

אורי וישעי

שיחות לימים הנוראים

שנאמרו ע"י

הרב ישי בוכריס שליט"א

בישיבת "כרם ביבנה"



© כל הזכויות שמורות

אלול ה'תשע"ד

להזמנות, הערות והארות:

ישיבת כרם ביבנה

ד.נ. אבטח 7985500

טל': 08-8562007 פקס': 08-8564652

www.KBY.org.il

il@KBY.org.il

התוכן

5.....	הקדמה
6.....	פתח דבר
7.....	ראש השנה
9.....	מצות התשובה לאן שבים?
25.....	אם כבנים אם כעבדים
33.....	מי הוא 'בינוני'?
37.....	מלכויות, זכרונות ושופרות
41.....	תשובה פרטנית ותשובה שורשית
49.....	יום הכיפורים
51.....	תפילת "כל נדרי"
59.....	מעלתו של יום טהרת הלב
71.....	הנהגת הייחוד המתגלה ביום הכיפורים

הקדמה

השיחות לימים הנוראים המוגשות בזה הינן אסופה של שיחות שנאמרו בישיבתנו הקדושה "כרם ביבנה", בקרב חברים מקשיבים.

תכלית כל יהודי, ובמיוחד בחור בישיבה או אברך בכולל, ללמוד את עבודת ה' המקרבת לאהבת ה' וליראתו.

נכונים הדברים בכל השנה כולה, אולם נכונים שבעתיים בחודש הרחמים והסליחות ובימים הנוראים.

שיחות אלו נועדו להסביר ולהבהיר מהי העבודה המוטלת על האדם בזמנים אלו. יש מן השיחות שבאו לבאר את העבודה שבלב, הלא היא התפילה.

שמח לבי ליוזמת ידידי הרב נתנאל שושן שליט"א, להוציא שיחות אלו כתורה שבכתב, ולהפיצם בין לומדי התורה.

אין ספק, שלולי המאמצים הכבירים שבהם נקט הרב נתנאל שליט"א, בין בתוכן בין בצורה, לא היו הדברים עוברים מתורה שבעל-פה לתורה שבכתב. יהי רצון שהקב"ה יצליחו בכל אשר יפנה, ויזכה לעלות במעלות התורה והיראה מעלה מעלה.

תודה מיוחדת לרעייתי אפרת, שעברה על כל השיחות, האירה הארותיה-הערותיה מבחינה לשונית ותחבירית, על-מנת שתהא חוברת זו לתפארתה של תורה.

כמו כן תודה רבה לבני היקר אוריאל על הגהותיו והארותיו, לאיתניאל סופר על העריכה והעימוד, ולכל שאר העוסקים במלאכת הכנת חוברת זו.

זהו המקום להודות לבית ישיבת "כרם ביבנה" שבה נאמרו שיחות אלו, שנתנה מקום של כבוד לכל המעוניין להרביץ תורה ועבודת ה' בדרך ובצורה המקובלת בעם ישראל מדורי דורות.

יהי רצון שהשיחות תהיינה לתועלת הלומדים, ויקרבו את הקוראים לתוכנם של הימים הגדולים הללו.

ישי בוכריס

כרם ביבנה

פתח דבר

אלול ה'תשע"ד

שמחה גדולה היא לנו להוציא לאור משיחותיו המיוחדות של מו"ר הרב ישי בוכריס שליט"א, ראש כולל דיינות בישיבתנו ודיין בבית הדין באשקלון.

השיחות נאמרו בראש השנה וביום הכיפורים באווירת הימים המרוממים. בשיחות אלו יש שילוב מופלא של שכל ורגש, מהלך מובנה הפותח בסדרת שאלות ותמיהות ולאחריהם מופיע יסוד שחורז את כל הפנינים לשרשרת נפלאה. אין כאן מהלך שכלי גרידא, אלא יסודות עמוקים הנוגעים בשורש נפשו של האדם, דרכם ניתן לחוש ולחוות את מעלת הימים בצורה מרוממת יותר ולעבוד את עבודתם. בהבנת שורש העניין לעומקו נוצר בלב השומע הרגש הראוי לו לפי ענינו.

לשיחותיו של הרב לימים הנוראים יצא שם דבר, שיחות מופלאות שהותירו את הציבור עם עוצמה שכלית ורגשית.

אנו מודים להקב"ה ששם חלקנו מיושבי בית המדרש "כרם ביבנה", ונטע כאן מרגלית יקרה, מקור מים חיים להורות צימאוננו, הרב ישי בוכריס שליט"א, וזיכנו ללמוד מהרב את יסודות העיון ודרכי ההבנה בגמרא והלכה, וגם בענייני אגדה ומחשבה ודרכי חיים.

זוכים אנו להרגיש את דברי חז"ל "כל המלמד את בן חברו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו". כאן המקום להודות לרב על כל ההשקעה העמל והמסירות שהשקיע בנו, ואנו מברכים את הרב שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה.

ברכה מיוחדת לרבנית ד"ר אפרת בוכריס על העזרה והסיוע בכל שלבי הכנת החוברת, החל מהגהת המאמרים ועד הוצאת הרעיון אל הפועל.

אנו מודים לכל החברים היקרים שעמלו והשקיעו מזמנם לשכתב להגיה ולסדר את השיחות, ובייחוד לאיתיאל סופר על העזרה בהגהה ובעריכה.

בברכת כתיבה וחתומה טובה,

נתנאל שושן



ראש השנה

מצוות התשובה – לאן שבים

•

אם כבנים אם כעבדים

•

מי הוא בינוני

•

מלכויות זכרונות ושופרות

•

תשובה פרטנית ותשובה שורשית



מצות התשובה לאן שבים?

כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי מֵצִוְךָ הַיּוֹם לֹא נִפְלְאת הוּא מִמֶּךָ וְלֹא רָחֳקָה הוּא: לֹא בַּשָּׁמַיִם הוּא לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה לָּנוּ הַשְּׁמַיְמָה וְיִקְחֶהָ לָּנוּ וְיִשְׁמַעֲנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה: וְלֹא מֵעֵבֶר לַיָּם הוּא לֵאמֹר מִי יַעֲבֹר לָנוּ אֶל עֵבֶר הַיָּם וְיִקְחֶהָ לָּנוּ וְיִשְׁמַעֲנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה: כִּי קְרֹוב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשׂוֹתוֹ:

(דברים ל, יא - יד)

מחלוקת הראשונים בביאור 'כי המצוה הזאת'

נחלקו הראשונים, על איזו מצווה מדובר בפסוק "כי המצוה הזאת". לפי רש"י הכוונה היא למצוות תלמוד תורה. אולם הרמב"ן סבר שהפסוקים מוסבים על מה שנאמר בפסוקים הקודמים – על מצוות התשובה.

"המצוה הזאת" על התשובה הנזכרת, "והשבות אל לבבך", "ושבת עד ה' אלוֹקֶיךָ", מצוה שיצווה אותנו לעשות כן.

הרמב"ן ממשיך ומסביר מדוע לא נאמרה התשובה בלשון ציווי:

ונאמרה בלשון הבינוני (עתידי), לרמז בהבטחה כי עתיד הדבר להיות כן. והטעם, כי אם יהיה נידחק בקצה השמיים ואתה ביד העמים, תוכל לשוב אל ה' ולעשות ככל אשר אנכי מצוֹךְ הַיּוֹם.

כלומר, התורה דיברה על מצוות התשובה בלשון הבטחה על העתיד, כדי לומר לעם ישראל שמובטחים הם שבסופו של דבר יעשו תשובה.

שתי שאלות עולות מן הדברים שנאמרו:

א. מהו יסוד מחלוקתם של רש"י ורמב"ן.

ב. על דברי הרמב"ן יש להקשות: כיצד ייתכן שהקב"ה מבטיח שישראל יחזרו בתשובה, הלא דבר זה סותר את יסוד הבחירה החופשית, שהרי 'הכול בידי שמים חוץ מיראת שמים' (ברכות לג ע"ב).

בטרם נתפנה לענות על שתי שאלות אלו, נעיין בכמה מדרשי חכמים ומתוכם נעמוד על מהותה של התשובה.

עצלותו של המתרפה מלימוד תורה

במדרש רבה על פרשת ניצבים מובא דו-שיח בין ישראל ומשה, וזו לשון המדרש:

"לֹא בְּשָׁמַיִם הוּא" אמרו לו: רבנו משה, הרי אתה אומר לנו "לֹא בְּשָׁמַיִם הוּא וְלֹא מִעֵבֶר לָיִם הוּא", והיכן היא? אמר להן: במקום קרוב היא, "בְּפִיךָ וּבְלִבְּךָ לַעֲשׂוֹתוֹ" (דברים ל, יד), אינה רחוקה מכם, קרובה היא לכם.

(דברים רבה ח, ו).

מדרש זה דורש עיון. מה פשר טענת בני ישראל "והיכן היא"? הרי משה הוריד לישראל את התורה ונתנה להם, ומה פשר תשובת משה "בפיך ובלבבך לעשותו"? היה לו לומר להם הרי התורה לפניכם!

על הפסוק "כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו", מוסיפים חז"ל ודורשים:

דבר אחר: "בְּפִיךָ וּבְלִבְּךָ לַעֲשׂוֹתוֹ", רבנן אמרי, שבעה דברים אמר שלמה על העצל, ומה שאמר משה היה גדול מכולם. כיצד? אמרו לו לעצל: רבך בעיר, לך ללמוד תורה ממנו! והוא משיב אותם ואומר להם: מתיירא אני מן הארי שבדרך, מנין? שנאמר "אֶמֶר עָצֹל שְׁחַל בְּדֶרֶךְ" (משלי כו, יג). אמרו לו: הרי רבך בתוך המדינה (שכונה), עמוד ולך אצלו. אמר להם: מתיירא אני שלא יהיה ארי בתוך הרחובות, שנאמר "אֶרֶי בֵּין הַקְּרָבוֹת" (שם, שם). אמרו לו: הרי הוא דר אצל ביתך! אמר להם: והארי בחוץ, שנאמר "אֶמֶר עָצֹל אֶרֶי בַּחוּץ" (שם כב, יג). אמרו לו: בתוך הבית. השיב להם: ואם הולך אני ומוצא את הדלת נעול אני מחזר ובא? אמרו לו: פתוח הוא, מנין? שנאמר "הַדֹּלֶת תִּסָּוֵב עַל צִיָּהּ וְעָצֹל עַל מַסָּתוֹ"

(שם כו, יד). לבסוף שלא היה יודע מה להשיב, אומר להם: או הדלת פתוח או נעול, מבקש אני לישון עוד מעט. מנין? שנאמר "עַד מָתִי עָצַל תִּשְׁכַּב מָתִי תִקּוּם מִשְׁנָתְךָ" (שם ו, ט). עמד משנתו, בבוקר נתנו לפניו לאכול ומתעצל לתת לתוך פיו, מנין? שנאמר "טָמֵן עָצַל יָדוֹ בַּצִּלְחַת וְלֹאָה לְהִשְׁיבָה אֶל פִּיו" (שם כו, טו). ואיזהו שביעי? "מִחֲרָף עָצַל לֹא יִחְרַשׁ וְשָׂאֵל בְּקֶצִיר וְאֵין" (שם כ, ד)... ומה שאמר משה היה גדול מכולם, מנין? "כִּי קָרֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשׂוֹתוֹ" – הוצא דבר מתוך פִּיךָ. (דברים רבה, שם).

