשובה.

וזהו שהקדים הרמב"ם כאן בהל' א' אופנים שונים של עונשים, יש שעונשם בעוה"ז ויש בעוה"ב ויש בממונם ויש בבנים הקטנים וכו' דלכאורה הוא מיותר לענין דידן והעיקר הוא דהקב"ה מעכב התשובה כדי ליפרע, ומדוע הוצרך הרמב"ם להקדמה זו.

אמנם להנ"ל הדברים מדויקים, שכתב הרמב"ם כל הני סוגים לומר שהקב"ה יודע כל חטא לפי מהותו איזה עונש מתאים לו, ולא רק שמתאים אלא שהוא הרפואה למכתו כמו שכתב להלן, וכיון שכן מובן שיש עונשים שיודע הקב"ה שחייבים שיפרעו מן החוטאים ולא ינתן להם אפשרות התשובה, ואין כאן מניעת בחירה כלל אלא סוג עונש שהוא הרפואה היחידה למכתו של החוטא.

ועולה מהנ"ל דמה שהקב"ה גוזר ואומר על פלוני שלא יוכל לחזור בתשובה אין זה שייך כלל למניעת הבחירה משום שכאן גזירת ה' נוגעת לאופן של קיום העונש על עבירה שקדמה לזה ולכן לא שייך גם סברת עיקר התורה שהאריך בה הרמב"ם לעייל דאין נעניש מי שלא היה בידו הרשות על מעשיו, דכאן העונש הוא על מעשה שכן היה ברשותו אלא שנמנע ממנו אפשרות התרופה למכה דהיינו תשובה ע"כ.

פרק י'

ביאור תירוצו לפי גדרי הלכות תשובה

הערה לאור הנ"ל בענין מצות תשובה

עתה נפסיק מעט מענין הבחירה שאנו עוסקים בו, וניתן דעתנו בענין התשובה שהוא עיקר נושא פרקים אלו של הרמב"ם. הנה לעייל ריש הלכות תשובה הארכנו שנחלקו

רבותינו הרמב"ם והרב"י, בעיקר מהות התשובה. וכתבנו שהרמב"ם ס"ל שאין מצוה בעצם לחזור בתשובה אלא שהאדם מחויב בה מעיקר ציווי התורה על קיום המצוות, אמנם אמרה התורה שהחזור בתשובה צריך וידוי, כמבואר כל זה לעייל. אמנם הרב"י ס"ל שמצות התשובה מצוה היא לעצמה כשאר מצוות תרי"ג ותורף ענינה הוא שהטיב הבורא לברואיו להציל נפשם משחת וכו' עיין כל זה לעייל ריש ח"א של הקונטרס.

ונלע"ד מסברא דכל חדוש הרמב"ם שמניעת התשובה הוא חלק מעונש העבירה, וכנ"ל, שיין לשיטתו שעצם מעשה התשובה הוא מחויב מעצם האיסור לעשות עבירה, והיינו שהתשובה היא לחזור לנקיות שקודם החטא ולא להיות דבוק בו, ואין כאן מצוה מיוחדת להינצל משחת, ולכן שיין לומר דיש עבירה כ"כ חמורה שאין בה היכולת לחזור בתשובה, אבל עם יש מצוה מיוחדת בתורה לעשות תשובה והיא אחת מתרי"ג מצוות שנצטוו בהם, היאך שיין לומר דמשום שרוצה הקב"ה שיקבל עונשו ימנע ממנו קיום מצוות תשובה, ומה לי מצוות תשובה מה לי מצוות סוכה הרי שניהם בכלל חוץ מיראת שמים כמו שכתב הרמב"ם לעייל, וע"כ התשובה הוא מעשה מחוץ למערכת המצוות והיינו שחזור אדם למצב של קודם החטא, וחזרה זו הוא שמנע הקב"ה מפרעה לעשות כדי שיקבל עונשו. ואין כאן התערבות כביכול בכלל של חוץ מיראת שמים.

ועוד יותר נראה שהרמב"ם כאן כתב שהתשובה היא כתריס בפני הפורענות, ונראה לדייק מלשון זה שאין התשובה מרפאת את עצם הפורענות אלא שהיא רק כתריס, דהיינו מגן, א"כ הפורענות על העבירה קיימת אלא שיש כאן תריס המגן שלא תפגע בו אותה פורענות כנלע"ד. והבנה זו שייכת רק להרמב"ם שעצם העסק של התשובה אינו עם העונש אלא רק עם מצבו של אדם שמשים עצמו על דרך טובה כמו שהיה, רק שבאופן זה שחזר בתשובה כראוי יש לו תריס בפני הפורענות. [נועין לעייל שכתבנו שמחיקת העונש הוא ענין הכפרה על העוונות לפי הרמב"ם ודו"ק]

הערה שדברי הרמב"ם כבר כתובים לעייל פ"ד

ויש להעיר כאן הערה גדולה. הנה חדש כאן הרמב"ם דמה שאמר הקב"ה ואני אחזק לב פרעה הוא משום שיש עבירות שמחייבות מניעת התשובה, ובריש הפרק כתב שהוא מבאר בזה עיקר גדול שהוא פירוש הפסוקים הנ"ל. משמע שיש כאן חידוש גדול שלא נתבאר עד כה, והדברים תמוהין דלכאורה כבר מצאנו יסוד זה יוצא מפי הרמב"ם לעייל ונראה שהוא מן הדברים הפשוטים, ומה חדש לן הרמב"ם כאן עיקר גדול מה שלא ידענו מכבר. וכוונתנו לדברי הרמב"ם לעייל ריש פרק ד' שכתב שם הרמב"ם וז"ל:

"ארבעה ועשרים דברים מעכבין את התשובה, ארבעה מהן עון גדול והעושה אחד מהן אין הקדוש ברוך הוא מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו. ואלו הן: המחטיא את הרבים..."

