

ספר
תמורת איל

ג' מאמרים

כולל מאמרים בעניני
הקב"ה, משפט חסד ורחמים ותשובה

מאת

מורינו רבינו הגדול

הגאון רבי אברהם יהודה לייב פעסין זצוק"ל

מרא אתרא חברה ש"ס בית מאיר
ואב"ד בבית דין ועד הרבנים מונסי ניו יורק
ור"מ בישיבת מיר ניו יורק

יו"ל ע"י הועד להוצאת כתבי רבינו

ערב ראש השנה תשפ"ב

לכבוד היארצייט הט"ו לרבינו זצוק"ל

מפעל תמורת איל
ועד להוצאת כתבי רבינו

ראש המערכת:

הרב יונה אפרים פעסין

עורך הספר:

הרב אלעזר משה יהושע הכט

עורך ראשוני:

הרב משה יהושע פעסין

חברי המערכת:

הרב גילי בקינרוט

הרב מאיר שמעון פעסין

הרב אברהם ארלין



תשפ"א - 2021

לכל עניני הספר הערות והארות נא לפנות אל
מפעל תמורת איל - הועד להוצאת כתבי רבינו

Ayil Institute Inc

3 Smolley Drive

Monsey, NY 10952

845-356-3004

ephraimpessin@gmail.com

ספר זה יו"ל ע"י

מכון מפרשי הש"ס

Machon Meforshi HaShas

1 Rose Park Cres.

Lakewood, NJ 08701

732-239-2883

MachonMeforshiHaShas@gmail.com

עיצוב כריכה ושערים: ג. ויסקופף

תוכן הענינים

הקדמה גלות אדום ודת הנצרות – שקר מעורב במקצת אמת 1

מאמר א הקדוש ברוך הוא 9

מאמר ב משפט חסד ורחמים 22

מאמר ג תשובה 43

הקדמה

גלות אדום ודת הנצרות - שקר מעורב במקצת אמת

א

הגלות שלנו נקראת גלות 'אדום' ושם כל דבר מורה על מהותו וערכו

א) הנה מצינו בחז"ל שהגלות שאנו נמצאים בה כעת נקראת בשם גלות "אדום" (עיין גיטין דף נז; , במדבר רבה פרשה ז' פיסקה י'). ואדום היינו עשו. והטעם למה נקראת גלות אדום היא משום שאותה הגלות התחילה ע"י הרומאים, שהרבה מהשרים והקצינים שלהם או כולם היו מעשר¹.

והשם של הגלות אינה רק במקרה מצד שהיה על ידי אנשים מזרע עשיו, שכל שם של דבר מורה על מהותו, דכתיב בפרשת בראשית אחרי בריאת אדם הראשון (ב, יט) "ויבא ה' אלוקים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו". והיינו שנצרך שהאדם יראה הבהמות כדי לקרא להם שמותיהם, ומזה נקבע שזהו שם. ואם "שם" הוא רק דבר מיקרי, למה

¹ בדברי חז"ל לא מצינו שהיו גם מאומות אחרות, אבל בספר יוסיפון כתוב שאנשי רומא לא היה כולם מבני עשו, רק רוב השלטון היה ממנו.

הוצרך לכל זה, שאם נתן להם שמות במקרה אין צריך לראותם קודם, וגם למה היה צריך לכתוב ענין זה בתורה.

אבל מבואר בדברי חז"ל שמכאן חזינן שבלשון הקודש, השם של דבר מראה את מהותו וערכו האמיתי. ומשום כן היה נחשב לאדם הראשון חכמה גדולה שהוא הבין איזה שם ליתן לאיזה בהמה חיה ועוף (עייין אוצר המדרשים עקיבא, רבי עמוד תכ"א ד"ה פ"י). ומטעם זה נכתב ענין השמות בתורה, כדי ללמדנו שהיה לו לאדם הראשון החכמה להבין המהות והערך של כל הבהמות והחיות והעופות. וכל שכן על אדם [ויש להאריך בזה בענין שמות אדם ואין כאן מקומו], וגם הוא על החפצים.

ב

עשיו מרמה את אביו להטעותו שהוא מדקדק במצות - שקר אין לו רגלים

ובביאור השם "אדום" שהוא עשו, הנה מצאנו שעשו היה מרמה את אביו לחשוב שהוא צדיק ומראה לו פנים כאילו הוא איש אחר ממה שהיה באמת, שהיה שואל שאלות שרק צדיק היה שואל, ויצחק טעה לחשוב אותו לצדיק שמדקדק מאוד במצות. ולא רק דקדוק במה שהוא צריך לעשות, אלא שהוא מחמיר על עצמו לפניו משורת הדין, כדאיתא ברש"י (בראשית כה, כז) "יודע ציד, לצוד ולרמות את אביו בפיו, ושואלו אבא היאך מעשרין את המלח ואת התבן, כסבור אביו שהוא מדקדק במצות".

והאמת היא שעשיו היה מושחת ולא היה צדיק אלא מלא עבירות.² וא"כ

² ראה בבא בתרא (דף טז:) "חמש עבירות עבר אותו רשע באותו היום, בא על נערה מאורסה, והרג את הנפש, וכפר בעיקר, וכפר בתחיית המתים, ושט את הבכורה"

כל התחלת עשו היתה ע"י רמאות, להראות פנים מה שאינו באמת. ונמצא שמידת שקר היתה מעיקר מהותו של עשו. וזה נמסר לבניו בירושה.

והנה בענין אמת ושקר אמרו חז"ל בגמ' שבת (דף קד.). פריד "ומאי טעמא שיקרא אחדא כרעא קאי ואמת מלבן לבוניה" ופירש רש"י "שיקרא אחד כרעא, כל אות ואות שבו עומדת על רגל אחד. אמת מלבן לבוני, מושכבין תחתיה אותיותיה כמין לבניה, דאל"ף הרי יש לה שתי רגלים ומושבה טוב, ורגל השני רחב"³. ומשני בגמ' "קושטא קאי שיקרא לא קאי". ומצינו עוד יותר בפירוש במדרש (עיין בתי מדרשות חלק ב' מדרש אותיות ד"ה שיש לו) "שקר אין לו רגלים אמת יש לו רגלים". וכן הוא ברש"י במשלי (יב, יט) "שהשקר אין לו רגלים". והיינו שהצורה של התיבה "שקר" בלשון הקודש מורה על ענין שהשקר עומד על רגל אחת ואין לו קיום, משא"כ הצורה של התיבה "אמת" בלשון הקודש מורה על זה שיש לו רגלים והוא עומד ויש לו קיום.

ופירוש הדברים, שכל מה שהוא שקר גמור ממש אין לו קיום כלל, ומה שהוא אמת גמורה יש לו קיום לעולם. ודבר שיש לו יום לזמן הוא דבר של שקר שיש בו מקצת אמת מעורבת בו, ועי"ז יכול להתקיים לזמן מה, ואורך קיום השקר תלוי בכמות האמת שמעורבת בו.⁴

³ ואגב חזינן מהכא שענין זה שהשם בלשון הקודש מראה על המהות והערך אינו רק איך שמבטאים את השם בדיבור, אלא גם איך שכותבים את צורת אותיות השם.

⁴ וזהו מה שנאמר (משלי יב, יט) "שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר", ופירש רש"י "שפת אמת תכון לעד, תתבסס ותקיים. ועד ארגיעה, למעט רגע הוא כלה והולך שהשקר אין לו רגלים". וכעין זה ברלב"ג שם "שפת אמת, דבר אמת יהיה נכון וצודק תמיד, לא יתכן חלופו בעת מן העתים, ואמנם לשון שקר אם היה

וכל זה אינו רק על אמת ושקר עצמם, אלא ג"כ על דברים הבנויים עליהם, דהיינו שאם אין קיום לשקר גמור עצמו אפילו לזמן מה, א"כ כל דבר הבנוי על שקר גמור לא יקיים ויאבד מהר. ואם יש לו אמת מעורבת בו אז יכול להתקיים, ומשך קיומו תלוי בכמות האמת שמעורבת בו.

ומתוך זה יש להתבונן בהבדל שבין שאר גלויות שלא נמשך קיומם זמן ארוך כל כך, לגלות שלנו שהיא גלות אדום שנמשכת ומתארכת כל כך. שבהכרח בגלות אדום מעורב יותר אמת שמחמתה הגלות מתקיימת יותר.

ג

אדום הוא שקר שמעורב בו קצת אמת שנותנת לו קיום להאריך גלות אדום - עשיו דומה לחזיר שפושט טלפיו להטעות שהוא כשר שיש לו סימן אחד כשר וכן עשיו הטעה אביו שהוא מזדקק במצות והיה בו אמת של כיבוד אב

הנה אמרו חז"ל (ילקוט שמעוני תהלים רמז תתכ"ט, ורש"י פסחים דף קיח: ד"ה חזיר מיער) שעשו נדמה לחזיר. ומה שמדמה עשו לחזיר אינו משום שכך היה על דגלם, אלא שזה מתאר את מהותם.

חז"ל (ויקרא רבה שמיני פרשה י"ג פיסקה ה') גילו לנו שהחזיר נבחר

שבמקרה יצדק בעת מה לא יתקיים כי אם עד רגע שהוא זמן קצר מאד". וכן הוא ברבנו בחיי (במדבר לב, מב) "וכן אמר שלמה המלך ע"ה שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר, יאמר כי הדברים שהם אמת קיימין לעד, אבל השקר אין לו קיום אלא רגע". והיינו שיש הרבה מדרגות באמת ושקר, שהדבר האמיתי ביותר יש לו קיום בכל זמן ואינו מתבטל לעולם, והדבר השקרי ביותר אין לו קיום כלל בשום זמן, וככל שהדבר יש לו קיום לזמן ארוך יותר כך הדבר הוא אמיתי יותר. ולכן ה' נקרא אמת והתורה נקראת אמת, שהם קיימים לעד.

בתורה להיות סמל לטומאה ורע משום שיש לחזיר אחד משני סימני טהרה, והיינו שכדי שבהמה תהא כשרה צריך שיהיה בה ב' סימנים, מעלת גרה ומפריסת פרסה, והחזיר אינו מעלה גרה רק מפריס פרסה. ובזמן שהחזיר עומד הוא מראה רגליו לאנשים כדי להראות להם לרמאות לנו כאילו הוא בהמה טהורה, ואין הכוונה שחז"ל מפרשים לנו הטעם למה החזיר מתנהג כן. רק זה מורה על המציאות, שבמה שהחזיר עומד ככה ונראה לנו כאילו הוא כשר, זו היא המדה של שקר שיש בעשיו.

והיינו שאילו המדה שלהם בשקר גמור, אז היה בגדר "שקר אין לו רגלים" ולא היה לזה שום קיום. אבל מחמת שאינו שקר גמור, שהרי באמת יש לחזיר סימן אחד של טהרה, וא"כ החזיר באמת מעורב בו שקר ואמת, ויש לו איזה פנים של אמת, ומשום הכי יש לאדום קיום.

ובאמת גם עשו הרשע עצמו היה כן, דגם בו היה מעורב אמת, שהרי מצינו שהיה מיוחד במצות כיבוד אב, כמו שמבואר בחז"ל (בראשית רבה פרשה ס"ה פיסקה ט"ז) שעשיו כיבד אביו עד כדי כך דכמעט אף אחד מימיו לא כיבד את הוריו כמותו. והיינו שהיה איזה מדת אמת בעשו, ומה שהוא מראה ברמאות הצדקות לא היה שקר גמור. ואע"פ שהוא היה מושחת לגמרי כידוע, מ"מ הפנים שהראה היה מעורב עם קצת אמת. והיינו משום שהוא באמת כיבד את אביו ושימש אותו.

וכיון שכן אפשר שמצד הכיבוד אב יש לה קיום משום שהיה בו אמת. ולכן הגלות של אדום היא יותר ארוכה מגלות מצרים וגלות בבל. שהמצריים היה מיוסדים על שקר של עבודה זרה וכישוף, ומשום כך נמשך רק קצת זמן ולא התקיים כל כך. ובבל היה יותר שקר משום שלא היה בנוי אפילו על כישוף, רק על כח, שמי שיש לו יותר כח הוא הצודק. ומשום הכי היה

פחות קיום לגלות שלהם מגלות מצרים. אבל גלות אדום שבנויה על קצת אמת, יכולה להמשיך יותר זמן.

ד

דת הנצרות בנויה על כמה יסודות מן היהדות ולכן יש לה אורך קיום וקשה להבחין בין האמת המעוותת שלהם לאמת הגמורה שלנו

יש לעמוד על פרט אחד בענין זה, והוא הדת של עשו שנקראת נצרות, שהיא בנויה על כמה יסודות של יהדות, אבל בצורה מעוותת מעוקמת ומושחתת. אבל מ"מ נשאר איזה מקצת אמת בתוך הדת שלהם מחמת שהיא בנוי על יסודות היהדות, ומשום הכי שייך בזה קיום קצת שממשיך כל השנים הללו.

וא"כ בזמן שאנו באים לדון במלחמת ההשקפות בין היהדות והנצרות, במושגים שלנו לעומת מושגים שלהם, בערכים שלנו לעומת הערכים שלהם, אין אנו מדברים על שני דברים שנראים שונים לגמרי מן הקצה אל הקצה. ואף שבודאי הם שני הפכים, שעשו הוא מושחת ויעקב טהור. אבל מ"מ יש גם אמת שמעורבת בשקר של עשו, אמת מעוותת וכנ"ל, אבל מ"מ מעורבת בזה אמת.

ומחמת זה לפעמים קשה מאוד להבחין בין האמת שלנו והשקר שלהם, בין דבר נכון לדבר שאינו נכון. ובודאי מי שיודעים אם האמת קל להבחין בין האמת והשקר, אבל לאנשים שאין יודעים האמת, להם קשה להבחין. וזה נצרך לעדינות המחשבה כדי להבחין בהבדלים שביניהם לבינינו, להבין מה מעוות אצלם, כיון שמדובר בעיוות מועט ועדין.

וצריכים אנו לקנות ידיעה בענין זה, לפי שאין אנו עומדים מול כת עובדי

עבודה זרה של בורים וטיפשים, אדרבה העיוות של האמת אצלה הוא מחוכם ביותר, והם עשו מלאכה גדולה על עיוות זה. שלקחו דברים לפי צרכם כדי שיכולים לקיים את עצמם, והשאר השליכו ועיוותו, כדי לעשות לעצמם חיים כרצונם. והשינויים הם כדי לצוד אנשים להאמין בהם, וכיון שהם עשו מלאכה מחוכמת לעשות חיים נוחים, הם מצליחים הרבה בעבודתם.

אבל כל הצלחתם היא רק אצל גוים אחרים, אבל לגבי יהודים ההצלחה שלהם בדרך כלל תלויה כמה יש ליהודי ידיעה בתורה, שככל שהיהודי יודע יותר מה היא ביהדות ביותר עמקות, מה הם עיקרי האמונה של דת ישראל הם מצליחים פחות. ואין הכוונה בזה על שהוא יודע רק עיקרי האמונה, אלא גם על עניני המוסר שבה, ולא רק מוסר אלא גם המחשבה העיקרית של הגיוני היהדות.

והטעם משום שככל שאנו מבינים יותר, אפשר לנו להבחין יותר בין האמת ובין העיוות של האמת. ומאידך ככל שאנו מבינים פחות, הם יכולים להשתמש עם האמת המעוותת שלה כדי לצוד יהודים להאמין בהם, והטעם כנ"ל לפי שיש בהם מקצת אמת שמעורבת בדת שלהם. ומשום הכי הם מצליחים שהגלות תהא כל כך ארוכה, ששקר שיש לו אמת מעורבת בו יש לו רגלים ואורך קיום, ואף שאין לו קיום לנצח מ"מ יכול להימשך הרבה.

הנוצרים מצליחים להשפיע בעיוות האמת לגבי המבט שלהם על הקב"ה ומבט היהדות וצריך ידיעה נכונה בזה לעצמינו ולידע מה להשיב

אחד מן הדברים אשר הנוצרים מצלחים בו, הוא בהסבר מהו המושג שלהם בהקב"ה, ומטעים אחרים לגבי מהו המבט של היהדות על הקב"ה, והם כל כך מצלחים בזה עד שראיתי אפילו אנשים יהודים עם ידיעות טובות שניצודים ברשתם לטעות לגבי ההבנה במושג מהו הקב"ה, ולא הבינו שזה רק עיוות הנוצרים ואינו האמת.

ולכן ראיתי להסביר באריכות מהו המבט של יהדות במושג של הקב"ה. ויש שני טעמים להעמיק בזה, אחד בשביל עצמנו לדעת האמת. אבל יש ג"כ תועלת, כי הם מפרסמין ידיעות המעוותות לגבי מה היא דעת היהדות לגבי הקב"ה, וצריך לדעת מהו להשיב לאנשים שמדברים איתנו על ענין זה, ולהסביר מהו המבט הנכון של היהדות על הקב"ה.

מאמר א'

הקדוש ברוך הוא

א

מקום וזמן הם בריאה של הקב"ה בשבילנו אבל הקב"ה אינו בתוך המקום והזמן אלא הוא מחוצה להם והבריאה היא בתוכו

הנה מעיקרי האמונה שמנה הרמב"ם (פיה"מ לסנהדרין פ"י מ"א) אנחנו יודעים שאין להקב"ה גוף, וגם אנחנו יודעים שהוא הראשון והוא האחרון, וזה דבר מפורסם אצלנו, אבל צריכים אנו להתבונן ולהבין ענין זה בעמקות יותר.