המדרש מתאר דו-שיח בין בני אדם לעצלן. בעוד הם מנסים לשכנעו לקום וללמוד תורה, הוא מתרץ מיני תירוצים עד שהוא מודה בעצלנותו הכרונית. לעומת זאת, אומר המדרש, משה רבינו חסם לעצלנים את שערי התירוצים. משה מבשר להם שאין צורך להתאמץ כדי ללמוד תורה, התורה קרובה – היא בפהם. שנאמר "בפִּי ובלבבך לעשותו" – "הוצא הדבר מתוך פִּיךָ".

דברי המדרש אינם מובנים כלל ועיקר. הרי כל באי בית המדרש, מנער ועד זקן, יודעים שלימוד התורה הוא מן המלאכות היותר קשות שבמקדש. לא מעט אנשים יכולים להתעסק בעניינים שונים, להתפלל בדבקות, לקנות אתרוג מהודר ולהתנדב באגודות חסד. אך ההתמדה בלימוד תורה קשה היא עליהם עד למאד.

לא רק המציאות מגלה שכך הם פני הדברים. גם חז"ל עצמם לימדו שהתורה דורשת עמל ויגיעה, ואין היא נקנית בקלות. על הפסוק "אם בחקותי תלכו" (ויקרא כו, ג) דרשו חז"ל – "שתהיו עמלים בתורה" (פסיקתא ריש בחוקתי, הובא ברש"י). וכמו כן מצינו שאמרו חכמים – "יגעת ומצאת תאמין" (מגילה י"ז ע"ב). ועוד: "זו היא תורה שבע"פ שהיא קשה ללמוד ויש בה צער גדול, שהוא משולה לחושך" (תנחומא נח, ג), "אמר רב גידל אמר רב: כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר – תכוינה" (שבת ל"ז ע"ב), וכן במקורות רבים נוספים.

שומה עלינו להבין היאך אומר המדרש שלימוד תורה קל יותר מלהושיט את היד לפה ולאכול? האם באמת התורה כבר נמצאת בתוך פינו, עד כדי כך שהמתרפה מתלמוד תורה הוא עצלן כה גדול?!

משלו של רבינו יונה על המתאחר לעשות תשובה

יש להקשות קושיה נוספת בעניין מצוות התשובה. רבינו יונה, בתחילת ספרו 'שערי תשובה', כותב משל על אדם שמתאחר לשוב בתשובה:

משל לכת של ליסטים שחבשן המלך בבית האסורים וחתרו מחתרת, פרצו ויעבורו (ויברחו), ונשאר מהם אחד, בא שר בית הסוהר וראה מחתרת חתורה, והאיש ההוא עודנו עצור, ויך אותו במטהו ויאמר לו: קשה יום! הלא המחתרת חתורה לפניך, ואיך לא מיהרת הימלט על נפשך?

(שערי תשובה א, ב)

כך גם אדם המתמהמה מלעשות תשובה משול, לדעתו של רבינו יונה, לאותו אדם שיכול היה להימלט מן הכלא ולא עשה זאת. הקב"ה נתן לאדם הזדמנות נפלאה לכפר על מעשיו, ומי שמפספס אותה ולא מנצל את כוחה של התשובה, הרי הוא 'קשה יום'.

ויש לדקדק, מדוע ממשיך רבינו יונה את התשובה, שהיא מעשה רצוי וחיובי, לבריחה מבית הכלא שהיא במהותה מעשה רע? מדוע היכה שר בית הסוהר את האסיר שלא נמלט, ולא העניק לו צל"ש על כך שלא ברח? ועוד, מהו הדמיון לתשובה? השב בתשובה יש בידו רק רווח, ואילו האסיר חשש לברוח שמא יאונה לו רע לכשייתפס.

המהר"ל בנתיב התורה מסביר את דברי הגמרא: "הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל שנאמר 'יזל מים מדליו' (במדבר כד, ז) – מְדַלִּים שבהם תצא תורה" (נדרים, פא ע"א). וזה לשונו:

וביאור דברים אלו, מה שאמר תחילה הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה לישראל, כי העני יותר מוכן שיהיה לו זרע תלמיד חכם. וכאשר גם דבר זה עינינו רואות, כי העשיר, מצד שהוא בעל העולם הזה, אינו מוכן לקבל הזרע שהוא מוכן אל התורה השכלית. רק העני, מפני שהוא משולל מן עולם הזה, ואין לו חלק בעולם הגשמי, הוא מוכן שיצא ממנו הזרע שיהיה תלמיד חכם. וזה תבין, כי אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביום הכיפורים, כי אם בבגדי לבן לא בבגדי זהב, כי בית קודש

הקודשים לקדושתו הוא מסולק מן עולם הזה הגשמי לגמרי, ולכך לא היה רשאי לכנוס לבית קודש הקודשים כי אם בבגדי לבן. לכך העני שאין לו חלק בעולם הזה ראוי שיהיה לו הזרע שהוא מוכן לתורה, לא העשיר. וגם העני בשביל שאין לו גדולה וחשיבות יש לו מידת הפשיטות כמו שהוא לשון עני, שהוא לשון הכנעה וענוה ועני, הכל לשון אחד. ואין ראוי אל התורה, רק מידת הפשיטות.

(מהר"ל, נתיב התורה, פרק י')

המהר"ל מסביר שהטעם שאין הכהן הגדול רשאי ליכנס לקודש הקודשים אלא בבגדי לבן, הוא משום שבגדי לבן נועדו לבטא את הפשטות וההתפשטות מענייני עולם הזה. הסבר זה סותר את הנאמר בתלמוד (ר"ה כו ע"א) "אמר רב חסדא: מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה? לפי שאין קטיגור נעשה סניגור". כלומר, טעם אחר יש לעובדה שאין הכהן נכנס לפני ולפנים בבגדי זהב, ויש לברר את פשר הסברו השונה של המהר"ל.

עד כאן העלינו שבע שאלות:

- א. מהי מהות התשובה?
- ב. מהי נקודת המחלוקת בין רש"י ורמב"ן בביאור הפסוק "כי המצוה הזאת"?
- ג. דעת הרמב"ן שישנה הבטחה שישראל עתידין לעשות תשובה, סותרת לכאורה את יסוד הבחירה החופשית שכן חזרה בתשובה נתונה בידי אדם.
- ד. מה פשר דו-השיח בין ישראל למשה ביחס למקומה של התורה?
- ה. לדעת המדרש, העצלן הגדול ביותר הוא זה ש"בפיו ובלבו לעשותו" – הרי לימוד התורה קשה כל כך, כיצד מתאר זאת המדרש כדבר קל שנמצא בפי האדם ועליו רק להוציאו מפיו?
- ו. מה פשרו של המשל שהביא רבינו יונה על האסיר שלא נמלט, ומהו הדמיון לנמשל?
- ז. מדוע לא הביא המהר"ל את טעם הגמרא בהסבר הדין שכהן גדול עובד בבגדי לבן בהיותו בקודש הקדשים?

טבע האדם קודם החטא

כדי להבין את מהות התשובה עלינו לעיין תחילה בחטאו של אדם הראשון. "וַיֹּאמֶר הָאָדָם הָאִשָּׁה אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי הוּא נָתַנָּה לִּי מִן הָעֵץ וְאָכַל" (בראשית ג, יב). ודרשו חז"ל:

אמר ר' אבא בר כהנא: "ואכלתי" אין כתיב, כאן אלא "וְאָכַל" – אכלתי ואכל (גם בעתיד). אמר ר' שמעון בן לקיש: אדם הראשון לא נטרד מגן עדן עד שחרף וגדף.

(בראשית רבה יט, יב)

מדוע תולה הדרשן באדם הראשון דברי חרופין וגידופין, ודרש כי האדם הראשון העיז פניו לומר "אכלתי" [מעץ הדעת] ואכל?!! מדוע לא דן את האדם הראשון לקולא וטען שחטא פעם אחת, ואין בכוונתו להמשיך ולחטא? הרי התורה אינה מזכירה כלל את דברי החירוף האלו – ומניין שאדם הראשון לא התחרט על חטאו? התמיהה גדלה ביודענו כי במקום אחר בבראשית רבה (פ, ח) הפליגו חז"ל בתיאור רום מעלתו של אדם הראשון עד שטעו בו המלאכים וחשבוהו לאלוקים.

בפרשת בראשית (ב, כה) כותב רש"י, שלאדם הראשון לפני חטאו לא היה יצר הרע

לא ניתן בו יצר הרע עד אכלו מן העץ, ונכנס בו יצר הרע, וידע מה בין טוב לרע.

וכך כתב רש"י גם בספר ישעיהו (ה, ב):

וַיִּסְקְלֵהוּ – מיצר הרע, עד שאכל מן העץ ונכנס בו יצר הרע.

ומבאר הרמב"ן:

כי האדם היה עושה בטבעו מה שראוי לעשות כפי התולדת, כאשר יעשו השמים וכל צבאם... ואין להם במעשיהם אהבה או שנאה, ופרי האילן היה מוליד באוכליו הרצון והחפץ שיבחרו אוכליו בדבר או בהופכו לטוב או לרע, ולכן נקרא עץ הדעת טוב ורע כי הדעת יאמר בלשונו על הרצון.

כלומר, עד חטאו היה האדם הראשון כמו כל גרמי הטבע. עשה מה שהבורא דרש ממנו ללא פקפוקים והתלבטויות. אולם ברגע שאכל מעץ הדעת הוא קיבל את הרצון, את הבחירה ואת האפשרות להתלבט בין טוב לרע.

דבריהם של רש"י והרמב"ן טעונים עיון. שהרי ידוע הוא שכל מהות האדם בעולם הזה היא הבחירה בין טוב לרע. כיצד הייתה לאדם הראשון בחירה קודם החטא ללא יצר הרע? השאלה מתעצמת נוכח דברי הרמח"ל בספרו "דרך ה'":

כבר זכרנו היות האדם אותה הבריה הנבראת לדבק בו יתברך שמו, והיא המוטלת בין השלמות ובין החסרונות, והיכולת בידו לקנות השלמות. **ואולם צריך שיהיה זה בבחירתו ורצונו**, כי אילו היה מוכרח במעשיו להיות בוחר על כל פנים בשלמות, לא היה נקרא באמת בעל שלמותו, כי איננו בעליו, כיוון שהוכרח מאחר לקנותו, והמקנה הוא בעל שלמותו ולא הייתה הכוונה העליונה מתקיימת. **על כן הוכרח שיונח הדבר לבחירתו**, שתהיה נטייתו שקולה לשני הצדדים ולא מוכרחת לאחד מהם...

(דרך ה', חלק א, פרק ג, אות א)

כיצד אם כן נכשל אדם הראשון, יציר כפיו של הקב"ה, בחטא עץ הדעת הרי על פי דברי הראשונים הנ"ל, קודם החטא לא היה לאדם הראשון יצר הרע כלל, ואם כן הוא, מה הביאו לידי חטא?