הרי לן שדבר ידוע הוא שיש עוונות שאין הקב"ה נותן בידי החוטא לעשות תשובה כגון ד' עבירות שמנאן שם הרמב"ם דהם עוון גדול ולכן אין הקב"ה מספיק בידו לעשות תשובה, והרי זה ממש דברי הרמב"ם בפרקין דמה שחזק ה' לב פרעה היה מחמת גודל חטאו ולכן מנע הקב"ה ממנו אפשרות התשובה כדי להענישו, ואע"פ שאין אלו העבירות שמנה הרמב"ם לעייל אמנם עצם העיקרון כבר נכתב לעייל ובודאי שיתכן שיש עוד עבירות או נסיבות שבהם הקב"ה ימנע מהחוטא אפשרות התשובה.

וצריך לומר דיש חילוק בין מניעת התשובה דפרק ד' ובין חידושו של הרמב"ם כאן, ואע"פ שאולי אין הדברים נכנסים היטב בלשון הרמב"ם, לענ"ד צריך לומר כן מחמת חומר הקושיא, ובאור הדברים הוא דלעייל מנה הרמב"ם כ"ד דברים וכו' היינו דברים דמחמת אופי העבירה יש לחוטא קושי לחזור בתשובה ודו"ק היטב דכל הדברים שמנה שם הרמב"ם הם דברים שע"י החטא נוצר מצב שבעצם מעשה התשובה קשה מחמת סיבות שונות וצריך לומר דגם מה שכתב הרמב"ם גבי ד' דברים שעוונם גדול וכו' היינו שכיון שהחטיא את הרבים וגרם קלקול גדול ע"י עבירותיו, לכן אין מספיקים וכו' היינו דקשה לו להחזיר המצב לקדמותו מחמת גודל התקלה שהביא, וממילא אין מספיק לעשות תשובה.

ובמילים אחרות כל דברי הרמב"ם לעיל על סוגי עבירות שאין יכולים לעשות תשובה אין זה בתורת עונש על עבירה דאדרבה בפשטות כל יסוד התשובה הוא דבכל מצב יכול אדם לחזור בתשובה ולתקן מעשיו, ואין הקב"ה מונע ממנו כלום, אמנם יש דברים יוצאים מן הכלל כמו שהאריך כאן שלפעמים מחמת גודל העבירה כגון פרעה ששעבד את ישראל שלא כדין והמרה פי ה' דע"ז אמר ה' שמחזק את לבו. וכן עם ישראל ברבות השנים שחטא ומרד בה' והלך אחרי אלוהים אחרים, הגיע למצב כ"כ גרוע שאמר ה' השמן לב העם הזה וכו' פן יראה בעיניו וכו' ושב ורפא לו. אבל בסתם אדם שחוטא לא מצאנו ענין זה שמונעין מאדם אפשרות התשובה, רק שיש עבירות שמחמת טבעם יכול אדם למצוא עצמו במצב שבעצם מעשה התשובה תהיה קשה מאד והם הכ"ד דברים שמנה הרמב"ם כנלע"ד.

אחר כתבי דברים הללו ראיתם יוצאים מפורש בספר בית אלוקים להמבי"ט זצ"ל והואיל דבריו שם נוגעים לכל דברי הרמב"ם הכתובים כאן ראיתי לנכון להביא שיטתו כאן.

פרק י"א

שיטת המבי"ט

הנה המבי"ט שער התשובה פרק ט"ז הק' כמה שונה מצות התשובה שמצינו שיש בה דברים המעכבים אותה משאר מצוות התורה דאדרבה הבא ליטהר מסייעין בידו, ועוד יותר הקשה דהרי מצאנו דהקב"ה להדיא הקשה לב פרעה שלא יוכל לחזור בתשובה והוא

ודאי קשה היאך יתכן שלהדיא ימנע הקב"ה ממי שרוצה לקיים מצות התשובה, וכן הביא שם כל אותם פסוקים שהביא כאן הרמב"ם וצרפם לקושיתו.

והנה כל רואה יראה שהרמב"ם והמבי"ט אע"פ שהק' אותה קושי והביאו אותם פסוקים בכל אופן דנו בב' נושאים שונים, דלהרמב"ם הוקשה ענין הבחירה שניטלה מפרעה וכן מסיחון וישראל, ואילו המבי"ט כלל לא דבר בענין זה אלא מצד עצם מצות התשובה היאך ימנע ממי שרוצה לקיים מצוה לעשותה ומאי שונה מוות תשובה משאר מצוות התורה.

ולכן הביא המבי"ט שם גם הכ"ד דברים המעכבים התשובה וגם חיזוק לב פרעה בחד מחתא, משום שמנקודת קושיתו על מצות התשובה אין חילוק ביניהם דאך יתכן שאדם הרוצה לקיים תשובה יתקל בקשיים מיוחדים לתשובה.

והביא המבי"ט דברי הרמב"ם ריש פרקין שהסביר ענין חיזוק לב פרעה משום עונש על מעשיו וכתב ע"ז המבי"ט וז"ל:

"...ומה שהשיב הוא ז"ל שם שאפשר שיחטא האדם חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דין האמת שיהיה הפרעון מזה החוטא על החטאים אלו שעשה מרצונו ומדעתו שמונעים ממנו דרכי התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב כדי שימות ויאבד בחטאו אשר עשה, אינו נראה מספיק לתשובת שאלה זו, כי ענשי החטאים נתפרשו בתורה, מהם לאוין לבד, מהן במלקות, מהן מיתה בידי שמים, מהן כרת, מהן ארבע מיתות בית דין... ואם כן איך נאמר שיהיה עונש איזה חטא שימנעו ממנו דרכי התשובה ויאבד בחטאו..."

ביאור דבריו דלא מצאנו עונש זה של מניעת התשובה בכל עונשי התורה ואפילו האפיקורסים שמנע הרמב"ם בסוף כ"ד דברים גם הם משמע ששייך בהם תשובה ואם מתו בתשובה יש להם חלק לעוה"ב ומה היה כאן דבר מיוחד שמנעו מפרעה התשובה.