הנה איתא בפרשת כי תשא (לג, כא) "הנה מקום אתי", ובדרך כלל מפרשים הכוונה שיש מקום ביחד עמי. אבל אין זה מספיק. ויש פירוש אחר שכתב חז"ל (בראשית רבה ויצא פרשה ס"ח פסקה ט') שהפירוש הוא "הנה מקום" היינו שיש מקום, "אתי" דהיינו עמי. והיינו שהמקום הוא בתוך הקב"ה ולא שהקב"ה בתוך המקום.

ופירוש הדברים, שמקום הוא בריאה של הקב"ה, והקב"ה אינו בתוך "מקום". כל מה שאנחנו מבינים לגבי צורה וגוף וכדומה הוא דברים כפי הבנתנו במושגים פשוטים, וכמעט אי אפשר לנו להשיג שיש שום דבר שנמצא בלי מקום, שיש דבר שאינו צריך להיות בתוך מקום. אבל זהו מה שמפורש בפסוק ש"מקום" הוא בריאה שלו, ועל כן ה"מקום" הוא בתוכו ולא שהוא יתברך בתוך מקום.

אבל גם התיבה "בתוכו" אין לה פירוש, שהרי גם זה תלוי במקום, ואינו שייך לגבי הקב"ה. רק לגבי דידן כדי שנוכל להבין ענינו אנחנו משתמשים בלשון זו כדי לשבר את האוזן. וע"י זה אנחנו מתקרבים להבנה שהקב"ה אינו שייך למקום, וכיון שכן אין לו יתברך גוף וצורה.

ומאוד נצרך להבין שאין שייכות מקום להקב"ה, שאם לא כן אז אתה ממעטו יתברך ח"ו. והיינו משום שאם הקב"ה נמצא באיזה מקום, א"כ ממילא הדבר שהוא נמצא בתוכו הרי הוא יותר גדול ממנו. אבל אחרי שנוציא אותו יתברך מגבולי מקום, שוב הרי הוא בלי גבול.

ובזה מובן שפיר למה ביהדות יש הרבה תיבות לתאר את הקב"ה בלי סוף, והיינו משום שכיון שאין גבול להקב"ה, על כן אין גבול למילים לתארו יתברך.

ומתוך הדברים יתבאר ממילא שהקב"ה גם אינו נכלל בזמן, שמקום וזמן תלויים זה בזה (לכה"פ כפי ההבנה עכשיו בעולם). וא"כ אם נתבאר שמקום הוי בריאה מהקב"ה והקב"ה אינו במקום, ממילא צריך לומר שהוא הדין לגבי זמן, דהיינו שזמן הוי בריאה מהקב"ה, והיה נבראה בשבילנו כדי שאנחנו נוכל לעבדו בתוך בריאה של מקום וזמן. אבל שניהם אינם שייכים לגבי הקב"ה.

ועל כן כשאנו אומרים שהקב"ה הוא הראשון והוא האחרון שהוא ענין של זמן, אין הכוונה שיש ראשון ואחרון כלפיו יתברך, דזה רק הבנתינו מתוך הבריאה שאנחנו נמצאים בה. אבל לגבי הקב"ה כל זה אינו שייך. והוא כביכול אינו נמצא במציאות שלנו אלא מסתכל עלינו מבחוץ.

וגם זה אינו מספיק, אבל לגבי ההבנה שלנו כך אנו מבינים הדברים. אבל

מצדו יתברך הוא נמצא חוץ מזמן ואין זמן כלפיו, ואין מושג שעבר זמן כלפיו יתברך. ומה שאנחנו אומרים "הוא היה הוא הוה והוא יהיה", גם בזה אנו משתמשים בלשונות של זמן כמו שאנחנו מבינים כדי להסביר את מציאות שלו יתברך. אבל הוא יתברך נמצא חוץ מזמן. [ועל ידי זה אנחנו יכולים להבין יותר איך הקב"ה יודע העתיד ועדיין יש לנו בחירה ואין זה סתירה, לפי שלא שייך אצלו זמן. אבל אין כאן מקום להאריך בזה עכשיו].

העולה מן הדברים, שהיסוד איך המבט של היהדות על הקב"ה הוא, שהוא מחוץ למושג של זמן משום שזמן הוא בריאה שלו שנעשה בשבילנו, אבל הוא יתברך אינו תחת שלטונו של זמן, וכלפיו אין מקום ואין זמן.

ואין הכוונה בזה לומר שכל דבר שהוא רוחני ולא גשמי הוא מחוץ לזמן, וממילא גם הנשמה של האדם שהיא רוחניות היא מחוץ מזמן. זה אינו, שהרי הנשמה היא ג"כ נברא. וכיון שהנשמה נברא על כרחך שיש בה מושג של זמן רוחני, ובתוך הזמן הרוחני הזה נמצאת הנשמה. ואף שאין זה תואם לזמן הגשמי שלנו, אבל מ"מ שייך מושג של זמן רוחני.

ב

במבט חיצוני של עומד מבחוץ ומסתכל בפנים הקב"ה 'מלא כל הארץ כבודו' מחוץ לזמן ומקום אבל במבט פנימי מתוך העולם שנברא בצמצום וכיסוי נראה ששייך מקום וזמן אצל הקב"ה

ומתוך הבנה זו שהקב"ה הוא מחוץ לבריאה והבריאה היא בתוכו, אנחנו צריכים להתבונן היכן נמצא היקום של הבריאה שאנחנו נמצאים בתוכו, ואיפה הוא ביחס להקב"ה. וזה שאלה עמוקה מאוד.

ולכל הפחות לגבי פרט אחד בשאלה זו יש לומר, דכיון שהוא יתברך ברא

את העולם וברא את זמן, על כרחך אין שייך כלפיו יתברך ענינים של מקום וזמן. וא"כ מה שנאמר (ישעיה ו, ג) "מלא כל הארץ כבודו", פירושו כפשוטו, שהקב"ה ממלא את כל הארץ, דהיינו שאין שום גבול במקום ובזמן עליו יתברך, וכיון שכן אין שום גבול ליקום, לא עכשיו ולא בכל משך זמן הוויתו של היקום.

אלא שבאמת אין אנחנו מתנהגים כך, והטעם הוא משום שיש הבדל בין התבוננות מבחוץ להתבוננות מבפנים, דהיינו שיש דברים שאנחנו יכולים להבין אותם לגמרי כמו מישהו שעומד מבחוץ ומסתכל על הפנים, וזהו דבר החלטי. אבל מי שעומד בתוך הדבר עצמו אינו יכול להסתכל עליו ולהבין אותו. וזה כלל מאוד ידוע בחכמות העולם (ובפרט בהגיון מתמטיקה ראינו ענין זה פעם אחר פעם). אבל להבין יסוד זה אין צריך להיות בקי בחכמות העולם, אלא הוא כלל פשוט, שיש דברים שאתה יכול להבין רק אם אתה עומד מבחוץ ומסתכל בפנים, אבל בזמן שאתה נמצא בתוכו אי אתה יכול להבינו. ולפעמים אתה עדיין יכול להבינו באופן רעיוני, אבל אי אפשר להסתכל בו ולהוכיחו.

וכן הוא לגבי העולם, הקב"ה ברא אותו בצורה שיש בה שני אופנים שונים שפועלים ביחד, אחד בצורה שהוא עומד מבחוץ ומסתכל בפנים, שהוא "מלא כל הארץ כבודו", שעצמותו מתפשטת בכל, וזהו כמו מי שעומד מבחוץ ומסתכל בפנים, אבל אנו איננו יכולים להגיע להסתכלות כזו, ורק הקב"ה גילה לנו גילוי זה, שהוא יתברך אמר לנו שהוא עומד מבחוץ ומסתכל בפנים, וזה איך שיש לנו להסתכל על עצמותו, והויות העולם מול מציאות הקב"ה.

אבל לנו הברואים שנמצאים בתוך העולם, הוא ברא את עולמו ע"י ענין

שנקרא צמצום, שביאר בנפש החיים (ג, ז) דר"ל מכוסה, והכוונה בזה שכלפי מי שעומד בפנים הוא ברא את עולם עם כיסוי שנראה כאילו הוא אינו נמצא. אבל כיסוי זה אינו לגמרי אלא במדרגות, דהיינו שהוא ברא עולם ואיך שאנחנו מבינים את העולם כך אנחנו צריכים לפעול בו. ואנו צריכים לפעול כאילו הוא לא נמצא במקומות מסוימים, וכאילו הוא נמצא רק במקצת במקומות אחרים.

והיינו שיש מקומות בעולם וגם זמנים, שנחשב כאילו הקב"ה נמצא יותר, ויש מקומות וזמנים כאילו הוא יתברך נמצא בהם פחות, ויש מקומות וזמנים שכאילו הוא יתברך אינו נמצא בהם כלל. ולא משום שזו היא המציאות האמיתית, רק שכן נראה לנו הנמצאים בתוכו. ואנחנו צריכים להתנהג כאילו כך היא המציאות האמיתית. דהיינו דאע"פ שאנחנו יודעים היסוד של "מלא כל הארץ כבודו", מ"מ אין אנחנו יכולים להתנהג כן לגמרי, רק אנחנו צריכים להתנהג לפי המבט הפנימי שלנו מתוך העולם, ולא המבט החיצוני של מי שעומד מבחוץ ומסתכל בפנים. ולפי המבט הפנימי יש הבדלים בגילוי הקב"ה במקומות ובזמנים.

ולמעמיק יותר, מקום שמוגדר לפי חז"ל ע"פ התורה למקום טומאה, אנחנו ממבט פנימי צריכים להתנהג כאילו הקב"ה אינו נמצא שם. דהיינו במדרגה המעשית של הפעולות אנחנו מתנהגים כן, ואע"פ שאנו יודעים שבמציאות האמיתית אינו כן, מ"מ לא אכפת לך ואנחנו צריכים להתנהג כאילו אין גילוי כבודו שם כלל, כאילו הסיר הקב"ה שכינתו משם. אבל לפי המבט החיצוני הוא יתברך נמצא גם שם. והיינו כנ"ל משום שהוא יתברך ברא עולמו שבמבט פנימי נברא העולם בצורה שאיננו יכולים למצוא אותו בזמן שאנחנו שם במקומות אלו. וכיון שכן אנחנו צריכים

לפעול כאילו הוא יתברך לא נמצא.

וכמובן יש מדרגות שונות בטומאה. וכיון שכן, יש דינים שונים לפי כל מדרגה ומדרגה. דהיינו שיש מקומות שאסור לברך כלל או לחשוב בתורה וכו', ומשום הכי אנחנו צריכים להתנהג במקום זו בפועל כאילו חס ושלום הקב"ה הסיר עצמו משם, ומשום הכי הוי מקום טומאה. וכיון שכן אין אנו מברכים שם או לומדים תורה שם. אבל כמובן כל מקום ומקום לפי מדרגתו. ויש מקומות שהם נחשבים סתם, ויש מקומות של קדושה שמתנהגים שם במיוחד כאילו הקב"ה עומד שם.

ג

ענין קדושה וטומאה בתורה הוא מקומות וחפצים שאנו מרגישים יותר שכינתו או מקומות וחפצים שאין מורגשת שכינתו וכך ראוי לנו להתנהג בפעולות לפי המבט הפנימי שלנו על העולם

הנה ידוע שארץ ישראל מקודשת יותר משאר הארצות (עיין משנה כלים פ"א מ"א), ובפרט בזמן שישראל יושבים אינם נמצאים בגלות (שכן יש דין יובל ערכין דף לב.; שמיטה מדאורייתא לכו"ע גיטין דף לו.). אבל עדיין צריך הסבר מהו ענין קדושה זו.

ומצאנו במסכת קידושין (דף סט.) שנאמר בפסוק (שופטים יז, ח) שארץ ישראל יותר גבוהה מכל הארצות, ומשום הכי אנחנו קוראים להליכה לארץ ישראל בלשון של "עליה" כמו "עליה לרגל", ובאמת כן הוא בפסוקים מפורשים בתורה שנאמר שהקב"ה לקח אותנו מארץ מצרים

והעלה אותנו לארץ ישראל⁵.

ומה הפירוש שארץ ישראל יותר גבוהה מכל הארצות, בודאי שאין הכוונה שהארץ היא על גבי הר גדול. לא מיירי כאן על דבר גשמי, רק אנו מדברים על דבר רוחני. ומצאנו הרבה פעמים ענין כזה בתורה שמדברים על דבר רוחני בלשון גשמי. ובאמת גם אנחנו בלשונינו מדברים כך, ולמשל אם אנו מבינים איזה ענין אנחנו אומרים שאנחנו "רואים" אותו. אבל מובן שאין ראוי להשתמש בלשון "ראיה" לגבי הבנה, דאין כאן ראיית עיניים כי אם הבנה, אבל כך אנשים מדברים. וא"כ כמו שאנו משתמשים עם לשון גשמי להסביר דבר שאינו גשמי, גם התורה עושה כן. והטעם למה התורה עושה כן הוא משום שבכך יותר קל לנו להבין רצון התורה מאיתנו. ויש בזה יותר עומק כמו שנבאר להלן.

וכן הוא הענין לגבי ארץ ישראל, שהתורה משתמשת בלשון גשמי להסביר דברי שאינו גשמי, וא"כ הכוונה במה שמצינו בתורה שארץ ישראל יותר גבוהה מכל הארצות, היינו שאם נמדוד כמה יכולים להרגיש שכינתו יתברך וכמה היא נסתרת מאיתנו, בענין זה ארת ישראל יותר גבוהה מכל שאר הארצות, שכל מקום ששכינתו יותר מורגשת נחשב במדרגה יותר קדושה. וזה כל הענין של קדושה וטומאה שנמצאים בתורה.

⁵ ראה בראשית (נ, כד) "והאלקים פקד יפקד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת אל הארץ אשר נשבע לאברהם ליצחק וליעקב". ובשמות (ג, ח) "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלתו מן הארץ ההוא אל ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש אל מקום הכנעני והחתי והאמרי והפרזי והחוי והיבוס". ושם (לג, א) "והעם אשר העלית מארץ מצרים אל הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר לזרעך אתננה", ובמדבר (יג, ל-לא) "ויהס כלב את העם אל משה ויאמר עלה נעלה וירשנו אתה כי יכול נוכל לה. והאנשים אשר עלו עמו אמרו לא נוכל לעלות אל העם כי חזק הוא ממנו".

וגם בתוך א"י יש מדרגות שונות, ירושלים יותר גבוה משאר א"י וכדאיתא בפסוק הנ"ל "וקמת ועלית אל המקום וגו'" שמתכוון לירושלים. וגם כאן הכוונה במה שאומר "גבוה" היינו שהשראת שכינתו פחות נסתר. ובבית המקדש שכינתו פחות נסתר, ובבית קודש הקדשים שכינתו נמצא הכי בגלוי.

וא"כ גבי המשכן, שהקב"ה אמר לנו ושכנתי בתוכו (עיין תרומה כה, ח), לעשות מקום לשכינתו לגור שם, אין הכוונה שהקב"ה ממש גר שם. רק פירושו כנ"ל, דהקב"ה לפי רוב טובו ולפי היכולת שלנו, נתן לנו האפשרות לבנות מקום בארץ איפה שהשכינה מורגשת יותר ופחות נסתרת. והיינו המשכן והקודש הקדשים שלו, והבית המקדש והקודש הקדשים שלה. וכמובן לא פרטנו כל המדרגות, אבל יש לנו התחלה, וזה מספיק להבין ההתייחסות שלנו מול הקב"ה, ומול עצם בריאת העולם כלפי הקב"ה.

וההתנהגות שלנו צריכה להיות לפי המבט הפנימי ולא המבט החיצוני, דהיינו למשל בתוך בית המקדש אנחנו צריכים להתנהג כמו שאנחנו בפני הקב"ה ממש. אבל מחוץ לבית המקדש אין אנחנו צריכים להתנהג כאילו אנחנו עומדים בפניו יתברך, דבמקום זה הקב"ה יותר נסתר מעמנו. ומחוץ לארץ ישראל הוי פחות גילוי, וההתנהגות בו היא פחות מבתוך ארץ ישראל.

וענין זה של קדושה וטומאה שייך גם לגבי חפצים, והיינו דאע"פ שהקב"ה מתפשט בכל דבר, אבל אין אנו מתייחסים לשולחן כחלק מהקב"ה. והטעם משום דכלפי המבט הפנימי בעולם הזה הקב"ה כביכול הסתיר עצמו ואינו נרגש בשולחן, ולגבי המבט הפנימי אין זה חלק מהקב"ה. ואע"פ שהפסוק אומר "מלא כל הארץ כבודו" שזה מורה שהוא מתפשט

בכל מקום ובכל דבר, מ"מ כלפי עצמנו אינו כן. אבל לדבר שיש בו יותר קדושה, כגון ס"ת וכדומה, לזה אפשר לדבר לכה"פ במקצת, כאילו יש מהקב"ה בתוכו.