הרב אליהו דסלר זצ"ל בספרו "מכתב מאליהו" מבאר את העניין ע"פ דברי "נפש החיים":

והעניין, כי קודם החטא, אם כי ודאי שהיה בעל בחירה גמור להטות עצמו לכל אשר יחפוץ להטיב או להיפך חס וחלילה, כי זה תכלית כוונת כלל הבריה. וגם כי הרי אחר כך חטא. אמנם לא שהיה עניין בחירתו מחמת שכוחות הרע היו כלולים בתוכו, כי הוא היה אדם ישר לגמרי, כלול רק מסדרי כוחות הקדושה לבד, וכל ענייניו היו כולם ישרים קדושים ומזוכים, טוב גמור, בלי שום עירוב ונטייה לצד ההיפך כלל. וכוחות הרע היו עומדים לצד ועניין בפני עצמם חוץ ממנו, והיה בעל בחירה ליכנס אל כוחות הרע חס וחלילה כמו שהאדם הוא בעל בחירה ליכנס אל תוך האש. לכן כשרצה הסטרא אחרא להחטאו הוצרך הנחש לבא

מבחוץ לפתות, לא כמו שהוא עתה, שהיצר המפתה את האדם הוא בתוך האדם עצמו, ומתדמה להאדם שהוא עצמו הוא הרוצה, ונמשך לעשות העוון לא שאחר חוץ ממנו מפתהו.
(נפש החיים, שער א, פרק ו בהג"ה)

ומבאר הרב דסלר:

ביאור דבריו המאירים, שעכשיו במצב שלאחר החטא נשמעים לנו דברי היצר הרע בגוף ראשון, 'אני' רוצה, 'אני' מתאוה. והיצר הטוב תובע מאיתנו בלשון נוכח, 'אתה' מחוייב, אסור 'לך' וכדומה. כלומר, השכל והמצפון תובעים מאיתנו הטוב והישר, ורצוננו בתחילה מזדהה עם התאוה. אבל לא כן אצל אדם הראשון, כי 'עשה האלוקים את האדם ישר' (קהלת ז, כט), והיה עושה מטבעו מה שראוי לעשותו, כמו שכתב הרמב"ן. כלומר, שרצון וחפץ ה'אני' שלו היו מכוונים רק לעשיית הטוב והישר, והרע היה חוץ ממנו כמו שכתוב בנפש החיים הנ"ל. אשר על כן היה צריך הנחש לבוא מבחוץ לפתותו. וביאור הדברים, שהפיתוי לא היה יכול להביא את אדם הראשון למחשבה 'אני מתאוה לעשות כך וכך', כי להתאוות דבר נגד רצון השם יתברך היה אצלו מופרך לגמרי, וכאילו רצה אדם ליכנס לתוך האש. ולכן היה צריך לבא אליו בלשון 'אתה', קול הבא אליו מבחוץ ולא מתוך ה'אני' שהיה מושרש בטוב...
(מכתב מאלהו, חלק ב, עמ' 137)

לפיכך מובן, כי גם לפני החטא היה אדם הראשון בעל בחירה חופשית, אלא שמדרגת בחירתו לא הייתה כמו שנהייתה לו לאחר החטא. לפני החטא יכול היה האדם לחטוא אבל הנטייה לעשות רע לא נבעה מתוך האדם אלא מחוצה לו. כלומר, אחרי החטא הרצון לחטוא בא מתוך האדם, האדם מרגיש 'אני' רוצה לעשות חטא, 'אני' מתאוה למשהו, ואילו המוח והשכל מורים לאדם: אסור 'לך', אל 'תעשה'. אבל לפני החטא פנימיות האדם ורצונותיו שאפו לטוב, ואילו התאוה לעשות חטא באה מבחוץ.

דבר זה נבע מההכרה הברורה שרצון הקב"ה הוא הדבר הנשגב ביותר, ולכן המחשבה לעשות פעולה המנוגדת לרצון ה' הייתה מופרכת. כמו שאדם יכול

תיאורטית להיכנס לתוך אש, אלא שההכרה הברורה בנזק החמור שפעולה שכזו תגרום לו מונעת ממנו לעשות זאת.

אבל לאחר האכילה מעץ הדעת חל מהפך בנפש האדם; "אז התערבבו כוחות הרע בתוכו ממש, וזהו עץ הדעת טוב ורע, שנתחברו ונתערבו בתוכו ובהעולמות הטוב והרע יחד, זה בתוך זה ממש, כי דעת פירושו התחברות כידוע" (לשון 'נפש החיים').

וכן כתב ר' חיים מוולוז'ין גם בחיבורו "רוח חיים":

כי מקודם חטאו גם כן נברא בחירי, אך היה יכול להיות או כולו טוב או כולו רע, אך מהעץ נעשה טוב ורע מעורב.

(רוח חיים, אבות ג, ג)

נמצינו למדים עוד, שהאדם הראשון לא נכשל בחטא, אלא סבור היה שהוא ייכנס לתוך הרע ויהפוך את הרע לטוב, ובכך ייגרם קידוש ה' ברמה גבוהה ביותר. כוונתו היתה טובה, אך מעשהו לא, שהרי הקב"ה ציווהו לא לעשות זאת. האדם הראשון נכשל בשיקול דעת, הוא שאף לרומם את כוחות הרע. כשם שייתכן שאדם ייכנס לאש כדי להציל את חברו. אולם, לאחר החטא התערבו בתוך האדם עצמו כוחות הטוב וכוחות הרע, הכוחות הגשמיים והרוחניים גם יחד.¹

לאור זאת מובנת דרשת חז"ל שאדם הראשון לא העז פנים כשהשיב לקב"ה "אכלתי [מעץ הדעת] ואכל", אין זו העזה, אלא תיאור מצב: האדם הראשון העיד על עצמו, שלאחר החטא ההתמודדות שלו עם היצר הרע קשה, וללא סיוע קשה לו מאוד להתגבר על יצרו - מכיון שלאחר החטא ה"אני" שלו רוצה לחטוא.

לפי זה מיושבים דברי רש"י והרמב"ן שכתבו שקודם החטא לא היה לאדם יצר הרע. אין הכוונה שלא הייתה אפשרות לעשות רע אלא שטבע האדם נמשך לטוב והנטייה לרע הייתה רק חיצונית. פנימיות האדם טובה היא ושואפת לטוב, אלא שהגוף והיצר הרע שנכנס באדם בעקבות חטא אדם הראשון גורמים לו להתאוות לחטא ולרצותו.

¹ ישנה אנלוגיה בין כוחות הטוב והכוחות הרוחניים ובין כוחות הרע והכוחות הגשמיים.

טבעה של הנשמה לשוב למקור – על פי ר' נחמן מברסלב

למרות המשיכה לחטא ולמרות שנכנס באדם יצר הרע, עדיין יש באדם כוחות השואפים להתגבר עליו ולשוב למקורו הטוב.

ר' נחמן מברסלב מספר סיפור שמבטא את כוח השיבה למקור:

בן מלך ובן שפחה נולדו באותו יום. והיתה שם משרתת אחת שהחליפה את הילודים. לאחר כמה שנים היא סיפרה את דבר ההחלפה לאדם אחד, והתגלגלה השמועה והגיעה לאוזני בן המלך [שהוא במקורו בן השפחה]. החל בן המלך להתעלל בבן השפחה [שהוא במקורו בן המלך] עד שגירש אותו. הלה הידרדר עד שנעשה פוחז ושיכור. לאחר זמן יצא בן המלך האמיתי להתבודד והתחיל לחשוב. "מה זאת עשה אלוקים לי, אם אני בן המלך ודאי אני ראוי לזאת; ואם אני בן המלך, גם כן לא מגיע לי זאת להיות בורח ומגורש. ונתיישב בדעתי: אדרבה, אם כן שהשם יתברך יכול לעשות כזאת להחליף את בן המלך ושיעבור עליו כנ"ל, אם כן הייתכן שאעשה מה שעשיתי? וכי כך היה ראוי לי להתנהג כמו שעשיתי"? והתחיל להצטער ולהתחרט מאוד על המעשים הרעים שעשה. אולם כשחזר למקומו חזר אל השכרות, אך מחמת שכבר התחיל להתחרט היה מבלבל אותו המחשבות של חרטה ותשובה בכל פעם. גם לבן השפחה האמיתי היו הרהורי חרטה על כל מה שעולל לבן המלך האמיתי עד שהחליט לעזוב את העיר.

לאחר זמן סובבה ההשגחה ונפגשו בן המלך ובן השפחה, אך לא הכירו זה את זה. בן המלך האמיתי סיפר בצער, איך הגיע למצבו הנוכחי; והלה השיב לו, שכעת מתמודדים על משרת המלוכה, כיון שהמלך עזב את מקומו, והציע לו לנסות את כוחו. ובדקו את בן המלך האמיתי על פי חוכמת המלך [האבא], וראו שהוא אכן חכם ובעל גינוני מלכות. ולאחר מכן בחנו אותו על פי הכלים בבית המלוכה, והוא העמיד ותיקן כל דבר במקומו, עד שכולם נכחו לראות שהוא אכן ראוי למלוכה.

ומסיים ר' נחמן מברסלב:

ענה ואמר בן המלך האמיתי, שנעשה עתה מלך, אל בן השפחה
האמיתי הנ"ל: עתה אני מבין שאני בן המלך באמת. ואתה בן השפחה
באמת.

(סיפורי מעשיות, מעשה יא)

מהו המסר הגלום בסיפור זה? ר' נחמן מברסלב בא להשמיענו שמלכות זו מהות, בן
מלך יישאר בן מלך על אף כל הגלגולים שיעברו עליו, ולבסוף הוא אף יזכה בכתר
מלוכה. ולהפך - בן שפחה יישאר בן שפחה גם כשהוא יישב על כסא המלכות.

מסיפור זה של ר' נחמן אנו למדים, שגם לאחר כל הגלגולים שעבר בן המלך, הוא
נשאר בן מלך. בטבעו הוא בן מלך וכל הפעולות שעשה היו חיצוניות לו ולא שינו
את מהותו הפנימית השרים הצליחו לגלות שהוא בן המלך האמיתי. זהו כלל בכל
דבר - שהכול חוזר למהותו האמתית. זהו הטבע שטבע הקב"ה בעולם.

ביאור מהותה של התשובה

כך גם לגבי התשובה – תשובה קדמה לעולם (נדרים לט ע"ב). הקב"ה "עֲשֵׂה אֶת הָאָדָם
יָשָׁר" (קהלת ז, כט), ולכן גם לאחר שאדם חוטא ומתרחק מהקב"ה, טבע העולם הוא
שהוא יחזור בתשובה. האדם איננו חוזר למשהו חיצוני, הוא חוזר למשהו פנימי,
לעצמו.

גם מרן הרב קוק זצ"ל כותב את הרעיון שהביע ר' נחמן במשל:

התשובה היא תמיד שרויה בלב, ואפילו בעת החטא עצמו התשובה
גנוזה בנשמה, והיא שולחת את קווייה שהם מתגלים אח"כ בעת הנוחם
הקורא לתשובה. בעומק ההוויה של החיים המציאותיים מונחת התשובה,
מפני שהיא קדמה לעולם, וטרם שבא החטא כבר מוכנת התשובה
ממנו. על כן אין דבר בטוח בעולם כמו התשובה, וסוף הכול לשוב
לתיקון, וק"ו שישראל מובטחים ועומדים לעשות תשובה **להתקרב אל
הרצון המקורי שלהם, להגשים בחיים את טבע נשמתם.**

(אורות התשובה, פרק ו, פסקה ב)

כאן גלומה תכונת היסוד של שיבת הדבר אל מקורו. כשם שבן מלך יחזור, על אף כל הגלגולים, להיות בן מלך, כך כל אחד ואחד מישראל - על אף המסכים החוצצים - מובטח לו שיעשה תשובה וישוב אל המקור. אם כן, 'לחזור בתשובה' אין פירושו להיות אדם חדש, אלא 'תשובה' פירושה לשוב אל המקור ולהגשים את הטבע האמיתי הגנוז באדם.