והנה לפי מה שבארנו לעייל דברי הרמב"ם יש לישבו מקושית המבי"ט והיינו שהמבי"ט הבין דמניעת התשובה היא עצם העונש, אמנם לעייל כתבנו שאין זה העיקר אלא שהקב"ה רוצה להעניש רשעים אלו בעונשם המגיע להם מחמת חטאם, אלא שאם חזרו בתשובה יבטל מהם העונש ולכן הקב"ה כביכול מחזק לבם לבל יחזרו בתשובה וממילא יענשו בעונשם על העבירה.

ועולה שעצם העונש אינו חידוש אלא הוא מעונשי התורה, אלא שלעיתים בחשבוננו של יודע תעלומות עולה שיש צורך להענישו ולא לאפשר לו להימלט מעונש זה ולכן נמנע ממנו התשובה כדי שיענש על חטאו.

ולוליא דמסתפינא הייתי אומר שלפי הסבר זה אם באמת יענשו אותם שחזק ה' את לבם וירצו לחזור בתשובה מתוך עונשם ודאי שיוכלו דאין עצם העונש שלא יחזרו אלא רק כדי שיקבלו עונשם ומשקבלו הרי הם כשאר אדם שודאי יכולים לחזור בתשובה ובני עוה"ב

הם ולכאורה דברים המסתברים הם, וכנראה שהמבי"ט לא הבין כן אלא סבר שהוא עונש גמור ונשלל מהם לעולם אפשרות התשובה ולכן הק' מה שהק' ודו"ק.

תשובת המבי"ט על קושיתו הנ"ל

וכתב המבי"ט לישב קושיתו מדוע שונה מצות התשובה משאר מצוות התורה שלפעמים ניתן בפניה מכשולים ועיכובים וז"ל:

"... כבר נתבאר למעלה בפרקים הקודמים שמלת תשובה מורה על החרטה ועזיבת החטא עד אשר ישוב למדרגה שהיה בה קודם שחטא, וכפי גודל החטא וקטנו או רוב החטאים ומיעוטם יצטרך האדם לטרוח לשוב בתשובה עד ישוב למדרגה שהיה בה כנזכר. ונמשל ענין זה למי שתעה מדרך הישר וסלף ארחות דרכו ונתרחק הרבה ועבר דרך בורות ושיחין וקוצים וברקנים, כי כשידע שהוא תועה בדרך וירצה לחזור לדרך הישר, יצטרך לחזור כל הדרך הארוך אשר דרך בה..."

כן הוא ענין התשובה כ"א לא חטא אלא חטא קל פעם אחת וחזר מיד אין שום טורח כלל בתשובה, כדמיון הדרך הפנוי וקרוב, ואם לא חזר מיד אע"פ שלא שנה בו יש בו איזה קושי יותר כמי שהאריך בדרך, ואם שנה ושלוש בו או יותר, או שהיה מהעונות החמורים, או שחטא במיני עונות חמורים וכפל בהם והאריך במרדו, יהיה לו קושי בתכלית לשוב למדרגה הראשונה שהיה בה קודם שחטא, וזהו ענין עיכובי התשובה ונעילת דרכיה..."

ראשית זכינו לדברים מפורשים מפי הרב המבי"ט בגדר מצות התשובה שהיא - כמש"כ לעייל כמה פעמים בשיטת הרמב"ם - לשוב למדרגה שהיה בה קודם החטא. וזמכיון שכך כפי גודל התרחקותו ממצבו הקודם וכן כפי גודל הקושי לחזור להיכן שהיה כן תקשה מצות התשובה וזהו יסוד הכ"ד דברים שמנה שם הרמב"ם וגם הד' דברים שכתב שגדול עוונתם גם הסביר שם המבי"ט שהכוונה שכיון שהחטיא את הרבים לכן התיקון שעליו לעשות כדי להחזיר המצב לקדמותו קשה ביותר והוא ענין עיכוב התשובה שנאמר בם, וזכינו ממש לדברים אלו לעייל. אלא שהמבי"ט לשיטתו שמאן בתשובתו של הרמב"ם ריש פ"ו, כתב שגם חזוק לב פרעה וכן כל הפסוקים שמובאים בענין זה גם הם שייכים ליסוד זה של עיכוב התשובה מחמת הקושי לחזור למקום הראשון, ועיין שם המשך הדברים שהסביר מדוע חיזוק פרעה שייך לעיכוב התשובה ואני מקצר מפאת קושי הדברים הכתובים שם והרוצה יקחנו משם. אמנם הרמב"ם שבא מנקודת נידון הבחירה, והק' דהודאתו של הקב"ה שמחזק לב פרעה סותרת יסוד הבחירה והרשות הנתונה לכל אדם, לכן תי' דבאמת הודעה זו עונש יש בה ככל האמור לעייל ולא ניחא ליה כלל לקשר חיזוק פרעה לכ"ד דברים ככל החילוק שכתבנו לעייל ודו"ק בזה היטב.

פרק י"ב

תפילות דוד על התשובה

כתב הרמב"ם הל' ד' וז"ל:

"וכענין זה שואלין הצדיקים והנביאים בתפלתם מאת ה' לעזרם על האמת, כמו שאמר דוד הורני ה' דרכך, כלומר אל ימנעוני חטאי דרך האמת שממנה אדע דרכך ויחוד שמך..."

ביאורו דמה שבקש דוד המע"ה הורני ה' דרכך היה בענין זה שתתכן מניעת סייעתא דשמיא אחר החטא ע"ד שכתב הרמב"ם ריש הפרק ולכן היה מבקש דוד המע"ה שלא ימנע הקב"ה כביכול דרכי התשובה וממילא ילך בדרך האמת עכ"ל. והוא דבר חידוש שחשד דהמע"ה עצמו שחטא כ"כ עד שימנע ממנו תשובה שהרי ודאי רוב החטאים אין מונע הקב"ה אדם מלחזור בתשובה.