[ומזה נוכל להבין מה היה כל כך רע בהשקפת ברוך שפינוזה (פילוסוף באמסטרדם שהוחרם ע"י הרבנים שם), דהיינו שהוא לקח היסוד של "מלא כל הארץ כבודו", ולא הבין היסוד של צמצום כמו שהסברנו וטעה בזה. וכיון שכן הוא הסביר הענין [לפי מה שנקרא פנתאיזם] שהקב"ה נמצא בכל חפץ וחפץ, והבנה זו לפי השקפת התורה נחשבת עבודה זרה ממש, שלפי המבט הפנימי שלנו אם חשוב שהקב"ה נמצא בחפץ זה עיוות לגמרי.

וצריכים לדעת שהחרם עליו נעשה ע"י הגדולים באותה תקופה, ונמנו על זה גדולי הרבנים של אותה התקופה כמו הרב מנשה בן ישראל שהיה בדורו של הש"ך, והם מחברי ספרים שאנחנו לומדים מתורתם עד היום הזה. והם הבינו את עומק העיוות בהשקפת שפינוזה שאחרים יכולים לטעות עם דבריו ולסלף יסודות ביהדות. ובפרט באותה התקופה שדברים אלו היו יותר ידועים ואנשים חשבו על ענינים אלו. ומחמת חשש זה הרבנים החרומו, והם הצליחו להשיג מטרתם ששפינוזה לא הצליח להשפיע על יהודים אחרים ללכת אחריו, והם הרחיקו ובידדו אותו והם מת בדד בלי למשוך יהודים אחרים אחריו, והם עשו כן מחמת שההבדלים בין האמת לשקר היו עדינים ומשום הכי בקלות אנשים היו יכולים לעבור ולהגיע עד כפירה ממש].

המיוחסים להקב"ה הם על הענין הרוחני שיש דוגמתו בדבר גשמי

ומאחר שברור לנו שהקב"ה אינו דבר גשמי וכלפיו אין שייך עניני גוף, א"כ יקשה למה מצאנו כל כך הרבה מקומות בתורה של התגשמות כלפי הבורא יתברך, כמו הלשון "יד ה'" (שמות ט, ג) "אצבע אלוקים" (שם ח, טו). ואידך אנחנו יכולים להבין את זה. וגם מצאנו שהוזכר לשון ראייה גבי הקב"ה בכמה מקומות (כגון בראשית ו, ה) "וירא ה'", וגם מצאנו לשון של כעס (כגון דברים לב, כא).

וכבר ידוע לומר בזה וכן הוא האמת במדרגת הבנה מסוימת, שכל הענין הוא לשבר את האוזן, כדי שאנחנו נוכל להבין הענין. דהיינו שקשה לאנשים להבין דברים שאינם גשמיים, ועל כן התורה מסבירה לנו ענינים בלשונות גשמיים כדי שאנחנו יכולים להבין. וזה אמת נכון ומיוסד על דברים מחז"ל.

אמנם אע"פ שנכון הוא, מ"מ הבנה זו היא במדרגה נמוכה כלפי האמת, דבעומק הענין אין זה הפירוש של לשבר את האוזן, דקשה לומר שהתורה כתבה שקר רק כדי שאנחנו נוכל להבין, ולא רק שהוא דבר שקר אלא הוא ג"כ מטעה אותנו להאמין בהתגשמות הבורא ח"ו. וא"כ צריך לומר שיש כאן דבר יותר עמוק מזה.

וא"כ ההבנה הנכונה היא, שכל דבר גשמי בעולם הזה יש בו גם חלק דבר רוחני, דהיינו שהיד או האצבע הגשמית, באמת יש גם דבר רוחני של יד ואצבע, והיד ואצבע הגשמיים הם דוגמה גשמית של הענין הרוחני.

וא"כ מה שהתורה מתארת עניני גשמיים אצל הקב"ה, היינו לפרש ענין אחד רוחני אצל הקב"ה שהוא מופיע בצורה גשמית כמו שנכתב בתורה.

דהיינו בזמן שאנחנו מדברים על "יד ה'", התורה מפרשת לנו שאין אנו יכולים להבין יחוד ה', אבל אנחנו יכולים להבין חלקים מסוימים ופרטים מסוימים לגבי הקב"ה. ואין הכוונה שבאמת כלפי הקב"ה הם חלקים נפרדים ח"ו, שבאמות הוא אחד, רק ממבט שלנו הם נחשבים דברים ונקודות נפרדים. ואחד מהדברים המסוימים שאנחנו יכולים להבין בפרט נפרד, הוא ענין יד רוחנית, שאותו הענין מופיע באיזה צורה ביד גשמית.

וא"כ בזמן שהתורה מדברת על יד ה' אין הכוונה על יד גשמית כי אם על המהות הרוחנית של היד, ורק על זה אמרו חז"ל שאע"פ שהתורה היתה יכולה לכתוב תיאור המהות הרוחנית של יד, אבל כדי לשבר את האוזן במקום לכתוב המהות הרוחנית שהוא יתברך משפיע על מה שהוא משפיע, כתבה התורה כאילו הוא דבר גשמי. והטעם משום שאין אנחנו יכולים להבינו בצורה רוחנית.

וזהו הפירוש בכל ענין התוארים הנמצאים בתורה, והיינו כמובן דאין גוף או דמות גוף כלפי הקב"ה, וכל תיאורים אלו הם לשבר את האוזן. והדבר הגשמי הוא באמת דוגמה במדרגה קטנה של משהו רוחני וטוהר שאנחנו מפרידים כדי שיהיה לנו תפיסה מיחוד הקב"ה.

וגם מה שנאמר לגבי בני ישראל ביציאת מצרים שראו את "יד ה'" היה ג"כ הבנה רוחנית ולא דבר גשמי, שהם היו בהכרה רוחנית לראות דבר רוחני שהוא בדוגמת יד גשמית של הקב"ה. ומזה יש להבין מהו גילוי, שיש כמה מדרגות של גילוי. דהיינו שהוא מדרגה של הכרה ותפיסה רוחנית.

[ובזה יהיה לנו לכה"פ תחילת הבנת של ענין נבואה, שגם מה שנאמר "ויראו את ה'" הכוונה שהיתה להם הבנה ותפיסה רוחנית באיזה מדרגה.

ולענין מה שכתוב "קולות" בהר סיני, אפשר שהיו קולות גשמיים כמו שאנו מכירים, או שהיה דבר רוחני של קול. וגם יתכן שהיה דבר רוחני ביחד עם קולות ממש וכמו דאיתא בכמה מדרשים. אבל בודאי שלא היו רק קולות רגילים שלנו, אלא היה כל מיני קולות המתחילים עם קולות גשמים שלנו עד למעלה של דבר רוחני של שמיעה. ועד היכן הגיעה שמיעת הקולות היה תלוי בהכנת עצמם ומדרגתם ברוחניות וטוהר שלהם].

ה

מאכלים טמאים היינו שהחלק הרוחני מקלקל הנשמה ולעומתו המן שהיה מאכל קדוש ונבלע באיברים ואין ממנו פסולת גשמית

ונחוץ מאוד להבין הדברים לאמיתם, ולא רק להשתמש במושגים אלו בלי מחשבה. ולידע שקשה לנו לפרש עצם הדברים מחמת שאין לנו המילים להביע את זה, ואין לנו תפיסה בזה. והיינו כדברי אפלטו שאם לוקחים אדם שהוא עיור מלידה ומסבירים לו על איזה צבע, אותו האיש לא יכול לעולם להבין לגמרי ענין הצבע, והטעם משום שאין שום יחס ותפיסה בדבר זה.

ויש לבאר ענין זה לגבי מאכלים, כגון דיני כשרות, וכן אכילת המן במדבר. והיינו שיש פסוק מפורש לגבי מאכלות אסורות שנאמר (ויקרא יא, מג) "ולא תטמאו בהם". וצריך להבין מהו פירוש של השתמשות בתואר הרוחני של "טומאה" על המאכלים.

ופירוש הדבר הוא, דכיון שכל דבר יש לו גם חלק רוחני, ע"כ בזמן שאנחנו אוכלים כל דבר אנו מכניסים דבר גשמי לתוך הגוף שלנו והחלק הרוחני לתוך הנשמה שלנו. דהיינו שאכילה אינה רק לעיסה ואכילתו של המאכל

לתוך הגוף, אלא שהוא מכניס גם דבר רוחני לתוך הנשמה.

ומה שכתוב בתורה שדברים מסוימים הם טמאים, הכוונה בזה שהם מקלקלים ברוחניות את הנשמה של היהודי, ודוגמא לדבר אנו רואים בסם וריח שהוא דבר גשמי המשפיע על הנשמה הרוחנית. ומשום כך האוכל דברים שאינם כשרים הוא מכניס החלק הרוחני של הדבר לתוך נשמתו ומטמא עצמו. וזהו הפירוש של דברי חז"ל (יומא דף לט.). "ולא תטמאו בהם ונטמתם במ אל תקרי ונטמאתם אלא ונטמטם" וזהו הטעם של דיני כשרות המאכלים.

ומצד השני יש מאכל קדוש, שהוא המן שנתן לנו הקב"ה במדבר שהוא היה כל כך טהור, שנקרא (תהילים עח, כה) "לחם אבירים" ופירש רש"י "אבירים, איברים שהיה נבלע בכל האברים ולא היו צריכים לנקביהם", והיינו שלא היה ממנו פסולת שיוצאת מגופם, שהמן היה כל כך טהור רוחני עד שלא היה בו שום פסולת גשמית, וכיון שכן לא היתה פסולת יוצאת מגופם, והאוכל היה נבלע בתוך הגוף לגמרי במדרגה רוחנית, ומשום הכי ג"כ נעלה יותר במדרגתו הגשמית.

[וגם לגבי המושג של "שכינה", גם זה הוא רק לפי הבנה שלנו להבין כאילו הוא דבר נפרד מהקב"ה, אבל באמת הקב"ה יחוד גמור בלי חלקים. אבל הכרובים היו דבר אחר, שהם היו דוגמא של הקשר בין בני ישראל והקב"ה. והעגל הזהב היה דוגמה של אחד מן המלאכים של הקב"ה, ואין כאן מקום להאריך בביאור זה. אבל צריך לדעת שחטא העגל לא היה חטא ברור של עבודה זרה, רק היה דבר דק מאוד. והיינו שהוא היה החלפה של אדם עם דבר למעלה מן הטבע כדי להיות אמצעי או חצי אמצעי להתקשר אל הקב"ה. אבל גם זה חטא. ואין כאן המקום להאריך].

מאמר ב

משפט חסד ורחמים

א

מהו ענין של דין ומשפט שתלוי בעונש וכח מלכות שררה ושלטון - הרי הקב"ה הוא רק טוב ורוצה להטיב

הנה מצינו בתורה שיש אצל הקב"ה הנהגות של זעם ועונש ונקמה וכדומה, וכבר נתבאר במאמר הקודם (מאמר א') שיש עיוות שמפרסמים הנוצרים על מהות הקב"ה אצל היהודים, שהגוים עיוות הענין וקוראים להקב"ה של יהודים אלוקים של זעם, אלוקים של עונש, אלוקים של נקמה, ומשתמשים בכמה פסוקים בתורת משה והנביאים כדי להוכיח דבריהם, והם מעיוות ההבנה הנכונה בזה.

וכדי להבינו באופן נכון צריכים אנו להקדים מה שידוע ששם הוי"ה הוא מורה על ענין חסד ורחמים, ושם אלוקים מורה על ענין משפט. וצריך לבאר מהו ענין של משפט, מהו ענין של חסד, ומהו ענין של רחמים.

והיסוד להבנת ענין דין ומשפט הוא ענין של "עונש", שאלוקים פירושו הוא כח או מקור לכל כח, ועל ידי דין ומשפט יש כח של שררה ושלטון, והיינו

כמו שמצאנו בתורה (כגון שמות ז, א. כב, כז) שהשם אלוקים בא ביחד עם לשון מלך או שלטון שאנחנו משתמשים בתיאור הקב"ה, שבאמת גם לשונות אלו מקושרים ביחד עם דין משפט ועונש. ובראש השנה ויום הכפורים אנחנו אומרים זה כמה וכמה פעמים ענין של מלכויות ושלטון לדבי דין ומשפט.

ולכאורה כל ענין של "עונש" וענין של כח מלכות שררה ושלטון הוא נגד הבנתנו שהקב"ה הוא רק טוב ורוצה להטיב לנו, וא"כ שוב צריכים להבין מהו משפט.

ואכן יש הרבה פסוקים שהם מקורות להבנה נכונה מהו ענין משפט, וגם יש הרבה מדרשים ומימרות בשי"ס, אך לא ראיתי בחז"ל מקום אחד שלקטום ביחד, רק הם מפוזרים בכמה מקומות. אבל מצינו בספרים בדרות מאוחרים, כגון הספר של המשגיח ממיר רבינו ירוחם ליבוביץ זצ"ל שקיבץ וליקם יחד. ואע"פ שאינו מתוך הכתב יד שלו, בניו ותלמידיו אספו דבריו יחד עד שליבנו הדברים ששמעו ביחד בצורה נכונה. ויש גם ספר של המשגיח מגרודנא הרב שלמה הרכבי זצ"ל שהאריך קצת, וראוי ונכון לעיין בדבריהם.

ב

משפט אינו דבר רע בעצם וגם לא נעשה מתוך צורך והכרח שהרי הקב"ה מתאוה למשפט וקבע יום ראש השנה בכל שנה ושנה בשביל זה וגם אנו מחויבים לעשות משפט ונענשים בגלות אם אין עושים משפט

ובראשית הדברים נביא מדברי רבינו ירוחם, במה שהביא כמה וכמה ראיות מדברי חז"ל שהקב"ה אוהב משפט, מתאוה למשפט, ורוצה משפט.

ומזה נלמד שבודאי משפט אינו דבר רע בעצם, וגם לא יתכן לומר שהוא דבר רע שנצרך מתוך איזה הכרח, ששני מהלכים אלו הם טעות לגמרי.

ומלבד מכל הראיות שמביא שם, יש לנו להביא ראיה מכל עצם מהות ראש השנה, שבראש השנה הקב"ה תופס מדת מלך, ושופט את כל העולם. ואם הקב"ה אינו אוהב משפט, למה הוא מקיים כל ענין של ראש השנה. אלא ודאי שהוא יתברך אוהב משפט ורוצה משפט וחושב שהוא דבר טוב ורצוי.

וראוי לציין כמה מן המקורות לזה, והיינו מה מצאנו בישעיה (סא, ח) "כי אני ה' אהב משפט וגו'". וגם מצאנו בתורה כמה וכמה פעמים שהקב"ה מצוה אותנו לעשות משפט (כגון דברים י, יח. טז, יח), וגם להקים מערכות של משפט כמו דאיתא (דברים טז, יח) "שופטים ושוטרים תתן לך". וחוב זה נמצא ג"כ לגבי גוים שמצווים על המשפט (סנהדרין דף נו:), ומצינו שאם אין אנו עושים משפט אנו מתחייבים בגלות (עיי' יחזקאל פרק ז').

ואין לטעות שמערכת משפט זו היא רק מצד בין אדם לחבירו, שעומדים איש נגד אחיו ואנו מכריעים במשפט, ולא על דברים שהם מצד הצדק בעצם אע"פ שאינו נוגעים לשום אדם ואינם מפסידים אותו כלל (מה שנקרא בחוקי הגוים "פשע נגד המדינה"). וכגון חילול שבת וכדומה.

שהרי באמת גם רציחה סוף סוף אין כאן איש נגד אחיו, שהרי צד אחד כבר נהרג, ולגבי רציחה ג"כ אם אין אנו דנים את הרוצח אנו מתחייבים גלות, דהיינו דחיסרון משפט הוא חטא כל כך גדול עד שאי אפשר להישאר בארץ ישראל עם חטא כזה. ומלבד שמבואר שצריכים לדון גם דיני שבת (שמות לא, יד) ודיני רציחה (לה, כא). והתורה חוזרת על זה פעם אחר פעם בכל מיני דינים.

וכיון שאנחנו יודעים שהקב"ה כולו טוב ומטיב, א"כ כיון שמשפט הוא חלק עיקרי של הקב"ה, שהיא אחת מן המדות של הקב"ה, על כרחך גם משפט צריך להיות דבר טוב. וא"כ צריך לעיין למה משפט נחשב טוב.

ולא רק שמצינו פסוקים לומר שמשפט הוא דבר טוב, אלא מצינו בחז"ל (ב"ק דף ג.) "כל האומר הקב"ה ותרו חייו". ומי שאומר שהקב"ה אינו עושה משפט ראוי שחייו יופקרו. ועל כן צריכים להבין מהו משפט, ואיך הוא פועל.

ג

משפט הוא ענין של דקדוק בחלק הרוחני של העולם כמו הטבע הגשמי שמוכח להיות הכל בדקדוק במקום ובסדר ובמשקל הנכון - וכנגד כח הבחירה שיכול לאדם לקלקל העולם ניתן המשפט לתקן ולהחזירו לראשיתו

התחלת ההבנה של משפט היא ההבנה מה היא וותרנות שהיא היפך המשפט, הפירושו של ותרו הוא מי שאינו מדקדק בדבר אלא שמתייאש מן דבר או אינו מקפיד בו או ששוכח ממנו, אבל במשפט אמיתי הכל בדקדוק ואין מקום לוותרנות, שענין המשפט הוא שהכל צריך להיות במקום הנכון, בסדר הנכון, ובמשקל הנכון.