תשובה וחינוך

מענין לראות כי האדמו"ר מפיאסצנה בעל ספר "חובת התלמידים", מסביר את המושג "חינוך" ע"פ רעיון השיבה אל המקור²:

כי את תיבת חינוך מפרש ברש"י ז"ל על הפסוק "בְּנֵה בַּיִת חֹדֶשׁ וְלֹא חֲנֹכָה" (דברים כ, ה) "חינוך - לשון התחלה" ... ופשוט שלא על כל התחלה יאמר לשון חינוך, כמו במתחיל בגנות ומסיים בשבח, המוזכר בתלמוד בקשר לסדר ההגדה בפסח (פסחים קטז, ע"א) לא יאמרו מחנך בגנות וכו'. וכן אצל הסנהדרין שמתחילין מן הצד (סנהדרין לב, ע"א) לא יאמרו "מחנכין מן הצד", אבל בפרשת לך לך (בראשית יד, יד) מפרש רש"י לנו יותר, וזה לשונו: 'חניכיו' - "שחנכו למצוות, והוא לשון התחלת כניסת האדם או כלי לאומנות, שהוא עתיד לעמוד בה, וכן חנוך לנער, חנוכת המזבח, חנוכת הבית". אבל אף על האומן המתחיל במלאכה לא יאמרו לשון חינוך על התחלתו אם כבר יכול הוא את אומנותו, גם על הבית שמתחילים לבנותו לא יפול הלשון חינוך הבית, רק על מי שבא ללמוד עצמו אומנות ועל תשמיש הבית שכבר נבנה נופל הלשון חינוך. וזה דיוק לשון רש"י "התחלת" וכו' שהוא עתיד לעמוד בה", לא על האומנות והמלאכה רק על האדם.

² הספר עוסק בהדרכת תלמידים ודן בהקדמתו בהדרכת המורים, המלמדים וההורים. נכתב ע"י רבי קלונימוס קלמיש שפירא הי"ד - האדמו"ר מפיאסצנה (י"ט באייר ה'תרמ"ט - ד' בחשוון ה'תש"ד). נודע כהוגה חסידי דגול והתפרסם בזכות חיבוריו החדשניים בתחום החינוך החסידי. בתקופת הכיבוש הגרמני שהה בגטו ורשה והמשיך לדרוש לקהל חסידי עד הרגע האחרון. את דרשותיו העלה על הכתב והן נמצאו לאחר המלחמה והתפרסמו בספר "אש קודש".

ומוסיף בעל "חובת התלמידים":

על ההכשרה אשר נמצאה בכוח בקרב האדם למלאכה זו או זו, ועל הכשרת הבית והכלי לתשמיש זה או זה נופל לשון "חינוך", תיבה לעצמה היא תיבת חינוך, ונאמרה על הוצאת ההכשרה אשר באדם או בכלי מן הכוח אל הפועל. אם לא נוציאה תישאר בהעלם, וצריכים אנו להוציאה ולחנך את האיש הזה שיעשה לבעל מלאכה זו, והבית או הכלי לתשמישם, כל חדר לתשמישו אשר הוא מוכשר, והכלי לתשמישו אשר היא מוכשר.

וכשנאמרה תיבת זו על חינוך הבנים אז הכוונה היא לגדל ולפתח את טבעו והכשרתו של הילד, שנמצאה בו במידה קטנה או בכוח ובהעלם לבד ולגלותה. וכיון שאיש הישראלי עוד בילדותו רוח ה', נשמת ש-די טמונה וגנוזה בו, צריכים לגדל ולחנך אותו להוציאה, לגלותה ולהפריחה, והיה ליהודי נאמן עובד את ה' בתורתו, מעצמו יחפץ, ומדרכו גם כי יזקין לא יסור, ואילו המצוה, אפילו המרגיל אינו בטוח שהבן או התלמיד המצוה והמתרגל יעשה כמצותו גם כשיגדל ויהיה ברשות עצמו, ועל זה ציווה שלמה המלך "חֲנֹךְ לְנֶעֶר" (משלי כב, ו) - תחנכו, אל קרבו תחדור, ואת קדושת ישראל אשר בו בהעלם תגלה, ורק אז "גַּם כִּי יִזְקֵן לֹא יִסּוֹר מִמֶּנָּה" (שם שם).

(חובת התלמידים, הקדמה, עמ' ב-ג)

נמצינו למדים, ש"חינוך" משמעו הוצאת הפוטנציאל הגלום בנער מן הכוח אל הפועל. השימוש בהרגלים הוא אילוף, אולם חדירה לנבכי נשמתו של הילד והוצאת הכוחות הגלומים בו היא חינוך.

המחנך מגלה ומפריח את רוח ה', נשמת ש-די הטמונה והגנוזה בילד. כמו בחינוך כך בתשובה. התשובה פירושה חזרה אל המצב הראשוני של אדם הראשון קודם החטא. ולכן כל אדם למעשה חוזר אל עצמו, שהרי הקב"ה עשה את האדם ישר, ושומא עלינו לשוב אל עצמנו.

ולכן ברור, שמשה רבינו אומר "לא בשמים היא... בפך ובלבבך לעשותו", גם התשובה, כדעת הרמב"ן, וגם התורה, כדעת רש"י, נלמדים מפסוק זה. והמשמעות היא, שאכן הם נמצאים בתוככי האדם פנימה. תשובה אין משמעותה רק הקניית

הרגלים טובים, חיצוניים לאדם, אלא התשובה היא למעשה חזרה אל האדם עצמו במקוריותו, טוב וישר וללא יצר הרע.

סיכום: תשובות לשאלות

כעת מובן, שאין מחלוקת בין הרמב"ן לבין רש"י. אף שכל פרשן מסביר את הפרשה באופן אחר, עניינם של שני הפירושים שווה. שניהם הבינו שהתורה דורשת מאיתנו לשוב לעצמנו. להסיר את הלכלוכים שדבקו בנשמתנו הקדושה, שכחלק אלוה ממעל טבעה היא לעשות רצון בוראה. טבע זה של האדם מתגלה הן בלימוד התורה שהוא מהותו של האדם הישראלי, הן במצוות התשובה שהיא לחזור לטבע המקורי של הנשמה, טבע זך ללא חטאים. התשובה והתורה הינם מהותו של האדם, ושניהם נבראו קודם לבריאת העולם, לומר לך: על האדם לשוב אל עצמו, ובכך ישוב אל התורה ואל התשובה.

וזהו פשר דו-השיח בין בני ישראל למשה. בני ישראל סברו שהתורה היא חיצונית לאדם, משה רבינו גילה להם שהיא פנימית, התורה היא מהותו ועצמיותו של האדם.

לאחר שהבנו שמהותה של התשובה היא לחזור לטבע האמיתי של האדם, נוכל ליישב גם את שאר השאלות.

כאשר שלמה המלך חפץ לתאר את האדם העצלן ביותר, הוא מתאר אדם שאיננו לומד תורה, היות וכל יהודי נולד כך שהוא מתאים לתורה והיא מתאימה לפנימיותו. העצלות הגדולה ביותר היא כשהאדם אינו רוצה להיות 'הוא' עצמו. אם הטוב היה חיצוני לאדם לא ראוי היה לכנות אדם שנמנע מלעשות טוב "עצלן" כיון שזה קשה. אך כיוון שטבע האדם הוא לעשות טוב, קל הרבה יותר להשתנות לטובה ולחזור לעצמיות. כשהאדם לא משקיע את מעט המאמצים שנדרשים ממנו לחזור לעצמו - זוהי עצלות. זה הוא קושי פסיכולוגי ולא קושי אמיתי.

ולכן גם רבינו יונה מדמה את התשובה לחופש (למרות שברחה מהכלא היא מעשה רע ואילו התשובה טובה היא). חופש הוא דבר מהותי לאדם. אדם שאינו חופשי ברוחו, שאין לו שאיפה לחופש, חיו אינם חיים. מהות האדם היא מימוש העצמיות שלו. אדם שאיננו חופשי איננו פועל לפי הרצונות שלו, לפי העצמיות שלו, ולכן הוא איננו אדם. כשאדם לא רוצה לצאת לחופשי ונשאר בכלא זה מראה שהוא

אסיר במהותו. שאין לו עצמיות לחזור אליה. אם אדם אינו מבין שהדרור והחופש טמונים בתוכו והם הם מהותו, הוא בן שפחה מלידה ונברא לשם עבדות. האסיר קשה-היום שלא ברח מבית הסוהר כשמחתרת חתורה לפניו מעיד שבפנימיותו, ביסודו, הוא "בן שפחה", הוא אסור בכבלים של עצמו, הוא פוחד מעצמו. כך, אומר רבינו יונה, גם התשובה; אדם שאינו שב בתשובה כשניתנת לו האפשרות, מגלה שאינו טוב במהותו, שפנימיותו היא חטא. וזהו הדבר הכי חמור שיכול להיות.

בן חורין מושלם שואף לחופש ואינו ירא לברוח מהכלא. הוא יודע שהוא מסתכן, אך התחושה שהוא "בן חורין" אופפת את כל ישותו ושום דבר אינו מונע את החופש ממנו. גילוי המהות הפנימית מובילה למקוריות ולנועזות ומכוונת לתורה ולתשובה.

מעתה אפשר, שטעם המהר"ל, שכהן גדול ביום הכיפורים נכנס בבגדי לבן הוא כדי לרמוז שפושט מעליו כל עניין חיצוני, זהה להסבר הגמרא, שאין קטיגור נעשה סניגור. שכן הזהב מסמל את הקניינים החיצוניים של האדם ובדרך כלל קניינים גשמיים. ואילו בגדי הלבן מסמלים את מהותו הפנימית של האדם בלא תוספת מבחוץ.³ לומר לך, בזה אנו באים לפניך, באותה מהות פנימית שבתוכנו, שהיא התורה והתשובה.

וכיון שהתשובה היא מהותו של האדם, מובטח לו שעל אף כל הגלגולים שיעברו עליו, הוא יחזור להיות בן מלך, מובטח לו שהוא יגיע אל התשובה. ולכן אין כאן כל סתירה לכוח הבחירה החופשית, שכן התשובה מעידה על שיבה אל המקור, וכל דבר שואף אל מקורו. בכך סיימנו לענות על שבע השאלות שעלו לעיל.

יהי רצון שנזכה להפנים בימי התשובה הללו, את הרעיון היסודי של התשובה. האדם מורכב מגוף ונשמה. הנשמה היא חלק אלוה ממעל וככזו טבעה הבסיסי הוא לקיים תורה ומצוות ולהתקרב לבוראה. אלא שיצר החיים שוטף אותנו לידי של היצר הרע, שכל מטרתו היא שנתמקד בחטאים החיצוניים לנו, ועל ידי כך נשכח את טבעה הפנימי של נשמתנו. בעשיית התשובה ובלימוד התורה, אנו חוזרים לטבענו המקורי – ומרפאים את הנשמה מחוללי העוונות שנדבקו בה.

³ לו אפשר, היה כהן נכנס לקדש קודשים מופשט כליל, אלא שאין הדבר לכבוד, ועל כן התלבש בבגדים מועטים ודלים ככל האפשר.

אם כבנים אם כעבדים

היום הרת עולם, היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים, אם כבנים אם כעבדים; אם כבנים – רחמנו כרחם אב על בנים. ואם כעבדים – עינינו לך תלויות עד שתחננו ותוציא לאור משפטנו, קדוש.

אשרי העם יודעי תרועה

בתפילת שחרית של ר"ה אנו מזכירים את הפסוק "אשרי העם יודעי תרועה" (תהילים פט, טז). מפסוק זה אנו למדים שיש מעלה מיוחדת בעם ישראל שאינה קיימת בשאר האומות, המתבטאת בכך שהוא עם 'יודעי תרועה'. ונשאלת השאלה – וכי שאר האומות אינן יודעות לתקוע בשופר?