ויש להבין מה הכריח את הרמב"ם ללמוד כן בתפלת דוד המע"ה ומה לא יאה לפרש הפסוקים כפשוטם שבקש דהמע"ה מה' סייעתא דשמיא בעבודת ה' כמו שמבקשים אנו כמה פעמים בתפלה כגון 'ותן בלבנו בינה להבין וכו' וכן בתפלת י"ח מבקשים אנו השיבנו אבינו לתורתך וכו' ומדוע העמיד הרמב"ם תפלת דוד דוקא על אופן שחדש הרמב"ם שיתכן מניעת התשובה ממי שעוונותיו מחייבים זאת.

ואולי היה קשה להרמב"ם לשון בקשת דהמע"ה דבקש שהקב"ה יראה לו האמת מה לעשות, וזה קשה שהרי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים ואיך הקב"ה יראה לו הדרך אשר ילך בה שהוא תפקידו של האדם לבחור בדרך האמת, ולכן העמיד הרמב"ם שאין הכוונה על עצם דרך האמת אלא שלא תהיה מניעה לדעת האמת וממילא יוכל הוא בעצמו לילך מחמת בחירתו בדרך האמת. כנ"ל בדברי הרמב"ם. ומה שאנו מבקשים בתפלה כנ"ל צ"ל שאין זה בקשה על עצם הדבר אלא הוא בקשה לסייעתא דשמיא ועזרה שעל ידי זה נוכל לבחור ביראת שמים, אמנם דוד בקש להדיא הורני ה' דרכך וכן הפסוק הנוסף שהביא הרמב"ם 'ורוח נדיבה תסמכני' שגם שם פירש הרמב"ם שתנח רוחי לעשות חפצה ולא שכביכול עצם רוח ה' היא תסמכני. ועדין לא יצאנו ידי חובה בביאור דברים אלו של הרמב"ם.

עוד כתב הרמב"ם בהל' ה' וז"ל:

"ומהו זה שאמר דוד טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך ידרך ענוים וגו', זה ששלח נביאים להם מודיעים דרכי ה' ומחזירין אותן בתשובה, ועוד שנתן בהם כח ללמוד ולהבין,

שמדה זו בכל אדם שכל זמן שהוא נמשך בדרכי החכמה והצדק מתאוה להן ורודף אותם, והוא מה שאמרו רז"ל בא לטהר מסייעין אותו..."

דברי הרמב"ם ע"פ פשוטם תמוהין מאי קשיא ליה מהו שאמר, והרי מימרא דדהמע"ה פשוטה וברורה שהקב"ה טוב וישר ולכן עוזר לחטאים כמ"ש 'אתה נותן יד לפושעים וכו' ומה אמר הרמב"ם עד עתה שהוצרך לישב פסוקים אלו.

וצ"ל דהרמב"ם כאן חוזר לדבריו דפרק ה' בענין הבחירה והרשות הנתונה לכל אדם ושאיין שום דבר המטה לב האדם לאיזה צד בכל עניני יראת שמים, ולכן קשיא לרבינו לשון הפסוק שהקב"ה מורה חטאים בדרך דהיינו שכל מי שחוטא הקב"ה כביכול מובילו בחזרה לדרך האמת, ודבר זה על פניו סותר ענין הבחירה. וע"ז כתב הרמב"ם דאין הכוונה שהקב"ה לוקח את האדם ומובילו לדרך ה' אלא שנותן לו את הכלים כדי שיקל לו לבחור בדרך זו, והיינו ששולח נביאים המודיעים דרכי ה', וכן שנותן לו לב וכח ללמוד דרך ה' אבל עצם הבחירה לחזור בתשובה ודאי שייכת לאדם עצמו בלבד, וזהו שסיים הרמב"ם הבא לטהר מסייעין בידו, דהיינו ומה שאמר הפסוק שהקב"ה טוב וישר היינו דוקא בכל אותם הדברים שהם סיוע לחזור ולא על עצם החזרה.

וראה זה פלא הנה רב"י ריש הלכות תשובה האריך במעלת התשובה ושהיא מן החסדים הגדולים שגמל הקב"ה עם עמו שנתן להם דרך לחזור בתשובה וסיים שם שזהו שאמר הכתוב טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך, והיינו שעצם מצות התשובה היא לרוב טובו של הקב"ה. הרי לן שהרמב"ם והרב"י כל אחד פירש באופן אחר דברי הפסוק, ומה טוב ונעים עתה לראות שהדברים מתפרשים כשיטתם, דלהרמב"ם שאין מצוה יחודית בעצם התשובה וכנ"ל לכן נתקשה דמשמע שהקב"ה ממש מורה חטאים וזה סותר הבחירה כנ"ל ולכן העמיד הפסוק באופן שהעמיד, אמנם הרב"י שסובר שיש מצוה לכן הסביר הפסוק על עצם נתינת מצוה זו ודו"ק.

פרק יג'

קושית הרמב"ם מגזירת בין הבתרים

כתב עוד הרמב"ם וז"ל:

"והלא כתוב בתורה ועבדום וענו אותם הרי גזר על המצריים לעשות רע, וכתוב וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ, הרי גזר על ישראל לעבוד כו"ם ולמה נפרע מהן..."

הנה חזר הרמב"ם והק' מגזירת גלות מצרים שנכתבה בתורה עוד בברית בין הבתרים וכן מהא דנכתב בתורה הרבה שנים לפני החרבן שיעבדו בני ישראל ע"ז ואיך נישב פסוקים

אלו עם יסוד הבחירה והרשות שכתב הרמב"ם לעייל פ"ה. וקושיות אלו הם המשך למה שפתח הרמב"ם ריש הפרק שיש הרבה פסוקים בתורה שנראים לכאורה סותרים עיקר זה של בחירה, ותחילה יישב הפסוקים שאמר הקב"ה שמחזק לב פרעה וכן סיחון וישראל, ועתה מיישב הפסוקים שמורים לכאורה שכבר נודע מכבר חטאם של המצרים בשעבוד וחטאם של ישראל בעבודת כוכבים.