וכך הם כל דרכי הטבע שבעולם, שהמסתכל בעולם יראה שהכל מוכרח להיות בסדר ומשקל הנכון, וכמעט אי אפשר לזוז מן הסדר הנכון, ואם יסטה האדם מן הסדר הנכון יתקלקל הכל.

ונביא דוגמא למה שמצאנו בעולם הגשמי, כגון ענין מעלות קור וחום, שהעולם יכול לסבול רק שינויים קלים במעלות קור וחום של קיץ וחורף

הרגילים, אבל אם יהיה שינוי יותר אז יתקלקל הכל. וכן גוף האדם נמצא במצב שכל שינוי קל יכול להזיקו עד שהחיים לא יוכלו לקיים בו, ואפילו שינויים קלים מאוד שאינם גורמים למיתה מ"מ יכולים לגרום לצער ויסורים. וכן הוא בהרבה ממערכות הטבע שיש בכל צומח ודומם תרכובות מדוקדקת, וכל שינוי מעט מקלקל הכל.

וזהו הענין של משפט שהוא קיום הטבע, דהיינו עשיית משקל הנכון שהיה הכל במקומו הנכון. ויש בזה ענין גשמי וענין רוחני, דהיינו שכמו שצריך משקל מדויק בחוקי כימיה וביולוגיה ופיזיקה, היינו כמובן לגבי הגשמי. אבל כמו שכתבנו (במאמר א') גבי מושג של ההקב"ה, שכל דבר בעולם הגשמי יש לה חלק בעולם הרוחני, והם מקושרים בזה בזה.

והיינו דכל דבר שיש בעולם הגשמי יש בעולם הרוחני, וכמו שיש טבע גשמי יש טבע רוחני. דהיינו כמו שיש ביולוגיה וכימיה ופיזיקה גשמיים, כך יש ביולוגיה וכימיה ופיזיקה רוחניים. יש חוקים טבעיים השווים ביניהם. ולפי מה שכבר נתבאר שם מובן שפיר שהם מקושרים זה בזה. וביאור הדברים הוא שאין שם דבר גשמי בעולם בלי חלק רוחני.

ונמצא לפי"ז דכמו שמצאנו בעולם הגשמי שיש תוצאה מכל מה שנעשה, כמו כן יש תוצאה בעולם הרוחני. וא"כ ענין משפט בעצם הוא תיקון מחדש של הטבע הרוחני שיהיה בסדר ומקום ומשקל נכון, וממילא יסודר גם הטבע הגשמי. והיינו שהקב"ה ברא עולמו באופן שיש לאדם בחירה חופשית, וממילא ניתן שע"י הבחירה יכול אדם לקלקל את העולם, ובפרט כלפי החוטא. ואם קלקלו את העולם אז צריך העולם תיקון מחדש, וזהו משפט.

וכיון שכן, נמצא שהמשפט הוא תיקון של היחיד לעולם שלו, ותיקון של כל

העולם כולו ג"כ. ומשום כך אי אפשר שיהיה וויתור, שאם הקב"ה היה שוכח ממה שנעשה בעולם, התוצאה היתה חורבן העולם (לכה"פ במקצת). ומשום הכי יש משפט שתחילתו הוא לתקן הקלקול הזה ולהחזירו לראשיתו, ותיקון זה הוא בין לגבי היחיד, ובין לגבי כל העולם כולו.

ד

יראת שמים ויראת חטא - קודם מתן תורה היה צריך מעשה מהקב"ה לתקן קילקול החטא ובמתן תורה נתחדש בבריאה שהחטא עצמו ממית והעולם מתקן עצמו ממילא

ובאמת נכללו שני מדרגות במשפט, אחד שהוא נעשה ממילא ואחד שצריך למעשה של הקב"ה, הנה בכל שבת שלפני ראש חודש אנו אומרים בברכת החודש "חיים שיש בהם יראת שמים ויראת חטא". ולכאורה זה נראה כפל הלשון, הרי נראה שיראת שמים ויראת חטא הם אותו הענין, שיראת שמים היינו לירא מהקב"ה מלחטוא, ויראה מלחטוא היינו יראת ה'. אבל ממה שאומרים שניהם בבת אחת, זה מורה שבאמת הם הוו שני דברים נפרדים, והדבר צריך הסבר.⁶

ומצינו בדברי חז"ל⁷ שמי שיש לו יראת חטא עדיף ממי שיש לו יראת

⁶ ועיין עוד מה שכבר הארכנו בפרקי אבות פרק ב' משנה ה', וחידושים פרק ב' סימן י' ענף א', ופרק ג' סימן ל"ב ענף ג'.

⁷ ראה משנה סוטה (פ"ט מט"ו) "ועונה מביאה לידי יראת חטא" אבל בזוהר (ח"ג דף קמה.) "יראת שמים מביאה לעונה". ומבואר דיראת שמים פחותה מיראת חטא. וגם במסילת ישרים (פרק כ"ד) מבואר שהמדריגה המעולה ביותר של יראה היא יראת חטא. ועיין במהר"ל בגור אריה (דברים י, יב) בחילוק בין יראת שמים ליראת חטא. וכן בדברי הגר"ח קנייבסקי שליט"א בספרו אורחות יושר (עמוד

שמים, דהיינו שאם צריך האדם לבחור איזה מהם להשיג, יש לו לבחור היראת חטא. וזה משמע יותר חידוש, דהא הבנתינו היא שיראת שמים עדיפא מיראת חטא, שהרי יראת שמים היינו שהוא יראה מהקב"ה. אבל בדברי חז"ל מבואר בפירוש שאינו כן, רק להפך הוא הנכון.

וביאור הדברים, הנה נאמר בפסוקים בפרשת ראה (יא, כו - כח) "ראה אנכי נתן לפניכם ברכה וקללה, את הברכה אשר תשמעו אל מצות ה' אלוקיכם אשר אנכי מצוה אתכם היום, והקללה אם לא תשמעו אל מצות ה' אלוקיכם וסרתם מן הדרך אשר אנכי מצוה אתכם היום ללכת אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם".

ואע"פ שאין כאן המקום להאריך בביאור כל מילה ומילה בפסוק, מ"מ צריך לעיין בעצם כוונת הפסוק. והיינו דפירוש לשון "היום" קאי על מתן תורה, והכוונה היא שאם עושים רצונו יתברך יקבלו ברכה, ואם לאו יקבלו קללה. אבל עדיין צריך עיון מהו כוונת תיבת "ראה". ובפרשת נצבים (ל, טו) איתא ג"כ לשון "ראה" שנאמר "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב את המות ואת הרע", הרי ששוב נכתב לשון "ראה".

ומצאנו במגילת איכה (ג, לח) "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב", וקשה להבין הלשון, דמשמע כביכול שאין הקב"ה מתעסק בעולם אלא עזבו להתנהג לבדו, וזה ודאי אינו אמת. והיה אפשר לפרשו כמו קושיא, דהיינו וכי אפשר שלא תצא הרע מפי עליון, אבל לא כן איתא במדרש רבה, לא בפרשת ראה ולא במגילת איכה. אלא אמרו שם שהיא מימרא ולא בדרך קושיא, שאיתא שם "מיום שאמר הקב"ה ראה אנכי נתן או ראה נתתי

לפניך, מפי עליון לא תצא הרעות והטוב". וזה פלא, ואיך אנחנו יכולים להבין את זה.

הביאור במדרש הוא, שבזמן מתן תורה הקב"ה חידש בבריאת העולם ועשה שינוי גדול לכה"פ כלפי בני ישראל, ואפשר שהוא גם כלפי שאר בני אדם. והיינו שעד שהקב"ה אמר "ראה אנכי נתן וגו'", כל עבירה היתה גורמת הפרעה ומהפכה גדולה בעולם, מטעם שעשיית עבירה הוא כח קילקול. ולגבי החלק הרוחני של עבירה הוא חורבן העולם, והוא קלקול כל המערכת, הוא שבירת המערכת והמשקל המדוקדק שבהם ברא הקב"ה את עולמו.

והתיקון למה שקלקל החטא בעולם לא היה שייך להיות ממילא, רק צריך מעשה מאת הקב"ה בכל פעם שיש עבירה כדי לתקנו. וכמו מי שחטא בחוקי המדינות, צריך שיהיה מעשה כדי לתקן, דהיינו שיהיה נתפס ונידון ומקבל עונש. אבל בלי מעשה לא נעשה העונש ממילא, ואם לא נתפס, או שנתפס ולא נידון, או שניצל מעונש ע"י איזה טענות להציל בדרכי חוקי המדינה, א"כ אינו מקבל עונש. כמו כן כביכול הקב"ה צריך לקחת החוטא לדין ולדונו ואחרי שנידון לחייב לענשו, דהיינו שצריך מעשה מיוחד מאת הקב"ה כל פעם ופעם לתקן מה שנתקלקל ע"י החטא.

אבל ענין זה נשתנה בזמן שהקב"ה אמר "ראה אנכי נתן לפניכם היום" ו"ראה נתתי לפניך", שהקב"ה לקח חלק גדול מדברים אלו ויסוד אותם בתוך בנין העולם, והיינו שעכשיו מה שהחטא מקלקל העולם זה גם גורם ממילא שהחוטא יקבל העונש ויתוקן העולם. והיינו לשון הפסוק "את הטוב ואת החיים", שעשיית טוב היא חיים ממש, ואת הרע ואת המות, שעשיית רע הוא מות ממש. וכמו שמי שאוכל רעל התוצאה ממילא היא

מות, גם עשיית חטא היא כמו להרעיל את עצמך. וכמאמר הגמ' ברכות (דף לג.) "אין ערוד ממית אלא החטא ממית".

וזהו הפירושו של "מפי עליון לא תצא הרעות וגו'", דהיינו שכך ברא הקב"ה עולמו בעת ההיא לכה"פ כלפי בני ישראל, משום שלא בא העונש ממעשה מיוחד של הקב"ה כי אם ממעשה האדם עצמו משום שכן נבנה העולם. וכמובן דלא הכל נכלל בזה, דא"כ לא היינו צריך משפט בעולם הזה ונסמוך הכל על הרעל הזה.

ובזה יתבאר ההפרש בין יראת שמים ליראת חטא, שיראת שמים מורה שהאדם יודע שיש דין ודיין, אבל אין הכרח שהדיין יפסוק הדין, ועדיין צריך לזה מעשה. ומכו שהיה קודם מתן תורה.

אבל יראת חטא מורה שהאדם יודע ענין זה שהחטא עצמו הוא הממית, וכמו שיודע שעל סם שהוא רעל ועל כן נמנע ממנו, כמו כן מי שיש לו יראת חטא יודע שהחטא הוא רעל לו ועל כן מונע ממנו. וא"כ מובן למה יש לנו שני לשונות של יראת שמים ויראת חטא, דבאמת אינם אותו דבר, ויראת חטא היא מדרגה נעלה יותר, שנתחדשה בעולם בקבלת התורה.

ה

המשפט הוא קיום העולם בכל הדברים שצריך למעשה הקב"ה כדי לתקן קילקול החטא

העולה מן האמור שיש לנו ב' מיני משפט. שיש משפט שניתן בלשון "ראה וגו'" בפרשת ראה ופרשת נצבים, שבנוי בתוך העולם ממילא, דמי שחטא ונעשה אינו ראוי לעולם שלו הרי הוא מת. דהיינו שמי שקילקל העולם סביבו ממדרגתו הרוחנית, אי אפשר לו לחיות עוד. והטעם הוא שקילקול

רוחני פועל כמו קילקול גשמי שאדם אינו יכול לחיות במקום מקולקל, כגון במקום שיש בו קור גדול או חום גדול וכדומה לזה, כמו כן אי אפשר לחיות במקום מקולקל מצד רוחניות.

ויש עוד מדרגה של משפט בדברים שאינם מקולקלים כל כך עד כדי מיתה, ואלו אינם נכללים בתוך מהלך של "ראה", וההנהגה בהם היא כמו לפני שהקב"ה שינה הבריאה להכניס המהלך של "ראה" בתוך העולם, ובזה אין האדם מת ממילא, אבל יבוא עליו מיתה לבסוף ע"י מעשה הקב"ה. ועל ענינים אלו צריך משפט ע"י הקב"ה לתקן את העולם הרוחני ולהחזירו לראשיתו בסדר ומקום ומשקל נכון.

ובזה יש לנו הבנה ראשונה מהו משפט, והיינו שהוא קיום העולם, כמו הטבע בחלק הגשמי שאם מתקלקל צריך לתקנו כך הטבע בחלק הרוחני שאם מתקלקל צריך לתקנו, והקב"ה לא עזב העולם להיות מתקלקל והולך. ונתן בו תיקון או בדרך ממילא של ראה החטא עצמו ממתן, או בדרך של משפט שצריך למעשה של הקב"ה.

ו

משפט הוא לבריאת העולם ומדת הרחמים היא לקיום העולם ליתן לו זמן לתקן

והנה רש"י מפרש הפסוקים של בריאת העולם דכתיב (בראשית א, א) "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ", שכאשר התורה מיירי על בריאת העולם היא משתמשת עם השם "אלוקים", שהוא השם המורה על משפט. ובכל סיפור בריאת העולם מצאנו רק שם זה "ויקרא אלוקים" או "וירא אלוקים" או ויאמר אלוקים". ולא מצאנו השם הו"י"ה בכל סיפור

בריאת העולם עד אחר שנאמר (ב, א) "ויכלו השמים וגו'", שהוא מורה על גמר הבריאה. ורק אח"כ כתוב בתורה (ב, ד) "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלוקים ארץ ושמים", וגם בזה השם הוי"ה נזכר ביחד עם השם אלוקים.

והפירוש של "תולדות" היינו תוצאות, שתולדות מורה על ילדים מלשון ולד, שהוא תוצאות ודברים הבאים אח"כ. וא"כ כאן הכוונה היא על מה שאירע אחר בריאת העולם, שרק לאחר הבריאה התחילה הנהגת שם הוי"ה.

ורש"י בתחילת בריאת העולם (א, א) מביא חז"ל "ברא אלהים, ולא אמר ברא ה', שבתחלה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין, וראה שאין העולם מתקיים, והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, והיינו דכתיב ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים" עכ"ל.

ודברי חז"ל צריכים ביאור, דמהו ענין שבתחילה חישב הקב"ה דבר אחד ושינה מחשבתו אח"כ שראה שאין הדבר מצליח להתקיים, וכי יתכן שהקב"ה עשה טעות.

וביאור הדברים, הנה המעיין בלשון רש"י יראה שהתחיל בלשון שעלתה במחשבה "לבראתו במדת הדין", אבל אח"כ לא כתב שהקב"ה ראה "שאינ העולם נברא", רק ראה "שאינ העולם מתקיים", וחילוק לשון זה הוא היסוד להבין דבריו. והיינו דלשון בריאה מוכרח להיות רק במדת הדין, ומדת הרחמים נצרך בשביל קיום העולם ולא בשביל הבריאה.

וזהו הפירוש "בתחילה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין" דבריאת העולם היתה מוכרחת להיות במדת הדין, ומשום הכי מצאנו רק שם

"אלוקים" בתחילת התורה בלי שום הזכרה של מדת רחמים. והכניס השם של רחמים רק בזמן שמגיע ל"תולדות", שמדבר על המשך קיום העולם. רק אז נמצא "ה' אלוקים", וגם בזה לא מצאנו שהוא רק מדת הרחמים, אלא הוא בגדר שהקדים מדת הרחמים למדת הדין. והטעם הוא משום שכדי לשמור את הקיום למה שנברא צריך מדת הרחמים. אבל מ"מ הבריאה היא לעולם רק בדין.

וע"פ יסוד זה נוכל להבין יותר מהו ענין של דין, דבדרך כלל הבנתינו בדין הוא בהבנה פחותה מאוד, ולכן המושג של דין גורם לנו פחד. ואע"פ שמובן למה יש לו פחד, שהרי כל אחד חוטא ולא היה יכול לעמוד בדין, ומחמת זה אנו מבקשים כמה פעמים מהקב"ה שלא לעמוד עמנו בדין כי אם ברחמים. אבל הבנה זו היא עיוות, ואנחנו נשארים אם הבנה במדרגה פחותה מאוד.

וההבנה המקובל אצלינו היא שהמשפט גורם צער אלא שהוא לטובה ומוכרח בשביל קיומו, וראים ענין זה כמו הורה שמעניש את הילד מחמת שעשה דבר מסוכן, כגון שמכה את בנו מחמת שרץ לתוך הכביש או שמשחק בגפרורים, שבאמת המכה מכאיבה לילד ויש בה רק צער, אבל ההורה יודע שהוא עושה כן לטובת הילד למען קיומו, ובדרך כלל אנשים מבינים משפט בצורה זו.

אלא האמת הוא, שפירושו של משפט הוא הדרך היחידית לברוא העולם, ורחמים הוי רק כדי לקיים העולם אחרי שכבר נברא. והטעם למה הוצרך לברוא העולם ע"י משפט הוא משום שזהו האופן לתקן הכל ולכוונו בחזרה שיהיה הכל במקום הנכון. וכיון שרחמים הם רק לקיום העולם, היינו טעמא למה מצאנו וויתור לזמן, משום שכדי לקיים העולם צריך לפעמים לויתור כזה, אע"פ שהקלקול עדיין נשאר בעולם.