מבאר המדרש:

אלא, שהן מכירין לפתות את בוראם בתרועה והוא עומד מכסא הדין לכסא רחמים, ומתמלא עליהם רחמים... ואימתי? בחודש השביעי.

(ויקרא רבה כט, ד)

כלומר, ישראל מבינים את עניינו של השופר ומתוך כך גורמים לקב"ה לעבור מכסא דין לכסא רחמים.

מפתיעה לשונו של המדרש בהשתמשו במילה "פיתוי" שמשמעה שלילי בדרך כלל. ואילו ההקשר כאן הוא חיובי – תיאור תקיעות השופר של עם ישראל בר"ה.

גם המסר כי עם ישראל מבין את עניינה של תקיעת השופר תמוה. והלא על תקיעת השופר נאמר "כִּי חֶק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֹא-לֵהִי יַעֲקֹב" (תהלים פא, ה), ו"חֶק" כידוע הוא מצווה שאינה בת-הבנה. גם הרמב"ם (הלכות תשובה ג, ד) החשיב את תקיעות השופר כדבר שאיננו מבינים: "אע"פ שתקיעת השופר גזרת הכתוב היא...".

נעשה ונשמע' וכפיית ההר כגיגית

השופר מוזכר בשני מאורעות מרכזיים בהיסטוריה של עם ישראל; במעמד הר סיני ובעקידת יצחק. במעמד הר סיני נאמר "והנה קול השופר עומד וחזק מאד", ובעקידת יצחק מופיע האייל שאותו אנו מזכירים בתקיעת השופר. נתעמק מעט במאורעות אלו:

במעמד הר סיני נאמר "ויתייצבו בתחתית ההר" על הפסוק הזה דרשו חז"ל:

מלמד, שכפה ה' עליהם הר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים את התורה - מוטב, ואם לאו - כאן תהא קבורתכם.

(שבת פח ע"א)

וידועה השאלה, מה צורך יש בכפיית ההר עליהם? הרי ישראל הקדימו נעשה לנשמע והסכימו מרצון לקבלת התורה!

כבר התוס' (שם) עמדו על כך ותירצו: "שמא יהיו חוזרים בהם כשיראו האש הגדולה".

כלומר, מתוך חשש שע"י יחזור בו לאחר שיראה את המראות הנוראיים, כפה עליהם הקב"ה הר כגיגית.

ברם, הקושי בדברי התוס' הוא, שבתורה לא מוזכר שבני ישראל חזרו בהם.

ביאור נוסף נאמר על כך במדרש תנחומא:

ולא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקדוש ברוך הוא את ההר כגיגית, שנאמר: "וַיִּתְּיָצְבוּ בְּתַחְתִּית הָהָר" (שמות יט, יז), ואמר רב דימי בר חמא: א"ל הקב"ה לישראל: אם מקבלים אתם את התורה מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם. ואם תאמר: על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה

ענו כולם ואמרו: "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" (שם כד, ז), מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט. אלא, אמר להן: על התורה שבע"פ, שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות, והיא עזה כמוות קשה כשאל קנאתה (ע"פ שה"ש ח, ו).
(תנחומא פרשת נח, סימן ג)

דברי המדרש מתרצים שישראל אמרו "נעשה ונשמע" רק על התורה שבכתב ואילו הקב"ה נאלץ לכפות עליהם הר כגיגית משום שלא רצו לקבל את התורה שבע"פ.

תירוץ זה סותר את המדרש הידוע המובא בכמה מקומות (ראה פסיקתא רבתי כא, ועוד) על כך שישראל אמרו "נעשה ונשמע" מיד לאחר שהקב"ה הציע להם את התורה. הם, בניגוד לשאר האומות, לא שאלו "מה כתוב בה", לא בדקו מה ניתן להם והסכימו מיד לקבל את התורה. איך ניתן לומר שהם הסכימו לקבל רק את התורה שבכתב, והרי הם לא בדקו כלל מה הם מקבלים.

נראה לכאורה שהמדרשים סותרים אחד את השני. ננסה להציע דרך נוספת לביאור עניין כפיית ההר כגיגית וליישוב הסתירה בין המדרשים. לשם כך נעמיק עיון בשני המושגים הסותרים; "הבחירה" וה"כפייה".

הבחירה

ההבדל בין עבד לבן חורין הוא שבן חורין פועל מבחירה ומרצון, ואילו מעשיו של העבד נגזרים מציווי אדוניו. כשבני ישראל הקדימו נעשה לנשמע הם ביטאו את היותם עבדים לה', והצהירו שיקיימו את התורה ללא שיקול דעת וללא בחירה. חז"ל שיבחו את ישראל על נקודה זו בדיוק – על קבלת העבדות מרצון ולא על עצם קבלת התורה.

מכאן יוצא לכאורה, שהמקיים תורה ומצוות מרצון ומבחירה הוא עליון לאין ערוך ממי שמקיימם מתוך כפייה. אך אם נעיין בדבר נראה שאין הדברים פשוטים כפי שהם נראים.

על הפסוק "תָּנוּ עֵז לֵאלֹהִים" (תהלים סח, לה) שואל הגר"א: כיצד ניתן לתת עוז לאלוקים? ומיישב, כי על כך אמרו חז"ל "הכל בידי שמיים חוץ מיראת שמיים" (ברכות לג ע"ב), כלומר, הקב"ה כביכול התנתק מענייני יראת השמיים, והשאיר אותם לבחירתו של האדם. מכוח זה יכול האדם לפעול גם כנגד בוראו.

דבריו הידועים של הרב דסלר על 'נקודת הבחירה' (עי' 'מכתב מאלהו' ח"א, עמ' 113-117) מוסיפים נדבך; לכל אדם ישנה בחירה בכל מעשה שהוא עושה, אולם, ישנם עניינים שהם כל כך מורגלים אצל האדם עד כי אין לו התלבטות לגביהם. למשל, אדם שומר תורה ומצוות אינו מתלבט לגבי אכילת חזיר, כיון שהוא העלה את נקודת הבחירה שלו למצב שבו הוא לא בוחר האם לאכול חזיר, היות וזה הפך להיות חלק טבעי אצלו. כך לגבי כל המצוות.

ומסביר הגר"א שמטרת האדם היא להעלות את נקודת הבחירה עד שלא תהיה לו התמודדות לגבי כל המצוות. וזהו "תנו עוז אלוקים": החזרת הבחירה לקב"ה. דרגה בה פעולותיו של האדם לא מונעים מבחירה אלא מעבדות ה'. קיום מצוות מתוך עבדות זו התבטלות מוחלטת בפני רצון ה' והיא גדולה לאין ערוך מקיום מצוות מבחירה עצמית של האדם.

על פי זה מובן המשפט שאנו אומרים בשעת הוצאת ספר תורה, ומקורו במסכת סופרים (י"ד, ה) "הכל תנו עוז לאלהינו ותנו כבוד לתורה": ע"י נתינת העוז לאלוקים, עם ישראל מכריז שאינו בן-חורין אלא עבד ה', עבד שיקיים את תורתו, וממילא "ותנו כבוד לתורה". תחילה קבלת עבדות, ורק אחר כך קבלת תורה.

הכפייה

בגמרא ביבמות (מו ע"א) מבואר, שכאשר עבד כנעני טובל לשם יהדות צריך לכפות עליו כלי כשהוא עולה מן המקווה, זאת כדי למנוע מצב שהעבד יאמר שטבילתו הייתה לשם ציון הפיכתו לאדם בן-חורין. כפיית הכלי על ראשו מעידה שהוא עדיין עבד. מכאן שכפיית ההר כגיגית מסמלת קניין; גם במעמד הר סיני כפה הקב"ה את ההר על ראשם, ובכך קנה לו את עם ישראל לעבדים.

אם כן, הכפייה אינה סותרת את אמירת "נעשה ונשמע". אדרבה, היא מהווה השלמה אלוקית לקבלה העצמית של העבדות ע"י ישראל. בכך הראה הקב"ה שהוא מאשר את קריאתם של ישראל "נעשה ונשמע". המדרשים אם כן אינם סותרים האחד את השני, אלא משתלבים לכדי הוויה אחת.

עבד מאהבה – שלא על מנת לקבל פרס

נסקור שלושה מקורות, נעלה תמיהות ולאחר מכן נציע רעיון שיפתור את כולן.

א. בגמרא במסכת שבת (פח ע"א) מסופר:

ההוא מינא (מין, צדוקי) דחזייה לרבא דקא מעיין בשמעתא, ויתבה
אצבעתא ידיה תותי כרעא, וקא מייץ בהו, וקא מבען אצבעתיה דמא,
אמר ליה: עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו, אכתי בפחזותייכו
קיימיתו! ברישא איבעיא לכו למשמע, אי מציתו – קבליתו, ואי לא – לא
קבליתו. – אמר ליה: אנן [דף פח עמוד ב] דסגינן בשלימותא – כתיב בן
"תַּמַּת יִשְׂרָאֵל תִּנְחָם" (משלי יא, ג), הנך אינשי דסגן בעלילותא – כתיב
בהו "וְסִלְף בּוֹגְדִים וְשָׂדֵם יִשְׂדֵם".

הגמרא מספרת על צדוקי שראה את רבא לומד ודם נוטף מאצבעותיו, בתגובה לכך
אמר הצדוקי שעם ישראל הוא עם פזיז, שהקדים את פיו לאזנו, כלומר, הסכים
לעשות לפני ששמע למה הוא מסכים.

תגובת הצדוקי תמוהה, מה הקשר בין הדם הנוטף בעת לימודו של רבא לבין
הקדמת "נעשה" ל"נשמע"?

ב. בפרשת בהעלתך נאמר: "לֹא כֵן עֲבָדֵי מֹשֶׁה – בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמַן הוּא" (במדבר יב, ז),
וכן בתפילת שחרית של שבת אנו אומרים: "ישמח משה במתנת חלקו, כי עבד נאמן
קראת לו". משה מתכנה כאן "עבד". והדבר תמוה, שהרי בגמרא בקידושין (לו ע"א)
מבואר, שכאשר ישראל עושים רצונו של מקום קרואים "בנים", ואילו כאשר אינם
עושים רצונו של מקום קרויים עבדים – וכי אין משה עושה רצונו של מקום?

ג. דינו של עבד עברי לצאת לחופשי לאחר שש שנות עבדות, אולם אם רוצה העבד
להישאר אצל אדונו, יכול הוא, אך רוצעים את אזנו במרצע.

בקידושין (כב ע"ב) מובא הטעם לרציעת האוזן:

רבן יוחנן בן זכאי היה דורש את המקרא הזה כמין חומר: מה נשתנה און
מכל איברים שבגוף? אמר הקב"ה: און ששמעה קולי על הר סיני בשעה

שאמרתי "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים" (ויקרא כה, נה) ולא עבדים לעבדים,
והלך זה וקנה אדון לעצמו - ירצע.

לכאורה, לפי טעם זה, כל עבד צריך להירצע ולא רק מי שנשאר לאחר שש שנים?

יישובן של שלוש התמיהות:

א. שנינו במסכת אבות (א, ג):

אנטיגנוס איש סוכו קיבל משמעון הצדיק. הוא היה אומר: אל תהיו
כעבדים המשמשים את הרב על-מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים
המשמשים את הרב שלא על-מנת לקבל פרס...