ופשוט הוא דתירוצו הרמב"ם דריש הפרק על חיזוק לב פרעה לא שייך הכא דהרי כאן עדין לא חטאו המצרים וישראל כלום ולא ניתן להם עונש למנוע תשובה מהם, וא"כ עיקר חטאם כבר נגזר ובודאי שהוא סותר בחירתם.

תשובת הלחם משנה על קושית הרמב"ם

ועוד קודם שנפנה לתשובת הרמב"ם יש להביא דברי הלחם משנה מה שכתב בענין זה באשר על ידי זה תתבאר קושית הרמב"ם ביתר בהירות וז"ל הלח"מ:

"והלא כתוב בתורה ועבדום וענו אותם וכו'. זה מתורץ במה שתירץ למעלה שהאל יודע הדברים ואין ידיעתו מכרחת שאין ידיעתו כידיעתנו אלא רצה כאן לתרץ תירוצו אחר יותר מספיק ולמטה כתב וכבר אמרנו שאין כח באדם לידע וכו' אפשר שכיון לזה כלומר מלבד תירוצו זה אנו יכולים לתרץ תירוצו אחר והוא התירוצו שתירץ למעלה..."

באור דבריו, דהרי הרמב"ם בעצמו כתב לעייל פ"ה דודאי יודע הקב"ה כל מה שעתיד להיות ואין זה סותר יסוד הרשות והבחירה, וא"כ גם קושיא זו שאמר הקב"ה ידוע תדע וכו' ועבדום וענום וכן מה שאמר הקב"ה למשה וקם העם הזה וזנה הם בכלל ידיעת הקב"ה שאינה סותרת כלל אפשרות הבחירה ומה מצא כאן הרמב"ם בזה שידיעת ה' כתובה מפורש בתורה והלא ידענו שהקב"ה יודע הכל.

וע"ז תי' הלח"מ דאח"כ ודאי שקושית הרמב"ם דכאן מיושבת לפי מה שכתב לעייל אלא שכתב כאן תירוצו נוסף יותר מספיק דהיינו שאפשר להבינו והוסיף הלח"מ שהרמב"ם עצמו סיים דבריו כאן בענין זה שאין בכח אדם לידע ואפשר שכיון לומר שגם ע"פ יסוד זה מתורצת הקושיא עכ"ל הלח"מ.

ועוד קודם שנביא דברי החולקים על הלח"מ אמנם נפלאתי מאד על דבריו דגם אם נניח שקושית הרמב"ם מיושבת לפי מה שכתב לעייל פ"ה וכאן הוסיף עוד תירוצים א"כ גם תחילת דברי הרמב"ם כאן במה שהק' מהפסוק ואני אחזק כמבואר לעייל הרי גם יכל הלח"מ לומר דלפי דברי הרמב"ם לעייל מיושבים הדברים דמה לי ואני אחזק ומה לי ועבדום ועינום. ועד כמה שהיה קשה להלח"מ על ה' ה' שכבר מיושבים הדברים ה"ה גם יכל לומר זאת כבר בריש הפרק.

וצ"ל דס"ל להלח"מ דאין דומה אמירה של תיאור העובדה שהמצרים יעבידו את ישראל ובין אמירה שלהדיא אומר הקב"ה שיחזק לב פרעה כדי שלא ישלח, ואע"פ שלשיטתו ודאי שייך עדין לומר שאין סתירה בין אמירה זו ובין הבחירה, אמנם הרי להדיא רוצה הקב"ה שלא ישלח וזה ודאי סותר בחירה, משא"כ באמירת המציאות שמצרים יעבידו את ישראל שזה שייך לנידון הרגיל של ידיעה ובחירה ע"כ ביאור שיטת הלח"מ.

השגת האור שמח על דברי הלח"מ

אמנם רבינו האו"ש כתב על דברי הלח"מ הללו בחריפות גדולה וז"ל:

"נ"ב, כל הדיבור טעות, שידיעת הנביאים מכרחת, ודו"ק"

ביאור דבריו, דלעייל הארכנו בביאור דברי הרמב"ם ידיעת ה' אינה סותרת בחירת האדם ויסוד הדברים ידיעת ה' ספונה בדעתו של מי שנאמר עליו לא יראני האדם וחי, ובאותו ענין שא"א לנו להשיג ולראותו כן א"א לנו להשיג דעתו ורק זאת ידענו שאין בה סתירה לבחירתו של האדם, אמנם מה שאמר הקב"ה לאברהם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך וכו' ועבדום ועינום.. ודאי ידיעה זו של הקב"ה כבר ירדה מרום דרגתה ונתגלה לנביא כמו שנתגלה לו בורא העולם וא"כ ידיעה זו כבר שייכת למערכת שתחת השמש אותה כן ניתן להשיג, ואם נאמר שמצרים ישתעבדו בישראל ודאי שכן יהיה ויש בזה משום סתירה לבחירתם, וזהו שהק' הרמב"ם והלוא כתוב וכו'. וזו כוונת האו"ש שידיעת הנביאים מכרחת היינו שבמדרגה של ידיעת הנביאים א"א להפליא ידיעת ה' ולומר שאינה ברת השגה והדברים פשוטים מאד לאור מה שנתבאר לעייל שכל מקום שגילוי הבורא ניתן להשגת נבראיו הרי שם ודאי הידיעה סותרת הבחירה ודו"ק.

וכן ריש דברי הרמב"ם שהק' מחיזוק לב פרעה ועוד ודאי לא היה יכול להשתמש ביסודו מפרק ה' שאין ידיעת ה' סותרת בחירת האדם משום ידיעה זו נתגלתה למשה רבע"ה וא"כ ודאי שתקוים ויש בה סתירה לבחירה ולכן הוצרך הרמב"ם לישיבה כמו שישב ופשוט. מעתה נבוא להסביר תשובת הרמב"ם על קושייתו.