ואין הפירוש של רחמים שהקב"ה "שוכח" מן החטא, שהרי כבר אמרו חז"ל "שכל האומר שהקב"ה וותרן וותרו חייו", וכל שכן שאין הכוונה שהוא יתברך שוכח. רק רחמים הוי דבר זמני, שהקב"ה מרשה שיהיה קלקול זמני לעולמו ע"י העבירה.⁸

וזהו הפירוש של רחמים, שהקב"ה ברא עולמו בצורה שהוא שיכול לסבול קצת קלקול. דהיינו שאע"פ שבריאת העולם צריכה להיות בדקדוק גדול, אבל קיום העולם אינו כן, אלא אדרבה כדי לקיים העולם בצורה של יתקלקל הכל, צריך שיכנס בתוך הבריאה האפשרות לסטות ממהלכה הרגיל, והיינו מידת הרחמים שהיא סבלנות זמנית, ואח"כ הכל ישוב לתיקונו (ע"י משפט או ע"י תשובה).

ואנו מוצאים דבר זה גם בטבע הגשמי של העולם, וכגון גבי מכונית שהיא נבנות בצורה שצריכה לכוון אותם בדקדוק בהרבה פרטים, אבל אילו היתה המכונית נבנית בצורה שאם אין מכוון בה פרט אחד בדקדוק גמור מיד לא תפעול כלל, לא היה יכול האדם להשתמש במכונית לזמן ממושך, ולא היה לזה קיום. וכמו כן גבי עצם בריאת העולם, שאילו היה העולם נבנה בצורה שכל פעם שיש קלקול קצת היה מפסיק מלפעול, וכל זמן שכן אדם חוטא הוא מת מיד, לא היה העולם יכול לקיים.

⁸ ראה מסילת ישרים (פרק ד') "ואם תאמר אם כן מדת הרחמים למה היא עומדת, כיון שעל כל פנים צריך לדקדק בדין על כל דבר, התשובה, ודאי מדת הרחמים היא קיומו של עולם, שלא היה עומד זולתו כלל וכלל. ואף על פי כן אין מדת הדין לוקה, וזה כי לפי שורת הדין ממש, היה ראוי שהחוטא יענש מיד תיכף לחטאו בלי המתנה כלל, וגם שהעונש עצמו יהיה בחרון אף, כראוי למי שממרה פי הבורא יתברך שמו, ושלא יהיה תיקון לחטא כלל, כי הנה באמת, איך יתקן האדם את אשר עיות והחטא כבר נעשה וכו', אמנם מדת הרחמים היא הנותנת וכו' שיתן זמן לחוטא ולא יחד מן הארץ מיד כשחטא".

ומשום הכי הקב"ה דאג לקיום עולמו ובנה מערכת שיכולה לסבול קצת קלקולים, אבל עדיין בנין העולם הוא בצורה שיכולה לסבול הקלקול רק לזמן מה ולא לעולם, והיא מדת הרחמים שבאה בשביל קיום העולם ולא בריאת העולם. דמשפט הוי היוצר את הבריאה, אבל רחמים אינו יוצר רק משמר מה שכבר יש.

והטעם למה יש לנו זמן זה ע"י רחמים, הוא ליתן לאדם זמן לתקן הדבר בעצמו, דהיינו עשיית תשובה, וע"י זה יכול העולם להתקיים. והקב"ה נותן לאדם לידע שהוא צריך לתקן עצמו ע"י מקרים שבאים עליו שגורמים לו לחשוב על מעשיו, וזהו כמו בטבע הגשמי שהאדם רואה מקרים אלו כמו רעש שנעשה במנוע בזמן שהוא מקולקל, שגורם לו להבין שצריך לתקנו.

ז

כל בנין ובריאה רוחנית של כלל ישראל או של כל יחיד ויחיד העולה במדרגות בעבודת ה' מוכרח להיות דרך מדת המשפט שיהיה מכוון בדקדוק בלי שום וויתור

והדברים מבוארים בפרשת בשלח (יג, כא) שבתחילה נאמר "וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך ולילה בעמוד אש להאיר להם ללכת יומם ולילה". ואח"כ נאמר (יד, יט) "ויסע מלאך האלוקים ההולך פני מחנה ישראל וילך מאחריהם ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם". הרי שנתחלפו השמות, בתחילה שם הוי"ה ואח"כ שם אלוקים.

ורש"י שם עמד על זה (יד, יט) וכתב "בכל מקום הוא אומר מלאך ה' וכאן מלאך האלקים, אין אלקים בכל מקום אלא דין, מלמד שהיו ישראל נתונים

בדין באותה שעה אם להנצל אם להאבד עם מצרים", והיינו שבהכנה לקריעת ים סוף היה ענין של דין. אבל צריך להבין למה בקריאת ים סוף היה ענין של דין ומשפט.

ופירוש הדברים, שענין קריאת ים סוף לא היה רק בשביל הצלת בני ישראל, אלא היה בזה חלק מעצם בנינו ובריאתו של עם ישראל, שנעשה כדי שיקנו קנין האמונה בנפשם, כמו שנאמר (שמות יד, לא) "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו".

וזהו מה שאנו אומרים בפיוט "דיינו" בהגדה של פסח "אילו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה דיינו", והרי זה פשיטא שאין כאן הצלה כלל אם לא העבירנו בחרבה, אלא שעומק ענין כל הפיוט הוא אנו מונים שם כל הדברים שהיו חלק מעצם בנינו ובריאתו של עם ישראל. ואחד מן הדברים שהיו בשביל בנינו ובריאתו של עם ישראל היה שקרע לנו את הים, וקנו קנין האמונה בנפשם.

ומאחר שקריעת ים סוף היתה חלק מבנין ובריאה של עם ישראל, על כרחך בשביל כל חלק מן הבריאה צריך שם אלוקים, "מלאך אלוקים" של משפט, שיהיה הכל מכוון בדקדק. וכיון שיש משפט ומוכרח דבר זה להעשות במכוון בלי שום וויתור, ממילא היו בני ישראל בסכנה, שנשפטו אם להטביע את בני ישראל כמו המצריים או להצילם.

ומצאנו ג"כ בחז"ל (שבת דף פח.). גבי הר סיני שבני ישראל היו בסכנה בשעת מעמד הר סיני, שהעמיד הקב"ה הר גיגית ואמר "אם אין אתם מקבלים שם תהא קבורתכם". והטעם בזה הוא כמו שנתבאר, שקבלת התורה היתה חלק מעצם בנינו ובריאתו של עם ישראל [ומטעם זה הוא

נמנה ג"כ בפיוט "דיינו", וכיון שיש כאן בריאה חדשה צריך שתהא בדרך של משפט, שהבריאה מוכרחת להיות מכוונת בדקדוק, ובכל מקום שיש משפט ממילא יש ג"כ סכנה.

וכמו בבנינו ובריאתו של כלל ישראל היה מוכרח להיות בדרך משפט, כן הוא הדבר אצל כל יחיד ויחיד שעולה במדרגות בעבודת ה', שכל מדרגה ומדרגה היא בנין ובריאה רוחנית עבורו, וצריך על זה משפט שיהיה הכל מדוקדק בתיקון ובמשקל הנכון כשעולה במדרגה, ואם רוצה לעלות במדרגה ואינו עושה הדבר בדקדוק נכון בדרך משפט שבאמת ראוי לזה, אין כאן בריאה ולא יזכה לאותה במדרגה, שכל בריאה מוכרחת שתהא בדרך משפט.

ואלו הן דברי שלמה במשלי (יט, ב) "ואץ ברגלים חוטא", ופירש הגר"א "רגלים הם המדות, שכשירגיל האדם במדותיו הטובים, נעשו לו כטבע, אך שצריך לילך במדות מדרגא לדרגא כמו הולך בסלם, ולא יקפץ למדרגה שאינו ראוי לה. וזהו אץ ברגלים, שקופץ למדה גבוהה אשר לא לו, הוא חוטא וחסר מכל, כי יפול ממנה". וכס פירש הגר"א שם (כ, י) מה שנאמר "תועבת ה' גם שניהם", וכתב "והענין, שהאדם צריך לילך בדרכו לאט לאט מדרגא לדרגא, ואם הוא קופץ ונוטל דרך גבוה יותר מהצריך לו, ונופל ממנה ונוטל לעצמו דרך אחרת, היא תועבה אצל השם". והן הן הדברים, שכשהאדם עולה מדרגא ודרגא הרי הוא עוסק בבנין ובריאה רוחנית, ולזה מוכרח שיהיה בדרך משפט שהכל מכוון, ואם קופץ ועושה כן מבלי שראוי לאותה המידה, הרי הוא חוטא וחסר ממנה כי לא יצליח לבנותה. והיא תועבת ה' שמקלקל בריאתו.

ומזה נלמד כמה תועלת גדולה יש במדת משפט, שרק בכחה יכול להאדם להתעלות במדרגות בעבודת ה', ולכן אע"פ שיש במשפט גם סכנה והוא מעורר פחד ודאגה אצל האדם שמא לא יזכה בדין, מ"מ הוא הדרך היחידה כדי לעשות שום בריאה ובנין בעולם, והמשפט נצרך כדי שיוכל האדם להתעלות בעבודת ה', ולהשיג עוד טוב בעולם הרוחני.

ח

ציון במשפט תפדה - הגאולה העתידה שהיא חלק מבנינו של עם ישראל מוכרחת להיות בדרך משפט

נאמר בנבואת ישעיה (א, כז) "ציון במשפט תפדה", והיינו שפדיון בני ישראל לעתיד לבוא בביאת המשיח יהיה כולו ע"י משפט. וטעם הדבר הוא כמו שנתבאר, שביאת המשיח אינה רק הצלת בני ישראל מצער הגלות, אלא ביאת המשיח היא חלק מעצם בנינו ובריאתו הרוחנית של עם ישראל, ולבנין זה מוכרחים למדת המשפט. וכמו שנתבאר בגאולת מצרים שהיה חלק מבנינו ובריאתו של עם ישראל ולכך הוצרך למשפט, כמו כן בגאולה העתידה שהיא לעצם בנינו ובריאתו הרוחנית של עם ישראל.

ובזה תתבאר גירסת הגר"א⁹ בברכה שלישית של ברכת המזון, שאומרים "בונה ירושלים" בלי להזכיר "ברחמיו". והטעם משום שברכה זו מיירי על בקשה לגאולת ציון כלשון הברכה "ובנה ירושלים עיר הקדש במהרה בימינו", וזה הרי יהיה ע"י משפט, ולא שיך רחמים ויתור בדין.

ט

⁹ ראה מעשה רב (אות פ"ז), ועיין עוד בספר כל בו (סימן כ"ה ד"ה ברכת המזון).

**שבח הוא לצדיקים שהקב"ה מדקדק עמהם כחוט השערה שהוא מתקן
ומכוון מדרגתם הנעלית - הקב"ה אהב משפט שאוהב בנינו של עולם
שמוכרח להיות בדרך מכוונת של משפט**

והנה מצינו בגמ' יבמות (דף קכא): "וסביביו נשערה מאד מלמד שהקדוש ברוך הוא מדקדק עם סביביו כחוט השערה, ר' חנינא אמר מהכא אל נערך בסוד קדושים רבה ונורא על כל סביביו".

ודבר זה הוא שבח ומעלה לצדיקים ולא חיסרון, וכמו שמצינו שדוד המלך היה משבח מעלת הצדיקים משה ואהרן ושמואל ואמר (תהילים צט, ו-ח) "משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו קראים אל ה' והוא יענם, בעמוד ענן ידבר אליהם שמרו עדתיו וחק נתן למו, ה' אלקינו אתה עניתם אל נשא היית להם ונקם על עלילותם", והיינו שמרבה בשחיהם של אותם הצדיקים שהיו "כהניו", וקוראים אל ה' והוא יענם, והיה מדבר עליהם בעמוד הענן, ושמרו עדתיו וחק נתן למו, ואחר זה מסיים ענין השבח עם "ונוקם על עלילתם", ופירש רש"י "משה ואהרן שמעו נא המורים, שמואל על שלא הדריך בניו בדרך טובה מת בחור". ונמצא מבואר שענין זה שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה לנקום על עלילתם, זהו ג"כ חלק מהשבח שלהם.

ולפי מה שנתבאר מובן היטב, והיינו משום שמשפט בני אדם הוא לפי מדרגתם הרוחנית, וככל שמדרגתם נעלה יותר צריך שתהיה מדוקדקת יותר, שבדברים המעולים כל שינוי קל מפריעו ומקלקלו לגמרי. ונביא משל לזה מדבר גשמי, כמו שמצאנו גבי כלי מוזיקה כגון כנור, שכל שהכנור משובח יותר צריך להיות במצב שהוא מכוון היטב יותר, וכל שינוי קל יפריע לקולו הטוב. והוא הדין גבי בני אדם, שכל מי שהוא צדיק יותר צריך

להיות במצב מכוון יותר מבן אדם שפחות ממנו.

ונמצא שמה שהקב"ה מדקדק עם הצדיק כחוט השערה, היינו שבח ומעלה לצדיק, שהוא נמצא במדרגה גדולה וצריך להיות מכוון היטב היטב, והקב"ה מסייעו בזה ומכוונו כחוט השערה שיהיה בנינו מדוקדק בתכלית הדקדוק, שאם לא ידקדק עמו כחוט השערה לא יוכל לעלות למדרגתו הגדולה, שכל בנין ובריאה צריכים משפט כמו שנתבאר.

ולכן מצינו שהקב"ה נקרא "אהב משפט" (ישעיה סא, ח), שהקב"ה חפץ בבנינו ובריאתו של העולם ושל האדם שיעלה במדרגה אחר מדריגה, וממילא אוהב לעשות משפט לכוון הכל בדקדוק כדי שיהיה אפשר לברוא עוד טוב, ונמצא שמה שנאמר שהקב"ה אהב משפט, פירושו שהקב"ה אוהב בניו ובריאת טוב בעולם, ועמל לתקנו ולכוונו במשפט כדי שתצליח אותה הבריאה.

י

בית דין של מטה ג"כ עושה משפט לתקן העולם וההפרש בין משפט

הקב"ה שהוא מדוקדק ואין בו עוול למשפט בני אדם שא"א לו להיות

מדוקדק לגמרי

וכן הוא הדבר אצל דיני התורה בקביעת בתי דין העושים משפט אמת, שבתי הדינים הם דוגמה למה שהקב"ה עושה, ולכן הדיינים נקראו "אלהים" כמו שנאמר (שמות כב, ז) "ונקרב בעל הבית אל האלהים", ותפקיד הבית דין אינו רק לשפוט בין איש לרעהו שהוא ג"כ תיקון ליחיד, אלא לעשות כל התיקונים בעולם לפי היכולת שלו. וכמובן שאי אפשר לנו לעשות התיקונים כמו שהקב"ה עושה אותם, שהוא יתברך יכול לתקן

בתכלית הדקדוק, אבל צריכים הדיינים להשתדל לתקן העולם בדרך משפט בדקדוק מכוון כמה שאפשר להם.

ועם ההפרש בדקדוק המשפט בין משפט בני אדם למשפט הקב"ה, נאמר בפרשת האזינו (לב, ד) "כי כל דרכיו משפט וגוי ואין עול וגוי". והפירוש בזה שאצל הקב"ה הכל נעשה בדקדוק גדול, דהנה אצל משפט בני אדם אין בכחם לעשות שיהיה מדוקדק כל כך, ולמשל מי שהרג את הנפש ונתחייב מיתה בב"ד, אשתו בניו וכל משפחתו הם נקיים מחטא, ומ"מ הם צריכים לסבול הבושה וכל התוצאות מעונש המיתה, והיינו מה שהאשה מאבדת את בעלה, הילדים אביהם.

אבל משפטו של הקב"ה אינו כן, רק הוא יתברך שוקל כל התוצאות שיש בדיון זה לכל מי שנוגע עליו בין אלו החיים ובין הדורות הבאים אח"כ. ואם אינו מגיע לכולם עונש כל שהוא (הכל לפי מה שמגיע להם, והתוצאות של העונש), אז לא יביא עליהם העונש באופן זה. והיינו שאפילו אם נמצא במשפטו של הקב"ה שמגיע עונש לאיזה אדם, אבל אם הוא יקבל העונש יהיה מישהו אחר שנענש שלא כדיון, אז לא יבוא עונש זה. משום שהמשפט של הקב"ה הוי בלי שום עיוות דין כלל.

והטעם הוא, כיון שהקב"ה "אוהב משפט" ואצלו יתברך הכל בתכלית הדקדוק והשלמות, ועל כן אם תיקון לעולמו של זה ע"י משפטו יגרום שום עיוות וקלקול במקום אחר, אין זה נחשב עשיית משפט. ולא רק אם יהיה קילקול בדור ההוא, אלא אפילו קילקול בדורות הבאים הוי חיסרון במשפט. והטעם פשוט, דכיון שכל ענין המשפט הוא להיות תיקון העולם שיהיה מכוון אל נכון, ע"כ אם תיקון כאן יגרום עיוות במקום אחר לא יעויל כלום, ואפילו אם התיקון שיעשה ע"י המשפט יהיה יותר מן

הקלקול, מ"מ אצל הקב"ה הכל הוא בשלימות דוקא.