באבות דרבי נתן (פרק ה) מסופר, שלאנטיגנוס היו שני תלמידים - צדוק ובייתוס,
הם "עמדו ופירשו מן התורה" לאחר ששמעו את דבריו אלו של רבם. מהם יצאו
הצדוקים והבייתוסים.

קשורים לכאן דברי הספורנו על המילים "נעשה ונשמע":

נעשה לתכלית שנשמע בקולו, כעבדים המשמשים את הרב שלא על-
מנת לקבל פרס.

(ר"ע ספורנו, שמות כד, ז)

לפי הספורנו, כוונת ישראל באמרם "נעשה ונשמע" הייתה, שהם מקבלים עליהם
את עבודתו של ה' מרצון ומאהבה ולא מיראה או מכפייה. ואילו צדוק ובייתוס לא
הבינו את דרישת אנטיגנוס לעבוד ולא לקבל שכר. כך גם אותו צדוקי (מתלמידי
צדוק) אשר טען שישראל הם פזיזים כי הם עובדים מאהבה ללא ידיעה האם יקבלו
שכר על עבודתם.

רבא עונה לו לאותו צדוקי שעם ישראל נוהג בתמימות שנאמר "תִּמְתּוּ יִשְׂרָאֵל
תִּנְחָם", ומבאר רש"י על אתר (ד"ה דסגין בשלימותא): "התהלכנו עמו בתום לב, כדרך
העושים מאהבה".

וכ"שעושים מאהבה" לא מרגישים שיוורד דם מהאצבע...

ב. במסכת בבא בתרא (קכז ע"ב) נאמר:

א"ר יוחנן: אמר "עבדי הוא", וחזר ואמר "בני הוא" – נאמן, דמשמש לי כעבדא קאמר.

כלומר, אם אדם אמר על מישהו שהוא עבדו ולאחר מכן חזר ואמר שהוא בנו – הוא נאמן על כך, אע"פ שהוא כביכול סותר את עצמו. משום, שכאשר אמר "עבד" לא התכוון שהוא באמת עבדו, אלא שהוא משמש אותו כעבד. ביאור הדברים הוא: יש עבד שעובד מיראה ויש עבד שעובד מאהבה, הבן הוא כמו עבד שעובד מאהבה, האב קורא לבן בחיבה 'עבד' כאומר: "בני אוהב אותי כל-כך, עד שהוא משמש אותי כעבד".

כאשר משה מוכתר כ"עבד השם" הכוונה היא לעבד העובד מאהבת אדונו, לבן העובד כעבד, ואכן "כאשר עושים רצונו של מקום קרויים בנים".

ג. עבד רגיל הנמכר כי אין לו כסף או כי גנב, אינו פוגע בעבדותו כלפי ה', אך עבד שנשאר אצל אדונו מתוך רצון ואהבה ומכריז "אַהֲבָתִי אֶת אֲדֹנִי" (שמות כא, ה), עבד כזה פועל כנגד עבדותו כלפי ה' ולכן על אדונו להירצע.

משום כך, רק כאשר עבד עברי נשאר אצל אדונו לאחר שש שנות עבדות בטענה "אהבתי את אדוני" – רוצעים את אדונו, כדי להזכיר לו את מעמד הר סיני ואת קבלת העבדות של עם ישראל.

עקידת יצחק

בעקידת יצחק מצווה הקב"ה על אברהם דבר שהוא הפך גמור להשקפת עולמו. דווקא אברהם, שכל חייו נאבק בעבודה-זרה ובהקרבת קרבנות אדם, הוא-הוא מצווה להקריב את בנו. ואברהם – כעבד ה', הולך כנגד ההיגיון וכנגד ההבטחה, ומבצע את ציווי ה'. כלומר, ניסיון העקידה בא בכדי לבדוק האם אברהם אבינו עובד מאהבה, והאם הוא יפעל גם כאשר הוא לא מבין. אברהם עמד בניסיון, וקבל את עבדות ה' מתוך אהבה. אהבה שאינה תלויה בדבר.

מעמד הר סיני הוא קבלת העבדות של עם ישראל כולו, ועקידת יצחק מהווה שורש לקבלה זו. קבלת העבדות מאהבה של אבי האומה אברהם אבינו.

תקיעת השופר – קבלת העבדות של עם ישראל

אנו תוקעים בשופר אע"פ שהתקיעה היא חוק, ואיננו מבינים את הטעם. בכך מבטא עם ישראל את עבודתו את ה' מאהבה. בתקיעה מוזכרים שני המאורעות המכוננים; מעמד הר סיני ועקידת יצחק. שניהם נותנים תוקף לעם ישראל כעם "יודעי תרועה". עם שמוכן לעשות אע"פ שאינו מבין. בניגוד לשאר האומות שמנסות להבין ("מה כתוב בה"), עם ישראל עובד מאהבה ומקדים נעשה לנשמע.

במסכת עבודה זרה (ב ע"ב) מובאת תלונתם של אומות העולם כלפי ה':

כלום כפית עלינו הר כגִּיגִית ולא קבלנוה כמו שעשית לישראל? ... מיד אומר להם הקב"ה: הראשונות ישמיענו. שבע מצוות שקבלתם היכן קיימתם?

האומות מוחות על כך שלא כפו עליהם הר כגִּיגִית, ורואות בכך סיבה לאי-קבלתם את עבדות ה'. הקב"ה עונה להם שמתוך שלא קיימו את שבע מצוות בני נח מוכח שאינם עובדים מאהבה, וממילא לגביהם לא שייכת כפיית ההר, משום שהיא זו שמשלימה את קבלת העבדות של ישראל. הכפייה נצרכה רק לישראל, שהרי הם שקבלו עליהם עבדות מאהבה.

נחזור לדברי המדרש בהם פתחנו:

שהן מכירין לפתות את בוראם בתרועה והוא עומד מכסא הדין לכסא רחמים, ומתמלא עליהם רחמים... ואימתי? בחודש השביעי.
(ויקרא רבה כט, ד)

לפי המתבאר ניתן להסביר מדוע השתמשו חז"ל בביטוי "פיתוי" כלפי הקב"ה. "פיתוי" הינו שכנוע עקיף. שכנוע, אך לא בצורה ישירה, אלא באמצעות דברים צדדיים. גם אנו איננו משכנעים את ה' בצורה ישירה מדוע לכתוב אותנו לחיים, אלא אנו מתבטלים כלפי ה' ואומרים לו באמצעות תקיעת השופר: אנו רוצים להיות עבדיך, כמו במעמד הר סיני וכמו בעקידת יצחק.

לאחר תקיעת השופר אנו אומרים "אם כבנים אם כעבדים". לפי האמור הרי ש"בנים" הם שעושים רצונו של מקום, אך "עבדים" היא דרגה גבוהה יותר – עבדים שעושים מאהבה.

מי הוא 'בינוני'?

ראש השנה בתמוז?

בפסיקתא דרב כהנא (כח) על הפסוק (במדבר כט, לה) "ביום השמיני עצרת תהיה לכם" נאמר:

אמר רבי לוי: בכל חודש וחודש שבקיץ ביקש הקב"ה לתן לישראל מועד; בניסן נתן להם את הפסח, באייר נתן להם פסח קטן, בסיוון נתן להם עצרת, בתמוז היה בדעתו לתת להם מועד גדול, ועשו להם את העגל, ובטל תמוז ואב ואלול, בא תשרי ופרע להם ראש השנה ויוה"כ והחג...

מדברי הפסיקתא למדים, שראש השנה אמור היה להיות בחודש תמוז, וכיון שישראל חטאו בעגל הוא נדחה לתשרי. הדבר תמוה: הרי א' בתשרי הוא יום בריאת העולם והאדם¹, ואין יום מתאים ממנו לבדיקת התנהלותו ולשפיטתו מידי שנה. מדוע, אם כן לכתחילה ר"ה צריך היה לחול בתמוז, ורק בדיעבד הוא חל בתשרי?

כדי לענות על השאלה, נקדים ונעסוק בעניין נוסף:

הקושי בהגדרת "בינוני"

הרמב"ם בהלכות תשובה (ג, א) כותב:

כך בכל שנה ושנה שוקלין עוונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו ביום טוב של ראש השנה. מי שנמצא צדיק נחתם לחיים, ומי שנמצא

¹ לדעת רבי אליעזר (ר"ה ח ע"ב) הסובר כי בתשרי נברא העולם.

רשע נחתם למיתה, והבינוני, תולין אותו עד יוה"כ; אם עשה תשובה - נחתם לחיים, ואם לאו - נחתם למיתה.

וכבר תמהו רבים על דברי הרמב"ם, מדוע צריך ה"בינוני" לעשות תשובה, הרי באפשרותו לקיים מצווה אחת, ודי בכך כדי להיחשב כצדיק ולהיחתם לחיים.

ר' איצ'לה בלאזר בספרו "כוכבי אור" מתרץ, שעשי"ת הם פרק זמן שהאדם קרוב בו לה'. כל כך קרוב הוא, עד שעצם העובדה שאדם לא ינצל את סגולת הזמן ויעשה תשובה - תיחשב לו כעבירה. כל המצוות שיעשה האדם לא יועילו לו בשל אי חזרתו בתשובה בימים אלה דווקא. ולכן, ה"בינוני" חייב לעשות תשובה.

אך תירוצ זה קשה, כי הרמב"ם ממשיך וכותב (שם שם, ד):

ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצוות מר"ה ועד יוה"כ יתר מכל השנה.

לפי דברי ר' איצ'לה לא מובן מדוע נהגו עם ישראל להרבות במצוות, הרי המצוות אינן מועילות כדי לצאת מגדר "בינוני", אלא רק התשובה?

שאלה ידועה נוספת על הרמב"ם היא, איך ייתכן טכנית, שלאדם יהיה מספר מצוות שווה בדיוק למספר עבירותיו, הרי זה כמעט שלא יתכן במציאות, כיצד תיווצר מציאות של אדם "בינוני"?

הרמב"ם (הלכות תשובה ב, ב) כותב, שתהליך התשובה מורכב משלושה חלקים: עזיבת החטא, וידוי וקבלה לעתיד. ונשאלת השאלה, האם ישנו סדר בתהליך התשובה?

רבינו יונה בשערי תשובה (שער א, העיקר השני) כותב, שישנם שני סוגי חוטאים, ובהתאם לכך - סדר תשובתם שונה. ישנו אדם החוטא רק לפעמים, אך בדרך כלל אינו חוטא. תשובתו של אדם כזה היא קודם כל חרטה, ורק לאחר מכן עזיבת החטא וקבלה לעתיד. ישנו חוטא אחר ש"מתייצב על דרך לא טובה תמיד, וגבר על חטאיו דורך בכל יום ושונה באיוולתו, ושב במרוצתו גם פעמים רבות, וכל עת אוהב הרע". תשובתו של אדם כזה היא קודם כל עזיבת החטא וקבלה לעתיד, ורק אח"כ חרטה.

וצריך להבין מה ההבדל בין חוטא רגיל לחוטא "המתייצב על דרך לא טובה תמיד"? האם זהו הבדל כמותי או מהותי?

”זה וזה שופטן”

הגמרא בברכות (סא ע”ב) אומרת:

תניא, רבי יוסי הגלילי אומר: צדיקים יצר טוב שופטן, שנאמר “וְלִבִּי חָלָל בְּקִרְבִּי” (תהלים קט, כב). רשעים – יצר רע שופטן, שנאמר “נָאֵם פֶּשַׁע לְרָשָׁע בְּקִרְבִּי לִבִּי אֵין פֶּחַד אֱלֹהִים לִנְגֹד עֵינָיו” (שם לו, ב), בינונים – זה וזה שופטן, שנאמר “יַעֲמֹד לִימִין אַבְיֹן לְהוֹשִׁיעַ מִשְׁפָּטֵי נִפְשׁוֹ” (שם קט, לא).