תשובת הרמב"ם

כתב הרמב"ם וז"ל:

"לפי שלא גזר על איש פלוני הידוע שיהיה הוא הזונה אלא כל אחד ואחד מאותן הזונים לעבוד כו"ם אילו לא רצה לעבוד לא היה עובד, ולא הודיעו הבורא אלא מנהגו של עולם, הא למה זה דומה לאומר העם הזה יהיה בהן צדיקים ורשעים, לא מפני זה יאמר הרשע כבר נגזר עליו שיהיה רשע מפני שהודיע למשה שיהיו רשעים בישראל, כענין שנאמר

כי לא יחדל אביון מקרב הארץ, וכן המצריים כל אחד ואחד מאותן המצרים והמריעים לישראל אילו לא רצה להרע להם הרשות בידו, שלא גזר על איש ידוע אלא הודיעו שסוף זרעו עתיד להשתעבד בארץ לא להם, וכבר אמרנו שאין כח באדם לידע היאך ידע הקדוש ברוך הוא דברים העתידין להיות..."

ביאור פשוטם של דברים דאע"פ שבאמת גזר הקב"ה על המצרים לשעבד ישראל, אמנם גזירה זו היתה גזירה כללית על כלל האומה המצרית אמנם כל פרט ופרט מהם לא נאמר בגזירה שהוא ישעבד את ישראל ולכן אין סתירה בין גזירת ה' ובין הבחירה שהיתה ונשארה בידי כל אחד ואחד מהם לבחור שלא לשעבד את ישראל, וגם אם היה בוחר שלא לשעבד היתה מתקיימת הגזירה בשאר המצרים, וכן ע"ד זה מה שאמר הקב"ה קם העם הזה וזנה דהוא גזירה כללית על האומה ולא על הפרטים, וסיים הרמב"ם וכבר אמרנו שאין כל וכו'.

והנה עצם תשובת הרמב"ם ודאי מובנת שבאמת לא גזר הקב"ה על איזה יחיד שישעבד את ישראל, ולכן לא נשללה בחירה מאף אחד, אמנם מהו סיום הרמב"ם שכבר אמרנו שאין כח ביד אדם לידע וכו' והרי כבר אמר האו"ש שאין ידיעת הקב"ה בגזירת בין הבתרים שייכת כלל לאותה ידיעה שאין כח בנו להבינה ומדוע הביא הרמב"ם ענין זה אחר שכבר ענה על קושייתו כנ"ל שאין כאן גזירה על הפרטים והדבר תימה.

וכדי להבין דברי הרמב"ם יש להביא כאן השגת הראב"ד על תירוץ הרמב"ם וז"ל:

"... וחיי ראשי כמעט אני אומר שהם דברי נערות, יאמר הבורא לזונים למה זנית ואני לא הזכרתך בשם כדי שתאמר שעליך גזרתי יאמרו לו הזונים ועל מי חלה גזרתך על אותן שלא זנו הנה לא נתקיימה גזרתך..."

הק' הראב"ד דאיך שייך לומר שאין כאן גזירה על הפרט ולא נשללה הבחירה מהם דהרי אם יבוא הקב"ה אל הפרט ויתבע אותו על מעשיו יאמר לו הרי ודאי עלי גזרת שאני אשעבד את המצרים שהרי אם לא עלי גזרת לא נתקיימה גזירתך ומכיון שכן לא היה לי בחירה על ענין זה וא"א להענישני, ולכאורה הוא טענה חזקה על דברי הרמב"ם דמוכח מיניה וביה שאותם ששעבדו הם אלו שהיו בכלל גזירת ועבדום ועינום והדרא קושית הרמב"ם לדוכתא.

ונראה לומר בביאור דברי הרמב"ם דבאמת גם הרמב"ם נתן לבו להשגת הראב"ד שודאי יש בכלל גזירת השיעבוד גם גזירה על היחיד, אמנם יש חילוק בין הגזירה הכללית על המצרים שישעבדו את ישראל, ובין הגזירה על היחיד, והוא משום שגזירה הכללית היא בכלל ידיעת הנביאים כדברי האו"ש ולכן לא שייך עליה תשובת הרמב"ם על העלם אופן ידיעת ה' ועל זה ענה הרמב"ם שהגזירה היתה על הכלל ולא על הפרט, אמנם מה שודאי היה גזירה על היחידים אין זה ניתן לידיעת הנביאים אלא ידיעה זו נשארה ספונה וטמונה

עימו וע"ז ודאי שייכת תשובת הרמב"ם דלעיל פ"ה שאין אופן ידיעתו מובנת לנו, וזהו שסיים הרמב"ם גם כאן שכבר אמרנו שאין כח בידי אדם וכו' דהיינו על החלק של גזירת הפרט. ונכון מאד בסייעתא דשמיא, ואח"כ ראיתי שכבר כתוב כעין דברים אלו במפרשי הרמב"ם וברוך שכוונתי לדבריהם.

קושיית המוהרי"ל בלוח זצ"ל

ראיתי בספר שיעורי דעת ח"ב שיעור ידיעה ובחירה שהק' שם קושיא גדולה, דהנה יעקב אבינו מברך את אפרים לפני מנשה ואומר ידעתי בני ידעתי גם הוא יהיה לעם ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו ופרשו חז"ל שעתיד לצאת ממנו יהושע. הרי לן שנתנבא נביא זמן רב קודם שיעמוד יהושע ובחירתו של יהושע להיכן הלכה.

והאמת שהוא זצ"ל הק' קושיא זו על הראב"ד אמנם על הרמב"ם לא קשיא ליה משום שהבין שקו' ידיעה ובחירה אינה מעשית אלא פילוסופית כמבואר בארוכה בתוספת ב' כאן. אמנם להראב"ד שתי' שידיעת ה' כידיעת האיציטגנין קשיא ליה דאיך יתנהג האדם אל מול נבואת הנביא שקדמה לו ע"ש.