יא

אחדות ישראל מועילה להינצל מסכנת המשפט ביום הדין

ונמצא לפי"ז שיש לנו עצה נפלאה להינצל מסכנת המשפט ביום הדין, על ידי שנהיה באחדות, שנרגיש ונרצה בטובתו של כל יחיד ויחיד, ואם יהיה הרבה מבני ישראל שינהגו כן תהיה לנו הגנה גדולה כנגד המשפט.

והוא מטעם המתבאר, דכיון שמשפטו של הקב"ה צריך להיות מכוון ביותר "כי כל דרכיו משפט וגוי ואין עול וגוי", אי"כ במקום שעל ידי עונש לאדם אחד יגרם צער לחבירו, מחמת שהוא מרגיש ומצטער עמו בצער, לא יהיה המשפט מכוון אם גם חבירו יצטער והוא זכאי מן החטא. ועל ידי זה נוכל להינצל קצת מסכנת המשפט.

ולפי"ז נמצא שמה שמצינו בתורה שהקב"ה מצווה אותנו להיות באחדות, כנאמר (דברים לג, ה) "ויהי בישרון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל", ועיין בספרי שם (פיסקא שמ"ו) "אלמלא שבטים לא נתרצה המקום לראובן, לכך נאמר יחד שבטי ישראל יחי ראובן", והיינו שעל ידי שיירגיש כל אחד ואחד מעם ישראל לשמוח בשמחתו להצטער בצער, יוכל לזכותו במשפט. וזה חלק מכוונתו יתברך בציווי על האחדות, שהיא מטעם זה של "אין עול", כי למעט המשפט מאיתנו.

ובזה יתבאר מה שבני ישראל בשעת קבלת התורה נאמר (שמות יט, ב) "ויחן שם ישראל נגד ההר", וברש"י "כאיש אחד בלב אחד", וכבר נתבאר שקבלת התורה היתה חלק מבנינו ובריאתו של כלל ישראל, ולכן היה בזה ענין של משפט "שם תהא קבורתכם", ועל ידי האחדות זכו ישראל לקבל

התורה במשפט, כיון שכל דרכיו משפט ואין עול, וכמו שנתבאר אצל משפט יום הדין.

מאמר ג

תשובה

א

בחירה בין טוב לרע היא בחירה בין חיים למוות שהטוב היא המחייה והרע היא הממית

איתא בפרשת נצבים (ל, טו - כ) "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע. אשר אנכי מצוך היום אהבה את ה' אלוקיך ללכת בדרכיו ולשמר מצותיו וחקתיו ומשפטיו וחיית ורבית וברכך ה' אלוקיך בארץ אשר אתה בא שמה לרשתה. ואם יפנה לבבך ולא תשמע ונדחת והשתחווית לאלהים אחרים ועבדתם. הגדתי לכם היום כי אבד תאבדון לא תאריכון ימים על האדמה אשר אתה עבר את הירדן לבוא שמה לרשתה. העדתי בכם היום את השמים ואת הארץ החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך. לאהבה את ה' אוקיך לשמע בקלו ולדבקה בה כי היא חייד וארך ימיד לשבת על האדמה אשר נשבע ה' לאבתידך לאברהם ליצחק וליעקב לתת להם".

וביאור הפסוקים, מה שכתוב "העדותי בכם היום", פירושו של העדות הוא עדות והתראה. דהיינו שהקב"ה אמר לנו להעיד, ולהיות מותרה

ועומד. וכוונת "את השמים ואת הארץ" הוא שאנחנו מוזהרים לפני עדים, שהם השמים והארץ. וכוונת "את החיים ואת המות נתתי לפניך", היינו הברכה והקללה שהם ידועים לנו. והטעם של "ובחרת בחיים" הוא "למען תחיה", דהיינו "אתה ובניך".

וכיון שכתוב "ובחרת בחיים" מבואר שיש לנו בחירה, שהקב"ה בפירוש אמר לנו שיש לנו הבחירה לבחור בחיים. ואע"פ שיש מקומות אחרים שמרומז בהם ג"כ דבר זה, אבל כאן הוא המקום המפורש ביותר בתורה שיש לאדם בחירה. והכוונה היא שניתן ביד בני אדם לבחור להיות צדיק או רשע, וע"י זה לבחור חיים או מות.

והקב"ה משווה לפני האדם את הבחירה והתוצאה, בין בבחירת "טוב" ובין בבחירת "רע", שבחירת הטוב שוה עם בחירת "חיים", ובחירת רע שוה עם בחירת "מות". והפירוש בזה, שכיון שיש לנו בחירה יש לנו אחריות, וכיון שיש לנו בחירה ואחריות אנחנו צריכים לקבל התוצאות מן הבחירה שלנו, וזהו תמצית מה שכתוב כאן בתורה. דהיינו שיש לנו הבחירה, ובחירה מורה על אחריות לתוצאות, והתוצאות הם בידינו, ומה שאנחנו בוחרים זה מה שאנחנו מקבלים.

אבל נאמר כאן יותר מזה, והיינו דכיון שהקב"ה השוה טוב עם חיים, ורע עם מות, על כרחך משמע שהם אותו הדבר ממש ולא רק תוצאה, דהיינו שטוב הוא חיים ורע הוא מות.

והפירוש בזה, דהנה בזמן שאנחנו מברכים את החודש אנחנו אומרים "חיים שיש בהם יראת שמים ויראת חטא". וממה שאנחנו אומרים יראת שמים ויראת חטא, מבואר שהם שני דברים נפרדים, דהיינו שיש יראת שמים שהוא יראה מהקב"ה, ויש יראת חטא שהוא יראה מהחטא. והם

שני דברים נפרדים, יראה מהקב"ה אינה יראת חטא, ויראת חטא אינה יראה מהקב"ה, ויתכן שיהיה לאדם יראת ה' ולא יראת חטא, וכן להיפך.

והענין בזה, שכיון שהקב"ה השווה את הרע עם המות, כוונתו יתברך שהמות בא מחמת החטא והחטא הוא הממית, ולא שהחטא והמות הם שני דברים מופרדים, רק שהוא דבר אחד עם רע. דהיינו שרע הוא מות ומי שעשה רע הרעיל את עצמו.

ואין הפירוש בזה שאם אדם בחר לעשות מעשה רע, צריך לקחת אותו לבית דין והם צריכים לדונו ולחייבו מיתה, דאם היה כן לא היה "רע" ו"מות" אותו דבר, אלא הם יהיו שני דברים נפרדים בגדר גורם ותוצאה, דרע היה גורם מיתה. אבל עכשיו שנתבאר בפסוק שהם שוים, ע"כ דפירושו הוא דרע הוא מות, דהיינו דעשיית רע הוי רעל הממית, והיינו רעל רוחני שהוא ממית. ומאידך גיסא יש טוב וחיים. דטוב הוי חיים, דעשיית טוב הוי חיים.

והו פירוש הפסוק באיכה (ג, לח) "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב", דלשון הפסוק קשה מאוד להבין, שנראה כאילו ח"ו הקב"ה עזב את העולם ואינו מנהיגו, אבל פירושו, דאיתא במדרש (דברים רבה פרשה ד' פסקא ג') "מיום שאמר הקב"ה ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב את המות ואת הרע, מאז מפי עליון לא תצא הרעות והטוב". והכוונה בזה שהקב"ה שינה את הבריאה באותו הזמן וכלל בתוך טבע העולם שרע הוא מות וטוב הוי חיים. (עיינ מה שהארכנו בזה במאמר הקודם מאמר ב').

ב

הטוב הוא קירבת אלקים והיא בחירה בחיים והרע הוא ההתרחקות ממנו

יתברך והיא בחירה במות

וההסבר בזה הוא דפירושו של תיבת "חטא" הוא חסרון, ומשום הכי מצאנו לשון חטא גם בדברים שאינם חיובי תורה. והיינו כמו דברי בת שבע לדוד המלך (מלכים א' א, כא) "והיה כשכב אדני המלך עם אבותי והייתי אני ובני שלמה חטאים". ובודאי שאין הכוונה דבת שבע ושלמה עברו על צווי הקב"ה כשימות דוד, אלא הכוונה היא שיהיה משהו חסר להם.

והנה בבחירת האדם בטוב הוא עצמו נעשה טוב ונתקרב להקב"ה, ובבחירתו ברע האדם נעשה רע ונתרחק מהקב"ה. וזהו הענין של טומאה וטהרה, דפירושו של טומאה הוא מדרגת הרחקה, ושיש מדרגות שונות בהרחקה זו, ואפילו בטומאה של הרחקה כל שהוא כבר צריך האדם להתרחק מתוך הבית המקדש ועשיית הקרבנות. ובמדרגה יותר גדולה של טומאה מתרחק האדם מהר הבית, ובמדרגה יותר מתרחק האדם מכל קדושה של מחנה ישראל.

והיסוד הוא שטומאה ומי שהוא טמא, הרי הוא מחובר ושייך עם חטא, ובאיזה אופן שהוא האדם מנודה ונתרחק מהקב"ה. והיינו טעמא שאינו יכול ליכנס לבית המקדש, דבית המקדש הוא המקום של גילוי שכינה והתקרבות להקב"ה. ובאמת הוי מפורש בספר החינוך (עיין מצוה קנ"ט) דהטעם של טומאה הוא שהאדם שהוא טמא יבין שחטא ונתרחק מכל הטוב.

ובזה מובן הכל שפיר, דפירושו של חטא הוא התרחקות מהקב"ה. ופירושו של טוב הוא התקרבות להקב"ה. ובזה יש תירוץ לקושיא עמוקה, שאם הקב"ה הוא כולו טוב, והוא יתברך ברא הכל, מהיכן בא הרע בעולם. והתשובה היא דכל ענין רע הוא התרחקות מהקב"ה. וא"כ בבריאת עולמו,

הקב"ה ברא אותו בצורה שהוא יתברך מסתיר עצמו. וכיון שהוא ברא ענין של הסתר עצמותו, שוב יש מקום להכנסת רע לעולם. דהיינו דרע אינו בריאה בפועל כי אם שלילה, דהיינו שחסרון של משהו גורם רע. וכיון שרע הוא ענין של שלילה וחסרון, ע"כ שוב אין לנו קושיא כלל איך יתכן רע בבריאה של הקב"ה שהוא טוב, שרע אין זה בריאה אלא העדר וחסרון.

ובזה יתבאר מה הטעם שרע נברא בתוך מערכת העולם, והיינו שאם אדם עושה טוב הוא מתקרב להקב"ה וזהו עצם החיים, משום שהקב"ה מקור כל החיים. שמה שנאמר (דברים ה, כג) "אלוקים חיים" פירושו הפשוט הוא כנ"ל, שהוא יתברך הוי מקור החיים. החיים האמיתי, דהיינו חיים רוחניים האמיתיים שהם הכל. וא"כ כל מה שאדם מתקרב להקב"ה, יש לו יותר חיים ויותר טוב. ומאיך ככל שהאדם מתרחק מהקב"ה, איש לו פחות חיים וזהו מות. ומי שהוא רחוק לגמרי הקב"ה הרי זה מות גמור.

ונמצא שמי שחוטא הוא חסר, ומי שחסר היינו שהוא מרוחק מהקב"ה, וזהו מות. וא"כ עשיית טוב היא חיים ועשיית רע היא מות. ומוטל עלינו האחריות על זה, והכל תלוי בבחירה שלנו. והקב"ה בא ומציע לפנינו את היכולת להתקרב אליו, אבל יש לנו ג"כ היכולת להתרחק ממנו יתברך. ובזמן שאנחנו מתקרבים אנו בוחרים בחיים, ובזמן שאנחנו מתרחקים אנו בוחרים במות.

ג

שאלו לחכמה ולנבואה החוטא מה ענשו ואמרו שאין תיקון לקילקולו לפי שבתוך העולם אין מהלך לתיקון ורק הקב"ה מביא תרופה של תשובה מחוץ למהלך העולם לכפר ולנקות קילקול החטא

ובזה יתפרשו דברי הירושלמי במכות (פ"ב ה"ו) "שאלו לחכמה חוטא מהו עונשו, אמרו להם חטאים תרדוף רעה, שאלו לנבואה חוטא מהו עונשו, אמרה להם הנפש החוטאת היא תמות, שאלו לקודשא בריך הוא חוטא מהו עונשו, אמר להן יעשו תשובה ויתכפר לו".

ולאור מה שנתבאר פירושו כך הוא, שהחכמה היינו הגיון בני אדם, וששאלו לפי הגיון בני אדם מהו עונשו של חוטא, ופירושו של חוטא הוא מי שחסר, ולפי הגיון רצו לדעת מהו עונשו. התשובה לזה לפי הגיון בני אדם הוא שיהיה רדוף מרע, דהיינו שרע ירדוף אותו עד כליון, שלפי הגיון בני אדם, מי שעשה רע כבר עשה הנזק ואין תרופה לנזקו. וכמו שנתבאר שהרע עצמו ממית כמו רעל, והרעל הזה אין לו תרופה להינצל ממנו.

ואח"כ שאלו לנבואה, ופירוש הנכון של נבואה הוא "גלוי", וגלוי אינו הגיון בני אדם כי אם הבנה רוחנית, שהתחילו עם הבנת הגיון בני אדם שהיא מוגבלת, ועכשיו עברו להבנה רוחנית שהוא בלתי מוגבלת. והכוונה היא לנבואה בלתי מוגבלת אפילו יותר מנבואת משה רבינו, דהיינו הבנה רוחנית גמורה. ובזה שאלו מהו עונשו של חוטא, והתשובה הוא שנפש החוטא תמות.

ובתחילה גבי ההגיון בני אדם, דברו על "חטאים", ועכשיו בנבואה מדברים על "נפש החוטאת", ור"ל דבתחילה היה על הבן אדם הפרטי, ועכשיו מדברים במדרגה רוחנית של "הנפש". והכוונה היא שהנפש היא חסרה ומשום הכי הנפש תמות. והיינו כמו שנתבאר שבתוך הבריאה נכללה מדרגה רוחנית של מיתה רוחנית התלויה בחטא. ומיתה זו תלויה בריחוק מהקב"ה, ואין תרופה לריחוק זה.

אבל שאלו להקב"ה חוטא מהו עונשו, אמר להם יעשה תשובה ויתכפר.

ופירושו של התיבה "כפרה" הוא ניקיון. והכוונה הוא שבאמת בתוך העולם אין תרופה לרעל של חטא, לא במדרגה גשמית ולא במדרגה רוחנית, דכיון שהוא נרעל ונתקלקל זה מוחלט ואין לו תיקון.

אבל יש דרך חדשה שהאדם יכול לפנות ישר אל הקב"ה, דהיינו לפנות למשהו שהוא שהוא גם מחוץ לעולם (עייין מה שנתבאר בזה באריכות במאמר א'), ומשם מביא את התרופה, וזהו תשובה.

ולפי מה שנתבאר מובן שפיר למה הכי הוא, משום שבתוך המהלך של העולם אין תרופה לקילקול זה. וכיון שכן, כדי שיהיה תרופה צריך למשהו שהוא מחוץ לעולם הזה שיכול למחוק ולנקות אותו הקילקול ולהוציאו מתוכו.

ד

גם חטא בשוגג מחייב מיתה ואפילו על האונס יש סיבה שהקב"ה סיבב לו תקלה

וכמובן שיש הרבה מדרגות לעבירות, וכמו שמצינו שהתורה משתמשת בכמה לשונות להגדיר החטא, יש פשע או פושע שהוא מרידה נגד הקב"ה, וזה המדרגה הגרועה ביותר. ואיש כזו יודע מה הוא עושה והוא מתכוון למרוד בהקב"ה. ויש מדרגה של עון שהוא פחות גרוע במקצת. דלשון "עון" מורה שהוא עושה העבירה בכוונה אבל לא משום מרד, רק שנתגבר יצרו עליו.

והתיבה "חטא" או "חוטא", יש לה שני פירושים, בדרך כלל נכלל בה כל עבירה שהיא. אבל יש לה פירוש בעצם שהוא שוגג. ופירוש שוגג הוא חיסרון דיקדוק במעשיו, והיינו שלא התכוון לחטוא רק חטא מחמת

חסרון זהירות ודקדוק.

והנה לשון הגמ' לעיל שהביאו הפסוק "והנפש החוטאת" ולא אמרו הנפש המורדת או שהזיד בעבירה, רק חוטאת שהוא שוגג. ומבואר שמספיק גם מדרגה של חסרון כזה לגרום חיוב מיתה, דהיינו נפש שהיא באיזה מדרגה של חסרון זהירות ודקדוק, בין שלא נזהר לידע, או שלא היה נזהר בעשייתו או ששכח, כולם נכללים בשוגג, וכולם נכללים בגדר "חטא", וראוי חיוב מיתה לבן אדם עליהם.

ומשום הכי מצאנו ענין של קרבנות שבא בדרך כלל על מדרגה של חטא שוגג, שהקרבן נקרב כדי לנקות החסרון שנעשה ע"י העבירה בשוגג, משום שגם עבירה הנעשה בשוגג צריכה נקיון זה. והטעם הוא לפי, שכל רע בעולם אפילו ע"י שוגג גורם חסרון, וחסרון זה לפי המהלך של העולם גורם מיתה, וצריך לנקות עצמו מזה כדי להוציא הממית מתוכו.