ומבאר הרב דסלר זצ”ל², שקודם חטא האדם הראשון יצר הרע היה חיצוני לאדם, ויצר הטוב לבדו היה שופטו (זהו גם המצב של צדיקים ש”יצר טוב שופטן”). מצב זה פסק ונשנה לסירוגין במשך ההיסטוריה בהתאם לדרגתו של ישראל.

כך, לאחר חטא האדם הראשון, הפך יצר הרע להיות חלק מהאדם ונוצר מצב של “יצר רע שופטן” או, למצער, “זה וזה שופטן”.

לאחר מתן תורה חזר עם ישראל למצבו קודם חטא אדם הראשון, ויצר הרע פסק לתפקד כחלק פנימי שבאדם. ושוב, לאחר חטא העגל חזר המצב לקדמותו, וכמו בתקופה שלאחר חטא האדם הראשון יצר הרע הפך חלק ממהותו של האדם.

מצב זה הוא מהות הבינוני. “חצי חצי”. אור וחושך משמשים בערבוביא. יצר הרע ויצר הטוב פועלים יחדיו, שניהם משפיעים ושניהם שופטים.

זו כוונת הגמרא ש”צדיקים יצר טוב שופטן” – אין להם יצר הרע כלל, הם עקרו את היצר מתוכם, וכדברי דוד המלך “וְלִבִּי חָלָל בְּקִרְבִּי”. מאידך, “רשעים יצר רע שופטן” – הם שקועים רק בתאוות לבם. ומכאן נבין את גדרם של בינוניים – “זה וזה שופטן” – הם מכילים בקרבם גם את היצר הטוב וגם את היצר הרע, אור וחושך משמשים בערבוביא.

לפיכך ניתן לבאר כי ה”בינוני” לפי הרמב”ם אינו תלוי בכמות עבירות ובכמות מצוות. “בינוניות” זו מהות, דרך של פשרה ושל עבודת ה’ למחצה. אדם תלוי ועומד ועדיין לא החליט האם הוא “פועל עם א-ל” (עי’ ירושלמי שבת ו, ט) או ח”ו לא.

ממילא מובן מדוע לא תועיל עשיית מצווה אחת. הבעיה אינה הפרת איזון כמותי ע”י עשייתה של מצווה זו או אחרת. הבעיה היא מהותית; הפסיחה על שתי

² הדברים הורחבו במאמר “מצות התשובה – לאן שבים”, לעיל עמ’ 15-16.

הסעיפים. אדם חייב לעשות תשובה ולקבל על עצמו בצורה שלימה ומוחלטת את התייצבותו על הדרך הטובה והתרחקותו מהדרך הרעה.

וזהו פשר החילוק שחילק רבינו יונה. ההבדל איננו כמותי, אלא מהותי – בין אדם שהחליט על דרכו ומסלול חייו, אלא שנמצא במדרגת "בינוני", ולפעמים הוא נופל וחוטא "על דרך מקרה", לבין אדם שלא השכיל עדיין ללכת בדרך הנכונה, והוא "מתייצב על דרך לא טובה תמיד... ושונה באיוולתו".

השתנות מעמדו של ראש השנה בעקבות חטא העגל

הבנת מהות החוטאים מאפשרת להבין את דברי הפסיקתא בהם פתחנו:

הסיבה לקיום ראש השנה כיום הדין היא אך ורק חטא העגל, היות ולאחריו ירד עם ישראל בדרגה ויצר הרע החל להיות חלק מכל יחיד ולהוות 'מאן דאמר' כביכול, בקביעת אורחות החיים.

אילולי חטאו ישראל בעגל לא הייתה מניעה שיום הדין יהיה בתמוז (או בכל חודש אחר). שכן, אם יצר הרע אינו שולט, אין צורך בכל תהליך התשובה והכפרה, שהרי עם ישראל היה נשאר במדרגת "צדיק", שאין יצר הרע בקרבו. כשאין צורך בכפרה לא נצרך שיום הדין יהיה ביום המלכות.

ביתר ביאור: כיום אנו מציינים בראש השנה שתי בחינות:

א. יום המלכת הקב"ה. ב. יום דין וחשבון על מעשינו במשך השנה החולפת.

התפיסה הרווחת, כי מסירת דין וחשבון בר"ה כרוכה וקשורה עם המלכת ה', נכונה רק לאחר חטא העגל. משחטאו ישראל שני האירועים קשורים זה בזה, כיון שנכנס בהם היצר הרע ולעיתים גורם לאדם למרוד בה', ולכן יש צורך לערוך את החשבון יחד עם מלכות ה'. מבחינה עקרונית, יום א' בתשרי בו נברא העולם הינו יום המלכת ה' בלבד, כדברי הגמרא על הפסוק "ה' מֶלֶךְ גָּאוֹת לְבִשׁ" (תהלים צג, א) – "על שם שגמר מלאכתו, ומלך עליהן" (ר"ה לא ע"א), ואילו יום "הסיכום השנתי" יכול להיערך גם בחודש תמוז או בשאר ימות השנה. כך היה אפשר להיות לולי חטא העגל, שכן במצב זה שאין יצר הרע, הסיכום השנתי אינו קשור וכרוך בהמלכת המלך.

לעתיד לבוא, כאשר ישחט הקב"ה את היצר הרע (סוכה נב ע"א) כולם יהיו במדרגת צדיקים, ש"יצר טוב שופטן" – "וְלִבִּי חָלַל בְּקִרְבִּי".

מלכויות, זכרונות ושופרות

ראש השנה – יום הדין?

בראש השנה ישנה דואליות שמתבטאת בשני ערכים הפוכים שנוכחים בה בעת זה לצד זה – החגיגה מול האימה.
להלן שלש דוגמאות:

- מצד אחד, הגמרא (ר"ה לב ע"א) מתארת את אימת הדין בכך ש"ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו". מצד שני, הפסוק בספר נחמיה (ח, י) מורה לעם ישראל "לָכוּ אֲכָלוּ מִשְׁמָנִים וּשְׁתוּ מִמִּתְקִים".
- מצד אחד, יש הנוהגים להתענות בערב ראש השנה (שו"ע תקפ"א, ב), מצד שני בראש השנה עצמו אסור לצום (שם תקצ"ז, א).
- מצד אחד, בערב ראש השנה לא אומרים תחנון ונוהגים להסתפר (תקפ"א, ג), מצד שני, בראש השנה לא אומרים הלל כבשאר החגים, וזאת מהטעם שצוין למעלה – "ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו".

איזה מסר דו-ערכי מקופל במשמעותו של יום נשגב זה? מה מקום הגיל ומה מקום הרעד?

פתרון אחד שניתן להציע הוא, שהשמחה היא מעצם הפחד. אדם שמח בתהליך ההתחדשות וההיטהרות עצמו גם כשאינו יודע מה יהיה בסופו. זהו מיצוי של עצם התהליך ולא שקיעה במרדף אחר התוצאה ההופך את הדרך לזניחה, קשה ומתסכלת¹. דרכו של עולם היא, שהשאיפה הגבוהה והמרוממת שבהתחלה רחוקה

¹ בעולם הישיבות מוכרת התופעה המכונה 'משבר כסלו'. בחור מגיע לשיבה בתחילת חודש אלול חדור בשאיפות ומשוכנע שתוך ימים ספורים יהפוך לגדול הדור הבא. לאחר כמה חודשים (באזור כסלו) נוצר

ממציאות החיים המורכבת יותר בשגרה. ברם, ההנהגה הנכונה היא לשמוח בעצם העמל. אין זה נכון לחיות כל העת בתחושה שההווה הינו מצע לעתיד טוב יותר ותו לא. גם בעמלה של תורה יש לראות מטרה סופית ואין להחליף שום ענין אחר ביעד זה.

האכילה והשתייה בראש השנה הן תוצר של השמחה המתפרצת עם הבנת הזכות לחוש את אימת יום הדין. הפסוק "וְגִלּוֹ בְרַעְדָּה" (תהלים ב, יא) מתפרש לפי דרך זו כ"גִּילּוֹ" בגלל ה"רַעְדָּה". ואכן, הדוגמאות שהובאו למעלה מדגימות את המורכבות הזו.

ברגע שאדם מציב לעצמו אתגר, משימה, אם הוא מצליח לעמוד בה הוא מתמלא בשמחה פנימית הנובעת מהרגשת שלמות וסיפוק בהגיעו למחוז חפצו ומגמתו. כך גם בראש השנה, אדם מציב לעצמו אתגר – לעמוד בפני ה', לחוש את יום הדין. ברגע שהוא מצליח וניצב לפני ה', הרי שהוא מתמלא בשמחה על שהצליח לבצע את האתגר שהטיל על עצמו. ¹³⁰⁹²

בין מלכויות לזכרונות

אך דומה שטמון כאן רעיון נוסף, עמוק יותר.

בעל העיקרים, ר' יוסף אלבו זצ"ל, מבאר שאמירת "מלכויות, זכרונות ושופרות", מבטאת שלושה עקרונות יסוד ביהדות. במלכויות מבטאים את קיום הבורא – מלך מלכי המלכים; ב"זכרונות" את עיקרון השכר והעונש ("אתה זוכר כל היצור ופוקד כל יצורי קדם"); ובשופרות את הרעיון שהתורה מן השמים ("אתה נגלית בענן כבוד").

ניתן להבחין בניגוד בין חלק ה"מלכויות" לבין חלק ה"זכרונות" בענין יחסינו לקב"ה. בתחילת חלק ה"מלכויות" אנו מבקשים לחזות במלכות ה' ולהיחשף לגדולתו – "מלך על כל העולם בכבודך", "ובכן תן פחדך על כל מה שבראת". בחלק זה אנו מבטאים את הרעיון שהבורא הוא מלך רם ונישא, גבוה מעל גבוה, ובני האדם שואפים לחזות במלכותו ולפחד מגדולתו.

לעומת זאת, בחלק ה"זכרונות" המהלך הפוך בתכלית; "ברוך אתה ה' זוכר הברית". ברית מבטאת קשר, חיבור בין שניים. ומוזכר אף חיבור פרטי במקרה של נח: "וגם

משבר בעקבות הפער בין הרצוי למצוי. חדות ההתחלה נשכחת ואילו השגרה המפרכת שבלימוד הגמרא נותנת אותותיה והופכת לתסכול.

את נח באהבה זכרת". לאחר תיאורים נוספים של גילויי חיבה מאת ה', החתימה היא בפסוק "הִבֵּן יָקִיר לִי אֶפְרַיִם אִם יֶלֶד שְׁעָשָׁעִים כִּי מִדִּי דִּבְרִי בּוֹ זָכָר אֶזְכְּרֶנּוּ עוֹד" (ירמיה לא, יט).

והשאלה עולה מאליה: מהו יחס האדם אל הבורא? יחס אל מלך מרוחק ומפחיד, או יחס אל אבא אהוב המשתעשע בבנו היקר?

החיבור שבשופר

בחלק ה"שופרות" נאמר "אתה נגלית בענן כבודך", "הופעת עליהם בערפילי טוהר";

- מצד אחד 'נגלית' – חיבור וקירבה. מצד שני – 'בענן כבודך' ריחוק ויראה.
- מצד אחד 'הופעת' – הסרת המחיצות וחיבור. מצד שני – 'בערפילי טוהר', רוממות מעוררת הוד.