ואמנם האמת שקו' זו ודאי קשיא גם להרמב"ם ובמיוחד לאור מה שהסברנו כאן דבריו בפ"ו שידיעת הנביאים מכרחת כדברי האו"ש וא"כ ודאי ידיעת יעקב אבינו ע"ה מכרחת ומה נענה לבחירתו של יהושע. וכן ע"ד זה הביא שם חז"ל דהראה הקב"ה לאדם הראשון דור דור ודורשיו, והרי כבר ידע אדם הראשון צדיקי הדורות והיכן היא בחירתם. ולכאורה היא קושיא גדולה ותשובות הרמב"ם כאן לא מתרצות.

וחשבתי לומר דבאמת שייך כאן תירוצו של הרמב"ם על גזירת בין הבתרים והיינו דטענתו של יעקב היתה דשבט אפרים מעולה יותר משום שיצא ממנו יהושע, וא"כ באמת אין נפק"מ אם יצא יהושע או משהו אחר והעיקר דאם יצא משם מי שהעמיד החמה במקומה הוא סימן לגדלו וחיבתו של אפרים, וא"כ יש לומר דבאמת מצד הנבואה של יעקב לא היה על יהושע אלא רק על שאפרים יגדל ממנשה, ומצד זה אין סתירה לבחירה כמו שאמר הרמב"ם שלא נגזר זה על אף אחד, אמנם מה שאמרו חז"ל יהושע הוא האמת שהרי כן יצא לבסוף והאמת נקטו, וכן ע"ד זה מה שהראה הקב"ה לאדם הראשון אין מחויב שנקט בשמות אלא שבכל דור יהיו צדיקים כך וכך, והפרטים יתבררו לבסוף ואין בזה סתירה לבחירה כנלע"ד לחומר הקושיא והבוחר יבחר.

תוספת א'

הנה מאמר זה נכתב על דרך ביאור דברי הרמב"ם הל' תשובה ולכן מטבע הדברים אופן הלוח הוא ע"ד הפשט והסברא, ככל שו"ט בדברי רבינו בכל הלכותיו, ודי לנו במה שהעתקנו בפנים, אמנם בצידי הדרכים לא אוכל לימנע מה שנראה להדיא לעינים שהוא אותה סוגי' דכאן והוא מה שהאריך רבינו הנפש החיים בשער ג' בענין מקומו של עולם ומה גם שהוא זה שהביא דברי ה'ארבע מאות שקל כסף' המוזכרים בפנים הרי הראה להדיא שהוא אותו נידון.

ובקצרה המבואר שם דמבואר בזהר דאדון יחיד ב"ה נקרא שממלא כל עלמין וכן סובב כל עלמין, והסביר הנפש החיים דיש כאן ב' בחינות דמצדו יתברך נקרא שהוא ממלא כל עלמין ומצדו דהיינו מה שנתגלה לנו וצונו על קיום התורה והמצוות, נקרא שהוא סובב כל עלמין³¹.

והעולה מאריכות דבריו שם דכל מציאות אפשרות קיום התורה הוא רק בבחינה שמצדינו ששם שייך חילוק מקומות ועולמות וכן קדושה והיפוכה, אבל מצדו יתברך הרי זה כאלו לא נברא כלום ואין בו שום שינוי אחר הבריאה ממה שהיה קודם לה, והוא שאנו אומרים אתה הוא קודם שנברא העולם ואתה משנברא העולם דהיינו שהוא אותו דבר ואין כל מציאות העולמות חוצצים בעד אחדותו הפשוט שנשאר כמו שהוא. וז"ל שם ריש פ"ו:

"ובלתי זאת הבחינה שמצדינו אין מקום לתורה ומצוות כלל"

ודבר זה לא רק שאין אנו יכולים להבינו אלא גם לא הורשינו ליכנס כלל ולהתבונן בזה הענין הנורא [לשון הנפה"ח] וגם כל צבאות מעלה שואלים איה מקומו, דהיינו שלא יכולים להשיג בחינה זו כלל.

וכתב שם עוד הנפה"ח

"ומשה רבינו בקש להשיג הענין באמרו הראיני נא את כבודך ולא ניתן לו"

31. הנה הנפה"ח כתב דממלא כל עלמין מתיחס למדרגה שהיא למעלה מהשגתנו ושאינו מתיחסים אליה כלל, וכל ענין תורה ומצוות שייך למדרגה של סובב כל עלמין, אמנם לא אוכל להתאפק ולומר שראיתי מבוכה בענין זה ובדברי האו"ש כאן מבואר דדוקא במדרגה של סובב כל עלמין הוא שאין חלוקי זמנים וכמו שהוא מקיף את כל המקומות הוא גם מקיף את כל מציאות הזמן, ולכאורה הוא דלא כהנפה"ח. וע"ע במאמרו של הגר"י קלופט זצ"ל הנדפס בספר 'דעת יואל' שכבר עמד על החילוקים בענין זה בין הנפה"ח ובין בעל התניא ודי בזה.

ולענ"ד כפי מה שמבואר בדברי הרמב"ם פ"ב מיסודי התורה אין זו בקשת משה רבינו ובעז"ה יבואר במקומו ברצות ה' דרכינו ואכ"מ.