והמדרגה היחידה שאדם ניצול מעונש הוא אונס, ופירושו של אונס הוא בלי שום כוונה, ופועל את המעשה או משום כפייה של אחרים או משום איזה אונס גמור. ואע"פ שאין לו עונש ואינו נחשב כעבריון, מ"מ אינו כאילו לא היה, שאין שום דבר שבא במקרה, וכיון שהאונס נעשה לו ע"כ סימן הוא מן השמים שהקב"ה מצא אותו חסר במשהו. דלולא כן לא היה הקב"ה מסובב לו אונס לעשות עבירה זו, ואין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים (עיי' כתובות דף כח:).

וא"כ אין שום מנוס לאדם, מן המדרגה הפחותה של אונס עד מדרגת מרידה, ויש לו אחריות על כל עבירה שהיא, והעבירה היא הממית לאותו בן אדם. ורק גבי אונס אע"פ שהוא צריך תיקון מ"מ אינו ממית, אבל גבי שאר גדרים של עבריון, העבירה הוי הממית.

ולא רק שמעשים נחשבים לחטא, אלא גם מחשבות. ולא עוד אלא דמחשבה נחשבת לפעמים יותר חטא מע"י מעשה, כנאמר מפורש בישיעה (נה, ז) במפטיר לתענית צבור "יעזב רשע דרכו ואיש און מחשבתיו וגו'". והיינו שמי שעשה רע, הקב"ה מבקש ממנו לעזוב מעשיו הרעים, ומי שעבר במחשבה הקב"ה מבקש ממנו לעזוב המחשבות שלו. וא"כ מבואר בנביא שמי שעובר במחשבותיו נקרא בתואר החמור "איש און".

והנה הגר"ח מוואלאזין ז"ל כתב דהמוח הוא הצינור לנפש האדם, וא"כ מי שחטא במחשבתיו באמת חטא בנפש (נשמה) שלו. ואיתא בגמ' (עין כתובות דף לד.) שמי שנהנה מחטא של מישהו אחר, דהיינו מי שאפילו במחשבה שלו לא חטא רק נהנה בהנאה של חטא האחר, הוא ג"כ נחשב חוטא עד שהקב"ה יעניש אותו. והטעם שהוא יקבל עונש הוא משום שאנשים אחרים יחשדו שהוא חוטא משום שהיה שם חטא. וא"כ ראינו עד היכן מגיע הענין, והכל תלוי בבחירה שלנו, במה שניתן לנו האפשרות לבחור בין טוב ורע.

ה

בראש השנה יש כמה מדרגות דין וחשבון על היחיד ועל כל מיני ציבור שהיחיד נכלל בו

וכשמגיע ראש השנה יום הדין, אנו צריכים ליתן דין וחשבון על כל זה. ולא רק כל אחד בנפרד כיחיד, אלא אפילו כחלק מן צבור. דהיינו שכל אדם נידון כאיש יחידי וגם כפי חלקו בצבור. והצבור ג"כ משתנה במדרגות, דהיינו שהוא נידון כחלק ממשפחה, וחלק מחבריו כקהילה. וגם כחלק מבני מקום אחד, דהיינו עיר ומדינה או כל העולם. והדין יכול להכריע לרע אבל גם להכריע לטוב. והיינו לפי כל דין בפני עצמו, בין לפי הדין לכל יחיד

בפני עצמו או כל הצבורים.

וכיון שהחשבונות הם כל כך מורכבים, ע"כ אין לנו יודעים מהו בדיוק החשבון של הקב"ה. דהא אפשר שהקב"ה דן באותו זמן האיש בפני עצמו, או אפילו כל העולם שעומד להכריע. וא"כ מי שמתנהג כהוגן, פעמים שהוא מציל כל העולם. אבל אפשר חס ושלום להיות להפך, והוא יכול להכריע העולם לחוב. ואם כל אחד צריך לדעת שמעשיו חשובים מאוד.

וא"כ בזמן ראש השנה, לנו צריכים לדעת שלא רק שאנחנו עומדים להכריע בשביל עצמנו, אלא שאנחנו יכולים להכריע בשביל המשפחה במדרגה ראשונה, או המשפחה הרחבה, או חברינו, או קהלתנו, עד לכל העולם כולו. וכל מה שכל אחד ואחד מאיתנו עושה גורם תוצאה. ופעמים שמעשינו הם המכריעים לכל הדין על כל אחד מהני מדרגות. וא"כ המעשים שלנו, התפלות שלנו בראש השנה שוקלים הרבה, נחשבים הרבה. ויש אחריות גדולה עלינו.

ו

דין על המתים לפי המעשים של קרובים או השפעות מעשיהן שעדיין

קימות בעולם

וצריך לדעת שהדין בראש השנה הוא דין זמני משום שבעולם הזה אינו דין גמור, והדין הגמור נשאר לעולם הבא. ודין זה בעולם הבא נקרא יום הדין האחרון. וא"כ בזמן הזה מוכרח להיות רק דין זמני.

ובדרך כלל הדין בראש השנה הוא בשביל השנה הבא, וא"כ כשאנחנו מדברים על הדין של ראש השנה אנחנו מדברים על הדין לשנה הבא מתחילתה עד אחריתה. ובתפלת מוסף בראש השנה איתא בפירוש שהדין

לא רק בשביל אותם בחיים אלא גם בשביל אותם שכבר נפטרו מהאי עולם. והדין הזה הוא כמו התחדשות על הדין של אותו אדם. ובאמת צריכים לדעת שיש זמנים מיוחדים בשנה, כמו ראש השנה או יארצייט, שיש דין על הנפטר, והדין הזה כנ"ל שהוא התחדשות על מצבו הרוחני.

ולכן אנו אומרים בפירוש בתוך התפלות שלנו בראש השנה שהמעשים שלנו אינם נוגעים רק לנו אלא לכל משפחתנו וקהלתנו עמנו וכו'. והטעם הוא כנ"ל, שכולם מושפעים ע"י מעשינו. וכנ"ל דהוי גם על אותם שכבר נפטרו. ובאמת אפשר אפילו בצורה יותר חשובה לאותם שכבר נפטרו משום שאין להם מה לעשות בשביל עצמם. וכיון שכן מה שאנחנו עושים בעולם הזה הוא המכריע בשביל המתים יותר מאותם שהם עדיין חיים, ויכולים לפעול כדי להכריע את עצמם.

והטעם הוא שאפילו אם אדם עושה דבר רע, וזה מקטרג על כל הצבור שלו, מ"מ אפשר שהמעשים טובים של כל החבורה יכולים להכריע כולם לטוב. דהיינו ששאר בני החבורה שלו עדיין יש להם בחירה חפשית, והבחירה לטובה שלהם יכול לנקות או להכריע גם איש זה שיחד עמהם, או אנשים אלו, שלא התנהגו כהוגן. אבל כמדברים על אנשים שכבר מתו שאינם יכולים לעשות מעשים בשביל עצמם להיות נידון עליהם בדין החדש, א"כ מה שאנחנו עושים מכריע יותר בדינם.

וא"כ כמו שאנחנו יודעים שיש מושג של "חסד של אמת" (עיין מדרש רבה בראשית צו, ה), משום דכיון שהוא כבר מת על כן אין מצפין ממנו לשום גמול. אבל ג"כ יש חס ושלוש המושג להיפך, איך שיכולים להרע למת למעלה מהשגה.

אבל צריך לדעת שלא הכל תלוי בנו, רק שהדין של המתים תלוי במה שהם

התחילו. דהיינו שאם מחמת המעשים של אדם שכבר מת איש אחר ילך בדרך רע, זה נחשב חטא שעומד כנגד המת. ואם איש זה עושה תשובה, שוב אינו נחשב כנגד המת. ולפעמים אם מחמת המת איש אחר עושה דבר טוב, זה נחשב כזכויות של המת. ומהאי טעמא יש לנו תפלת יזכור. וגם קדיש הוא מטעם זה, אבל יזכור יותר. דהיינו שמה שאנחנו עושים באמת נחשב לא רק בשביל עצמנו אלא גם בשביל אחרים, ואפילו בשביל מתים באופן גדול יותר.

ז

כל יחיד מבני ישראל קיבל ערבות ואחריות על הכלל - הנסתרות לה'

אלקינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם

והנה כבר יש לכל יחיד ערבות ואחריות לכלל, וכדאיתא בפרשת ראה (יא, כט) לגבי הברכה והקללה על הר גריזים והר עיבל, שקבלנו ערבות ואחריות לכלל. וכתוב ג"כ בפרשת נצבים (כט, כח) "הנסתרות לה' אלוקינו הנגלת לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת". והביאור של פסוק זה הוא לגבי האחריות לכלל שהיא בכלל הנסתרות וכדלהלן.

ונקדים בזה לתרץ קושיא, שהפסוקים מורים שאם אחד חוטא כולם אחראיים. והיינו דאיתא בפרשת נצבים (כט, יח) "והיה בשמעו את דברי האלה הזאת והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשררות לבי אלך למען ספות הרוה את הצמאה". דהיינו שהוא חושב שאף דבר עומד לקרות לו. ועל מחשבה זו אמרה התורה (פסוק י"ט) "לא יאבה ה' סלח לו כי אז יעשן אף ה' וקנאתו באיש ההוא ורבצה בו כל האלה הכתובה בספר הזה ומחה ה' את שמו מתחת השמים". ועוד שם (פסוק כ') "והבדילו ה' לרעה מכל שבטי ישראל ככל אלות הברית הכתובה בספר התורה הזאת". והיינו

שלא רק שהקב"ה לא ימחול לו וימחה שמו מתחת השמים אלא שכל שבטו ייענש, ויותר דאפשר שכל כלל ישראל ייענש.

והיינו דכאן התחילה התורה עם יחיד ואח"כ התרחבה הענין למשפחה ואח"כ מתרחב יותר לכל שבט ואח"כ לכל כלל ישראל. והטעם בכל זה הוא האחריות הכללית שקבלנו על עצמנו בערבות מואב, וכמפורש בברכות וקללות שהיו בהר גריזים והר עיבל. ואין כאן מקום להאריך למה הוצרך לזה, אבל בודאי שהוא נצרך וגם טוב לנו שכך הוא הדבר. והיינו שהאחריות והערבות הכללית שיש לכלל ישראל לכל אחד ואחד הוא דבר טוב לנו.

אבל מאידך חס ושלום, אפשר להיות דבר רע שיבוא לעונשים מחמת ערבות זו, ומחמת זה שאלו בני ישראל מהקב"ה (עיין רש"י נצבים כט, כח), כיון שאתה מעניש הרבים בשביל החטאים של היחיד, מה יש לנו לעשות, וכי אנחנו יכולים להיות אחראיים על מחשבות בני אדם.

והקב"ה משיב להם "הנסתרות לה' אלוקינו", דהיינו שאם היחיד עובר עבירה באופן שאי אתה יכול לדעת שהוא חטא, א"כ אין אתה נתפס בעונו. אבל הנגלות, שאנחנו יכולים לדעת, זה באחריות שלנו, באחריות כללית. ולא רק שאותו דור קיבל אחריות כללית, אלא שגם "לבנינו" בכל הדורות הבאים יש להם אחריות כללית. וא"כ שוב מוכח שמעשינו נחשבים הרבה, ויש אחריות על מעשינו לא רק לעצמנו כי אם לכלל ישראל.

ח

התשובה היא הקירבה אל ה' ובחרת בחיים - התשובה מוכרחת להיות במדת משפט לתקן הקילקול עצמו ולא רק מידת רחמים ליתן זמן

וא"כ מה יעשה האדם כשמגיע יום הדין, שכולנו בסכנה גדולה מהדין, בין היחיד ובין הרבים. ואפילו אם אין כל כך להיחיד לדאוג, מ"מ כל מי שיש לו הרגש אנושי בתוך לבו הוא דואג למשפחתו ולכל כלל ישראל. ואם נתבונן בתפלות ראש השנה נראה שכמעט כולם הם תפילות לכל כלל ישראל, תפלות של רבים. וא"כ איך אנחנו יכולים להכין עצמנו לזה.

ונתבאר לעיל שיש אופן להסיר החטא, לנקות עצמנו ממנו, וזה תשובה. ועכשיו יש לבאר פירושו של המושג "תשובה". והיינו דפירוש הפשוט של התיבה תשובה הוא מלשון "שב", דהיינו בפשטות לשוב להקב"ה. אבל לפי הנ"ל, יש להסביר יותר מהו הכוונה בזה. והיינו דכיון שחטא גורם שהחוטא נתרחק מהקב"ה, ע"כ הוא צריך לשוב אליו יתברך, והיינו תשובה. דהיינו שזה הפירושו כמשמעו שיש במילה זו. דהיינו דכיון שאנחנו מבינים עכשיו שחטא מורה על ריחוק, ע"כ מוכרחים אנו לפרש שתשובה מורה על קירוב.

והנה יש לנו כמה ספרים מספרי הראשונים שמסבירים לנו ענין תשובה, כמו הרמב"ם ביד החזקה (הלכות תשובה) ורבינו יונה בספר שערי תשובה. ויותר מזה בלשון זך ברור וקל להבין יש שער התשובה בספר בית אלוקים למב"י"ט. והרבה ממה שנכתב כאן נמצא שם.

וכמובן שהסיבות שגורמת לאיש לעשות תשובה משפיעות על מדרגת התשובה, דהיינו דאם כוונתו יותר טובה וראויה אז התשובה יותר טובה, ואם להפוך, אז הוי יותר גרוע. ומי שעושה מחמת יראת העונש, מי שמפחד מחמת הממית שבעבירה, גם זה נחשב תשובה, אע"פ שאין לו הרצון הטוב. הרצון הטוב לעשות תשובה הוא כדי להתקרב להקב"ה, דהיינו שהוא רוצה לעשות תשובה לשוב אליו יתברך ולא מחשבון אחר.

ואף שנכון הוא שעשיית תשובה מרחקת אותנו ממה שהעבירה ממיתה, וא"כ התשובה גורמת שמקבל חייו בחזרה. אבל אם מסתכל רק על המות שבעבירה ומפחד ממנו, אע"פ שזה דבר טוב מ"מ היה יותר מעולה אם היה רצונו לבחור בחיים, דהיינו שאתה רוצה להתרחק ממות ולחזור לחיים, לחזור להקב"ה.

ואם אנחנו מעיינים בדברי הנביא המדבר על תשובה, אנחנו רואים יסוד זה פעם אחר פעם. והיינו דאיתא בספר הושע (יד, ג) "קחו עמכם דברים ושובו אל ה' וגו'". ומצאנו עוד בספר הושע (ו, א) "ונשובה אל ה' וגו'". וכן יש כמה מקומות כזה. ומה פירושו של ושוב אל ה', היינו לחזור להקב"ה ולהתקרב אליו, דהיינו שהיינו בריחוק ממנו יתברך ועכשיו אנחנו מתקרבים אליו יתברך. וזהו המטרה שלנו בתשובה. ועוד בפסוק בנביא ישעיה (נז, יט) "בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו". ומבואר ג"כ שהקב"ה קורא למישהו שהוא קרוב או רחוק לו ומרפאהו.

והנה שם ה' הכתוב בכל אלו, היינו שם הוי"ה המורה על מדת הרחמים. ומובן שפיר לפי איך שהסברנו ענין תשובה, שהקב"ה השתמש במדת הרחמים ליצור תשובה. אבל מצאנו ג"כ שם אלוקים לגבי תשובה, וקשה הרי השם אלוקים מורה על משפט שבדרך כלל מורה על דין. וא"כ לפי פשטות אין מקום לתשובה במקום דין.

אבל מבואר בזה שלא כנ"ל, שבזמן שהקב"ה הקדים תשובה לבריאת העולם (עיין פסחים נד.), אנחנו רואים שזה היה ג"כ עם המדה של אלוקים. דהיינו שבזמן שהקב"ה הכניס ענין התשובה לעולם הוא הכניסה לתוך דין ומשפט. וא"כ נמצא דתשובה אינה רק סבלנות של זמן. ועיין

במאמר הקודם על רחמים ומשפט שכבר כתבנו להסביר ההבדל בין רחמים ומשפט. והיינו דמשפט הוא הדרך שצריך להתנהג העולם ורחמים הוא סבלנות של זמן הבנויה בתוך מערכת העולם. וא"כ לפי הנ"ל תשובה פועלת גם בתוך המערכת שנבנית בעולם.

והיינו דאילו היתה תשובה רק במדת הרחמים, א"כ מהותה היתה סבלנות זמנית ובסוף יהיה איזה תיקון חשבון. וא"כ תשובה לא היתה מנקה החטא לגמרי, דהיינו שתשובה לא היתה יכולה להסיר החטא לגמרי. וא"כ היה נצרך משהו אחר להסיר החטא. ואע"פ שמצאנו שפעמים נצרך גם מיתת החוטא לגמור הסרת החטא, אבל ברוב פעמים תשובה לבדה מספקת. ואם תשובה היתה רק במדת הרחמים ותיקון זמני זה לא יכול להועיל. ומשום הכי הוצרך הקב"ה לעשות תשובה בתוך מדת אלוקים, שהוא מדת משפט.