וכתב הנפה"ח וז"ל:

"ורק הוא לבדו יתברך המשיג עצמותו הוא היודע עצמות מהות זה הענין המפלא והמכסה והנסתרות לה' אלוקינו ואנחנו אין רשאים להתבונן אלא במה שהרשינו ... והוא בהבחינה ש'מצדינו' שנקרא הוא יתברך שמו סובב על עולמין

והנה אין צריך הרבה לפני לראות שאותם מושגים שאמר עליהם הרמב"ם שאין הדעת סובלם וכו' ומשום שמדברים בבחינות שהקב"ה הוא ודעתו חד הם הם מקבילים לאותה בחינה שקראה רבינו הנפה"ח 'מצדו יתברך' ששם אסור לן ליכנס ולהתבונן, אמנם מה שנתוסף בדברי הר"ח מוולאזין הוא שבבחינה זו באמת אין מקום לתורה ומצוות וא"כ תשובת הרמב"ם על קושית ידיעה ובחירה שהארכנו בפנים בהסברה, תתחדד טובא לאור דברים אלו שהרי בבחינה זאת לא רק שלא שייך בחירה אלא גם לא שייך עצם קיום המצוות וכל מציאות התורה והמצוות בעוה"ז הוא בבחינה שמצדנו ששם יש באמת חילוק מקומות וזמנים ושם מתגלה הקב"ה באופן של השתלשלות וכו' ובזה באמת יש בחירה. ומה טוב ונעים דברים אלו עם מה שכתב הרמב"ם שההבנה של ידיעת ה' את מעשי בני האדם חד הוא עם ההבנה של מציאותו כביכול שהאריך בה הרמב"ם בפ"ב מיסודי התורה, ובנפה"ח הדברים כתובים להדיא שמצדינו אין לנו כלל להתייחס לאותה בחינה שהיא למעלה מהשגתנו ואין היא כביכול חלק מעבודת ה' שלנו, [אמנם כתב שם בהמשך שיש לזה קצת קשר למצות היחוד ויש להבין דבריו לאשורו ואין אנו באים לבאר סוגי' זו עתה וה' יצילינו משגיאות ויאיר פנינו בתורתו]

תוספת ב'

בספר שיעורי דעת [ח"ב] להגרי"ל בלוח זצ"ל ר"י טעלז כתב שיעור דעת שלם בענין ידיעה ובחירה. וכתב שם שסתירת ידיעה ובחירה היא נידון פילוסופי בלבד ואין כאן קושיא הנוגעת לאיזה ענין למעשה. וביאור דבריו. שיש לפנינו ב' מושגים שהם אמת אחד ידיעתו של הקב"ה וב' יסוד הרשות והבחירה הנתונה לכל אדם וב' יסודות אלו סותרים אחד את השני ונדרש הרמב"ם לישבם. אמנם בודאי אין כאן נידון בדרכי העבודת ה' של האדם דזה ודאי שאין לנו להתחשב כלל בידיעת ה' והיא אינה מעניינינו וכל אשר אנו יודעים שנצטוינו בקיום התורה ומקבלים אנו שכר על עשיית טוב וכן להיפך, ומבחינתנו אנו בעלי בחירה וזה מה שמונח לפנינו אמנם הרמב"ם נצרך לישב קושיא זו ע"ד החכמה כדי להסביר יסוד הבחירה ולישבו על הדעת עכת"ד שם.

והנה כל הרואה יראה שהרמב"ם טרח טובא להעמיד יסוד זה שהרשות נתונה ביד כל אדם והאריך בו בהל' תשובה, ואין ענין הל' אלו דברי חכמה ערטילאים, וע"כ שסבר שיסוד זה הוא שורש לכל אפשרות התשובה שמחויב בה האדם, ולגבי חיוב התשובה אין זה שאלה פילוסופית גרידא אלא שאם לא נתברר לך היטב באמת ירפו ידיהם של החוזרים בתשובה.

וכבר הארכנו בפנים דבסתם מצוה יש לומר דאין עצם הבחירה מפריעה לקיום חובתו של האדם ולכן אולי לא כתב הרמב"ם סוגיא זו בהל' יסודי התורה, אמנם תשובה אשר היא אינה מצוה לדעת הרמב"ם אלא חובה מעיקר התורה לחזור לדרך הישר, ע"ז ודאי יכול לטעון האדם דכיון שדרכו בעולם כבר נקבעה, ומעשיו כבר נודעו בטרם נוצר בבטן, היאך שייך כלל שנאמר לו לחזור בו, והרי אם הגיע להיכן שהגיע לא יכול לשנות את אשר נקבע. ולכן טרח הרמב"ם לומר דמה שהגיע האדם למצבו הכל בבחירתו ללא כל התערבות אפילו הקטנה ביותר, והכל מעשיו, וא"כ ודאי הוא שיוכל האדם לחזור בו ולשנות את אשר עשה כנלע"ד.

ובענין זה יש גם להעיר על מש"כ בספר 'אבי עזרי' להגרא"מ שך זצ"ל להסביר תשובת הרמב"ם וכתב שם דבריו המפורסמים דאמונה במציאות ה' אינה אמונה אלא ידיעה שהרי כל בר דעת יודע שיש בעל הבית לבירה, ואין בזה כל חסרון מה שאין אנו משיגים אותו אמנם אנו ממש ממשיכים כביכול בו שהוא קיים ע"ש, וה"ה גם בענין זה של הבחירה אע"פ שאין אנו מבינים אותו הרי אנו יודעים שכן הוא ואין זה אמונה או חסרון ידע כלל ע"ש שהאריך טובא.

ואיני מבין דהניחה בעל הבירה אפשר לומר שכל בר בי רב מבין זאת שאין הבריאה נוצרה לבד אמנם מהיכן נתברר לך יסוד הבחירה עד שנאמר שאנו יודעים שכן הוא והרי זה טרחו של הרמב"ם להעמידו, ואין לנו דברים פשוטים על זה והוצרך הרמב"ם להביא פסוקים וכן סברא וגם זה עדין לא ניחא מחמת קושית ה'שמא תאמר' שהוא קושיא גדולה, והיכן נתברר לך כ"כ פשוט שאכן בחירה קיימת אתמהה, והאבי עזרי זצ"ל סבר דאם השווה הרמב"ם השגת הקב"ה להשגת ידיעתו א"כ כמו ששם הוא פשוט ה"ה גם הכא, והשוואה זו אינה מוכרחת ודי בזה.