והיינו שהתשובה בנויה בצורה שע"פ מדת הרחמים ומדת המשפט אין צורך לתיקון אחר, דהיינו שהתיקון הוא התשובה עצמה. ומשום הכי האדם צריך לתקנו לפי הסביבה שלו. והכוונה היא שהסביבה נעשית מתוקנת, דהיינו שהתשובה מתקנת הסביבה ומחזירה אותה לכמו שהיתה לפני העבירה.

אבל תשובה ג"כ היא בתוך המדה של אלוקים או אלוקים, ובמדה זו יש לנו קשר ישר עם הקב"ה. וכמדומני דאין אנו מוצאים לשון "ה' אלוקים" גבי תשובה, רק אלוקים או אלוקים. והטעם הוא שהקשר שלנו עם הקב"ה הוי ע"י המדה של אלוקים.

הנה מצאנו ב"ג מדות "ה' ה' קל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת וגו'". ויש לעיין למה כפל שם ה'. ורש"י שם (שמות לד, ו) הביא מדרש

שכפל שמו משום שהקב"ה אמר לנו שאני אותו ה' לפני החטא וגם אחרי החטא. דהיינו שהקב"ה אמר שיש לו אותה דרגה של מדת הרחמים ודאגה לבני אדם, בין לפני שהם חטאו ובין לאחר שהם חטאו. שהוא מוכן לקבל אותם בחזרה כאילו לא חטאו.

וכל זה רק לגבי האי עלמא, דהיינו כל זמן דהאי עלמא קיים. ובזמן שאנחנו אומרים עולם הבא, אין הכוונה אחר מיתה. רק הכוונה הוא ליום הדין האחרון, שזהו העולם הבא האמיתי. ובאמת אין שייכות בין דין של ראש השנה לעולם הבא. ואין הכוונה שאין שום שייכות ביניהם, דבודאי יש שייכות, אבל השייכות הוי רק בדרך גרמא. דהיינו שאם הדין של ראש השנה גורם לאדם לשנות עצמו לטובה ממילא הדין האחרון שלו יהיה יותר טוב, אבל אין כאן מקום להאריך לגבי הדין האחרון שאינו נוגע כל כך להדין של ראש השנה ויום הכפורים, שהוא רק דין זמני עד הדין האחרון. (ואין הכוונה שתשובה אינה מועילה גם לזה, רק שאין כאן מקום להאריך בזה.)

ט

תיקון התשובה אינו מועיל לכל עבירה שיש עבירות חמורות שצריך בהם גם יסורים ויוה"כ ומיתה

וצריך לידע שהתשובה אינה מועילה לכל דבר, שיש דברים שהם כל כך חמורים שהם צריכים דבר שהוא מעל תשובה. ולמשל יש עבירות כל כך חמורות שצריכים להם גם יסורים כדי לכפר. ופירושו של יסורים הם כמות של צער שהאדם צריך לסבול, ובלי צער זה אין לו כפרה בשביל החוטא.

ובאמת המדרגות מפורשת במסכת יומא (דף פו.) שיש דברים שתשובה

עצמה לבד מכפרת עליהם, ויש דברים שצריכים תשובה ויום הכפורים. ויש דברים שצריכים תשובה ויסורים, ויש דברים שצריכים לא רק יסורים אלא גם מיתה. ובפרט צריך להיזהר בחילול השם, שמי שעושה דבר שאינו נכון שמחמתו אנשים חושבים דברים רעים על אנשים דתיים או על יהדות בכלל, זה חילול ה'. [אמנם אם אתה עושה משהו נכון והם חושבים זה לדבר שאינו נכון אין זה חטא עבורו, ורק אם אתה עושה דבר שאינו נכון ומשום זה הם חושבים דברים רעים על דתיים או על יהדות בכלל, זה נחשב לחילול ה'].

וחילול השם הוא אחד מהעבירות החמורות ביותר, ואין כפרה עליה. תשובה אינה מספיקה, וגם יסורים אינם מספיקים, וגם יום הכפורים אינו מספיק, רק אחרי תשובה יום הכפורים יסורים ומיתה אז יש לו כפרה.



דרך עשיית התשובה בעזיבת החטא וחרטה ויודוי - עיקר עבודת יוה"כ היא בעבודה הפרטית של ויודוי

עד השתא נתבאר הטעם שצריך לעשות תשובה, והשתא נבאר האיך עושים תשובה. ובודאי שיש מדרגות שונות בתשובה, ומ"מ צריך להתחיל במהלך התשובה גם אם אינו במדרגה המעולה. ובספר שערי תשובה מבוארות כל המדרגות של תשובה (שער ב'), אבל עכשיו יש לנו לבאר המדרגות הראשונות.

בתחלה צריך לעזוב החטא, וכלשון הפסוק (ישעיה נה, ז) יעזב רשע דרכו וגו'. וא"כ יש לנו פרט אחד בתשובה, עזיבת החטא. ואין הכוונה רק עצם עזיבת החטא, אלא חרטה על עשיית החטא. והיינו כלשון הפסוק (ירמיה

לא, יח) "אחרי שובי נחמתי". וא"כ מבואר שיש שני יסודות עיקרים בתשובה, והם חרטה ועזיבת החטא. חרטה, היינו באופן אמיתי שהוא באמת מתחרט על מה שעשה. ועזיבת החטא, היינו שלא יעשה אותו עבירה עוד הפעם לעולם, שאם אינו מתכוון לעזוב לעולם אז באמת לא עזב החטא.

יש מוסיפים וידוי להקב"ה. והכוונה בידוי הוא קבלת אחריות. אבל זהו רק וידוי להקב"ה ולא לאיש אחר, ובאמת מצאנו (יומא דף פו:): שאין לגלות חטאו לאיש אחר, ואם עשה כן הוי כעין חטא משום דהוי כמו חוצפא במה שהוא מגלה לכל שהוא עשה עבירה. אלא דהוי כנ"ל, וודוי רק להקב"ה לקבל אחריות על מה שעשה. וביחד עם זה מתחרט על מה שעשה ומקבל שלא לעשותו שוב לעולם.

עיקר הסליחות שאנחנו אומרים הוא וידוי, וא"כ אע"פ שהחזנים עושים העיקר ביי"ג מדות, ויותר בשמע קולינו, אע"פ דחשובים הם, מ"מ העיקר הוא הוידוי דהיינו "אבל אנחנו ואבותינו חטאנו". ושאר הסליחות חשובים ג"כ, ובפרט הי"ג מדות שכביכול מכין התשובה שלנו להיות מקובלת, אבל אין זה העיקר. והטעם שהי"ג מדות מכינים התשובה להיות מקובלת לפני הקב"ה הוא משום שהיא תחינה מלפניו יתברך לקבל תשובתינו. אבל אם אחרי כל זה אנחנו אומרים הוידוי במהירות בלי כוונה, לא פעלנו הרבה.

ויותר מזה ביום הכפורים אומרים "על חטא שחטאנו לפניך בידוי פה", דהיינו חטא של מי שעומד לפני הקב"ה ואומר וידוי בלי לדעת מה הוא אומר, ובלי לכוון באמת להתודות על חטאו. ולא רק שלא עשה כלום אלא שזה נחשב חטא, והוא צריך לומר וידוי ביום הכפורים על וידוי כזה.

לצערנו החלפנו העיקר בטפל, עושים לעיקר מה שנראה באופן חיצוני יותר

יפה. והאמת הוא שזה דרך ההנהגה הכללית במדינתנו, שמיוסדת על פרסום לחוץ יותר מבדיקה לעומק. ונניח שהחזנות יפה, ודבר יפה הוא, אבל עיקר הסליחות הן הדברים הנאמרים בצנעא. והיינו הוידוי בזמן שאומרים "אנחנו ואבותינו חטאנו". ובאותה שעה יש לבן אדם לחשוב שהוא מתחרט על שחטא והוא מקבל על עצמו שלא ישוב לחטוא.

ולדוגמה איך עושים הטפל לעיקר מצאנו אצל תפלת כל נדרי, הרי "כל נדרי" הוא דבר מאוחר שנתקן בתפלות והיה על זה הרבה התנגדות מהגאונים והראשונים, למשל רב עמרם גאון מביאו בסידורו אבל קרא למנהג לומר כל נדרי כמנהג שטות. אבל מ"מ כבר נתפשט המנהג לאומרו כמעט בכל כלל ישראל, ונפסק להלכה בשו"ע ורמ"א (או"ח סימן תרי"ט סעי' א'). אבל בימינו כשמגיע יום הכפורים, נעשה אצל הרבה אנשים העיקר בתפלת כל נדרי, ולא התשובה. וגם זה הוא העדפת הדבר החיצוני שנראה יפה, ושוכחים מהו העיקר. אבל באמת היהדות היא להפוך, יהדות היא דבר פרטי, שהרי יש לנו פסוק (מיכה ו, ח) "והצנע לכת עם אלוקיך", שמלמד אותנו לעשות את עבודת ה' שלנו בצנעא.

ויום הכפורים אינו שונה מזה, והעיקר של העבודה ביום הכפורים הוא מה שאנחנו עושים בצנעא, והוא הסליחות שאנחנו אומרים, התפלה והוידוי ואמירת "אבל אנחנו ואבותינו חטאנו, אשמנו וכו'".

יא

וידוי להזכיר כל החטאים שעשה לפי סדר א' ב' והוא עיקר עבודת היום

והנה אופן הוידוי אנו אומרים בנוסח של אשמנו וכו', שהוא בסדר אל"ף בי"ת. ויש טעם למה נסדר באל"ף בי"ת. והיינו משום שבזמן שהוא אומר

אשמנו וכו' יש לומר וידוי פרטי בלחש על עוונות מסוימים שעשה. וכגון בזמן שהוא אומר אשמנו יש לו להזכיר אם אכל מאכל שאינו כשר, והטעם משום שהתיבה אכלתי מתחילה ג"כ באל"ף. וכאן ג"כ המקום להזכיר אם אכל בלי ברכה, וכולם נכללים תחת התיבה אכלתי.

וכמו כן גבי בגדנו יש להזכיר עבירות שמתחילים עם בי"ת, וכגון ביטול תורה. ואע"פ שזה יארך לו הרבה זמן, והצבור יגמור הסליחות לפני שיגמור הוידוי, כדאי הוא הדבר ביותר, ואין לו לחשוב על זה כלל רק יש לך לומר הוידוי באופן הנכון שהוא עיקר עבודת היום, ואם הציבור מסיימים לפניו, יש לו לדלג על שאר הסליחות, ולא יחסר אם ידלג דברים אחרים, אבל עיקר הסליחות הוא הוידוי, ויש לו לאומרו כהוגן. וביום הכפורים על אחת כמה וכמה כך יש לנו לומר אשמנו.

בספר חיי אדם (הלכות יום הכפורים) מצאנו רשימה קצרה של חטאים לומר וידוי עליהם, ויכולים למצוא ג"כ רשימות גדולות של כמעט כל חטא של מצות עשה או לא תעשה. וכל אחד ואחד יכול להסתכל בהם בשעת התפלה לראות מה שייך אצלו, ובשעת אמירת וידוי כל אחד ואחד יכול להסתכל במה שנוגע לו ולהתודות בלחש על החטאים המיוחדים שעשה.

ואף שיש הרבה מדרגות בתשובה זו למעלה מזו, אבל אנו צריכים לשמור אם נצליח קודם להגיע למדרגה הפשוטה, והיינו חרטה וקבלה לעתיד שלא לעשותה. קבלה אמיתית, וזה מספיק לנו.

יב

וידוי 'אנחנו ואבותינו חטאנו' שיותר חמור להמשיך בדרך רעה של

אבותינו - וידוי בפה וענין תפילה

ובטעם שאנו אומרים "אנחנו ואבותינו חטאנו", ומזכירין גם "אבותינו". מלבד שאנו יודעים שאבותינו חטאו, דלולא כן כולנו היינו בארץ ישראל בלי גלות, וכבר הזכרנו לעיל שהדין הוא גם על המתים. וא"כ להזכירם בתוך הוידוי מועיל גם להם.

נראה שיש בדבר גם ווידי בשביל עצמינו, דידוע שהקב"ה מחלק בין חטא פרטי לחטא שנעשה ע"י אבותיו של אדם והוא ממשיך לעבור כמותם. והיינו הפסוק (כי תשא לד, ז) "פקד עון אבות על בנים וגו'", שנוכר ביחד עם הי"ג מדות. כיון שהבנים ממשיכים לחטוא בצורה שגם האבות שלהם חטאו זה נחשב לחטא חמור יותר.

ומובן שפיר, דהא יש יסוד של עם שלם, משפחה שלימה, שהם עובדים ה'. וזה היתה כוונת אברהם אבינו, ושאר האבות, שכלל ישראל יהיו משפחה של עובדי ה', ותכלית מעשה האבות היתה ליצור משפחה של אנשים פרטיים שהם עובדים ה'. אבל מאידך גיסא להיפוך אם מישהו ייצר משפחה שחס ושלום מורדים בהקב"ה, זה יותר חמור מאיש פרטי שחטא.

ועל כן מי שממשיך עבירות אבותיו הוי חטא יותר חמור. ועל כן ע"י אמירת "אנחנו ואבותינו חטאנו", אנחנו מתוודים על מה שאנחנו ממשיכים בדרך שאינה נכונה של אבותינו. וזה יסוד חשוב מאוד.

ויש לעיין למה צריכים לומר ווידוי בפה של דברים אלו ולא סגי במחשבה. ובפרט דקבלה על העתיד הוה דבר של קבלה בלב באמת. ובאמת ענין זה קשה ואינני מבין אותו כראוי, אבל מה שנראה הוא, שעולם הזה הוא עולם של עשייה. ועל כן אע"פ דבמהותו תשובה היא דבר של מחשבה, אבל מ"מ מחשבה אינה מעשה. ועל כן צריך לעשות איזה מעשה. וע"י האמירה בפה של ווידוי על החטאים שלנו, היינו המעשה של תשובה. והוה כמו כל

המצות עשה שבדרך כלל צריכים לעשות מעשה, ותשובה או וידוי נחשבים מצוה.

ובאמת, כיון שוידוי הוי חלק של תשובה, צריך להסביר קצת מה הוא ענין של תפילה. תפילה הוי בקשה מהקב"ה, ונכלל בה הרבה דברים, וא"כ עצם מה שאנו מבקשים מהקב"ה, זהו דבר טוב. ועוד שבתוך תפילה נכללים דברים אחרים חוץ מבקשת קבלת התשובה שלנו. וגם שעצם בקשה מהקב"ה לעזור לנו בתשובה הוי דבר ראוי, דהא אינו דבר פשוט.

יג

קבלה לעתיד בעצות איך לתקן דרכים שיקל עליו שלא לחטוא עוד

והנה לעשות קבלה לעתיד שלא לעבור על העבירה עוד פעם, אינו דבר קל, ולכן יש לנו לדעת שצריך לעשות משהו, ואע"פ דהוי במדרגה נמוכה מ"מ עדיף משלא לעשות כלום. וא"כ מספיק לערוך לעצמנו, או לכה"פ לקבל על עצמנו, לערוך לעצמנו נסיבות שידריך אותנו לידי קבלה על העתיד. ולמשל מי שחטא באיזה עבירה והוא מרגיש בעצמו שאי אפשר לו לפרוש לגמרי ממנו. על כן במדרגה נמוכה של תשובה יש לו לערוך לעצמו נסיבות שיגרום לו ללכת בדרך שיבוא לידי פרישה מעבירה זו. ואע"פ שזה מדרגה פחותה של תשובה, מ"מ נחשב תשובה.

ולמשל מי שלא אמר ברכת המזון בכוונה, שהוא דבר מצוי מאוד, קשה לקבל על עצמו לברך ברכת המזון בכוונה לעולם. אבל מי שקיבל על עצמו לברך ברכת המזון מתוך ברכון, עכשיו הוא במצב שיותר קל לו לברך בכוונה. אדם כזה כבר עשה מדרגה של תשובה, משום שמעשה כזה יביאו אותו לברך ביותר כוונה ובלי לדלג מילים. ולעשות קבלה כזו הוא דבר

יותר קל כמובן.

וכל אחד ואחד יודע בעצמו על מה הוא צריך לעשות תשובה, וכל אחד ואחד יש לו דעת איך לטכס לעצמו דרכים לעשות תשובה, דהיינו לסלול לעצמו דרך שתביאו לעזוב החטא. והיינו בדרך כלל ובפרט, שקל יותר לקבל על עצמו ללמוד הלכה אחת כל יום, ודבר זה יביאו אותו לתשובה משום שהוא יודע מה צריך לעשות. וזה כמו פסיעה אחת קטנה בדרך הנכונה, שהיא מדרגה של תשובה. ואם אי אפשר לו לעשות קבלה כללית על כל עבודת ה' שלו, אז כל אחד ואחד יכול להבין בעצמו איזה פרט או פרטים שצריך לתקן, ולעשות קבלה על פרט או פרטים אלו, שלקבל על עצמו דרך שתביאו אותו לעזוב החטא, ועי"ז נזכה בעזוהשי"ת לשוב בתשובה ולחזור ולהתקרב אליו יתברך.