זהו סודו של השופר – ההכרה בכך שאנו, קרוצי חומר, רחוקים מאד מגדולתו של מלך מלכי המלכים, אך אנו שואפים לחיבור ולברית עם אבינו שבשמים. קשר זה נעשה באמצעות השופר. הוא המחבר בין שמים לארץ, בין ילד השעשועים למלך העולם.

וכך אפשר להסביר את מאמר חז"ל:

ואמרו לפני בראש השנה מלכויות זכרונות ושופרות. מלכויות – כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות – כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה, ובמה? בשופר.

(ר"ה טז ע"א)

השופר הוא הכלי אשר על ידו ניתן לפתור את הסתירה בין "מלכויות" לבין "זכרונות".

כך מצינו גם במתן תורה.

הקב"ה התגלה במלוא הדרו. עד כדי כך שעם ישראל לא יכול היה להכיל את עוצמת הקרבה. "דִּבֶּר אֶתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה וְאַל יִדְבֹּר עִמָּנוּ אֱלֹהִים פֶּן נָמוּת" (שמות כ, טז). על ידי השופרות שהיו במתן תורה, אפשר היה לגשר בין מצבו החומרי והשפל של עם ישראל לבין רוממות ההתגלות האלוהית.

לפי רעיון זה ניתן גם לבאר את תחילת ספר בראשית. רבים תמהו על הסתירה בין פרק א' בבראשית, בו הבורא מתגלה כאלוקים מרוחק ונשגב שבורא את העולם לבדו בשישה ימים, לבין פרק ב' בו מתגלה אלוהים "אחר", כביכול. אלוהים שפותח בשיג ושיח עם אדם, בן התמותה. לפי הנאמר לעיל, הפרקים בבראשית אינם מהווים סתירה, אלא משלימים אחד את השני. מצד אחד אלוהים אכן מלך רם ונישא, ומאידך הוא מצמצם עצמו לקשר עם בניו-ברואיו.

גם אנו נמצאים בעולם גשמי, שפל, אך שואפים תמיד להתרומם לקראת גדולתו של מלך מלכי המלכים. זוהי תמצית תפקידנו בעולם – להתרומם ממדרגתנו הנמוכה אל עבר הקדושה, הרוממות, הטהרה והדבקות בבורא.

זהו פשר הסתירה, כביכול, שישנה ביום ראש השנה. מצד אחד, אנו מודעים לגדולתו של הבורא ומביעים את חרדתנו מפני אימת הדין הנוקבת. מצד שני אין אנו משאירים את הקשר בינינו לבין הבורא כמשהו מרוחק ותלוש. אנו שואפים לקשר, באמצעות השופר, בין דרגתנו החומרית הנמוכה לבין מלכותו יתברך. זו משמעות השמחה. השמחה על הקשר, על החיבור, על ההכרה בכך שמלכנו הוא גם אבינו. שהבורא שאנו מתפללים שייתן פחדו על כל העולם, מכנה אותנו בתור "ילד שעשועים".

והשופר, כלי חלול, משמש כצינור לכך.

תשובה פרטנית ותשובה שורשית

קושיית הרמב"ן

ידועה הקושיה של הרמב"ן (בדרשתו לר"ה), מדוע איננו מבקשים מחילה על עוונותינו בראש השנה, והלא ר"ה הוא יום הדין ואין יום מתאים לכך יותר ממנו. ולא זו בלבד שאיננו מבקשים מחילה, אלא שאנחנו מקפידים שלא להזכיר בתפילה ביטויים כמו "חטא", "עוון" וכדו', וישנם הנוהגים שלא לאכול אגוז בר"ה, כי "אגוז" בגימטריא "חטא".

מה פשר ההרחקה מכל זכר של חטא?

הסדר בהלכות תשובה לרמב"ם

ספר הלכות תשובה ברמב"ם נחלק למספר חלקים.

- **פרקים א' – ד'** דנים בהלכות התשובה עצמה (מעלת התשובה, זמני התשובה, מהם הגדרים של "בינוני", "צדיק" ו"רשע" ודברים המעכבים את התשובה).
- **פרקים ה' – ו'** עוסקים בבחירה החופשית ומסביר את הפסוקים שמהם נראה שהאדם מוגבל ע"י החלטה אלוקית.
- **פרק ז'** חוזר ודן בהלכות תשובה מעבירות שאין בהם מעשה, וכן כיצד ינהג בעל התשובה ומהי מעלתו.
- **פרקים ח' – ט'** דנים בשכר ועונש.
- **פרק י'** דן בתשובה מאהבה.

ידוע שהרמב"ם סידר את ספריו בסדר מופתי. לפעמים לומדים הלכות מצורת סידור זו של הרמב"ם. דווקא משום כך יש לתהות על סידורו של הרמב"ם את הלכות תשובה.

מדוע לא ריכז הרמב"ם את כל ההלכות העוסקות בתשובה עצמה במקום אחד, למה חלקן נמצאות בפרקים א' – ד' וחלקן בפרק ז'?

מכך שהרמב"ם הקדים את נושא הבחירה החופשית (פרקים ה' – ו') לפרק ז' נראה, שכדי לדון בתשובה צריך קודם כל לדון בבחירה החופשית, וא"כ קשה מדוע לא הקדים הרמב"ם את הבחירה החופשית גם לפני הפרקים א' – ד' שעוסקים גם הם בתשובה. ואם נאמר שהקדמת הבחירה החופשית אינה נצרכת, מדוע הקדימה הרמב"ם לפרק ז'?

עניין נוסף שיש לדון בו הוא היחס של הרמב"ם לבעל התשובה בפרק ב' לעומת יחסו בפרק ז'.

בפרק ב' (ה"ד) כותב הרמב"ם:

מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים, ועושה צדקה כפי כוחו, ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו, כלומר: אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, ומשנה מעשיו כולם לטובה ולדרך ישרה וגולה ממקומו, שגלות מכפרת עוון, מפני שגורמת לו להיכנע ולהיות עניו ושפל רוח.

בעל התשובה מתואר כאדם המתעמת עם עצמו ויצריו, וכל חייו דואג וחושש לעשות רצון קונו ולא ליפול שוב בחטאיו.

לעומת זאת בפרק ז' (ה"ד) נאמר:

ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העוונות והחטאות שעשה. אין הדבר כן, אלא אהוב ונחמד לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם, ולא עוד, אלא ששכרו הרבה שהרי טַעַם טַעַם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו. אמרו חכמים: מקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו, כלומר: מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם, מפני שהן כובשים יצרם יותר מהם.

כאן מתואר בעל התשובה כאדם שחוזר לחיים תקינים ואינו צריך ללכת לקיצוניות כדי להימנע מחטאים. אדם זה הינו בריא בנפשו ואינו חושש כל העת מנפילות. הוא מתנהג כאנשים שלא חטאו מעולם, ומעלתו אף גבוהה מהם.

יש להבין מה היא סיבת ההבדל התהומי ביחס לבעל התשובה בשני הפרקים הללו.

ננסה ליישב את הקשיים שהועלו ע"י העיסוק בדמותו של ירבעם בן נבט מלך ישראל, כפי שהיא משתקפת מפסוקי הנביאים וממדרשי חז"ל.

דמותו של ירבעם

חז"ל מתארים את גדולתו של ירבעם בתיאור יוצא דופן, כך נאמר בסנהדרין (קב ע"א):

"וַיִּמָּצָא אֹתוֹ אֶחָיוּהָ הַשִּׁילָנִי הַנָּבִיא בְּדֶרֶךְ וְהוּא מִתְכַּסֶּה בְּשִׁלְמָה הַדֹּשָׁה וְשִׁנְיָהֶם לְבָדָם בְּשָׂדֶה" (מל"א יא, כט). מאי "בְּשִׁלְמָה הַדֹּשָׁה"? אמר רב נחמן: כשלמה חדשה, מה שלמה חדשה אין בה שום דופי, אף תורתו של ירבעם לא היה בה שום דופי. דבר אחר: שלמה חדשה – שחידשו דברים שלא שמעה אמן מעולם. מאי "וְשִׁנְיָהֶם לְבָדָם בְּשָׂדֶה"? אמר רב יהודה אמר רב: שכל תלמידי חכמים דומין לפנייהם כעשבי השדה. ואיכא דאמר: שכל טעמי תורה מגולין להם כשדה.

לאור תיאור זה קשה מאד להבין את מעשיו של ירבעם:

וַיֹּאמֶר יִרְבֵּעֵם בְּלִבּוֹ עֲתָה תָשׁוּב הַמַּמְלָכָה לְבֵית דָּוִד: אִם יַעֲלֶה הָעָם הַזֶּה לַעֲשׂוֹת זִבְחִים בְּבֵית ה' בִּירוּשָׁלַם וְשָׁב לֵב הָעָם הַזֶּה אֶל אֲדֹנֵיהֶם אֶל רֹחֲבֵעַם מֶלֶךְ יְהוּדָה וְהִרְגִנִּי וְשָׁבוּ אֶל רֹחֲבֵעַם מֶלֶךְ יְהוּדָה: וַיַּעַץ הַמֶּלֶךְ וַיַּעַשׂ שְׁנֵי עֲגָלֵי זָהָב וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם רַב לָכֶם מַעֲלוֹת יְרוּשָׁלַם הִנֵּה אֵלֵהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָעֵלֹךְ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: ...וַיַּעַשׂ יִרְבֵּעֵם חָג בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי בַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ...

(מל"א יב, כו-כה, לב)

נשאלת השאלה: איך זה שתלמיד חכם גדול כל כך חוטא בחטאים כה גדולים, ומחטיא את כל ישראל עמו? נוסף על כך, ירבעם מוזהר ע"י הנביא, ואף ניתן לו אות כדי לאמת את דברי הנביא, אולם ירבעם אינו חוזר בו וממשיך בדרכו. כמסופר במלכים:

וְהָיָה אִישׁ אֶלֹהִים בָּא מִיְהוּדָה בְּדִבְרֵי ה' אֶל בֵּית אֵל וַיִּרְבֵּעֵם עֹמֵד עַל הַמִּזְבֵּחַ לְהִקְטִיר: וַיִּקְרָא עַל הַמִּזְבֵּחַ בְּדִבְרֵי ה' וַיֹּאמֶר מִזְבֵּחַ מִזְבֵּחַ כֹּה אָמַר ה' הִנֵּה בֵן נֹלָד לְבֵית דָּוִד יֹאשִׁיָּהוּ שְׁמוֹ וְזָבַח עָלֶיךָ אֶת כֹּהֲנֵי הַבָּמֹת

המקטרים עליך ועצמות אדם ישרפו עליך: ונתן ביום ההוא מופת לאמר
זה המופת אשר דבר ה' הנה המזבח נקרע ונשפך הדשן אשר עליו: ויהי
כשמע המלך את דבר איש האלהים אשר קרא על המזבח בבית אל
וישלח ירבעם את ידו מעל המזבח לאמר תפשהו ותיבש ידו אשר שלח
עליו ולא יכל להשיבה אליו: והמזבח נקרע וישפך הדשן מן המזבח
כמופת אשר נתן איש האלהים בדבר ה': ...אחר הדבר הזה לא שב
ירבעם מדרכו הרעה...

(מל"א יג, א-ה, לג)

גם אם ירבעם היה רשע, ודאי לא היה טיפש, והלא הוא רואה במוחש שבמעשיו
הוא גורם רעה לעצמו, ומדוע הוא לא חוזר בו?

במסכת סנהדרין (שם) מתארים חז"ל שיחה אחרונה בין ירבעם לה', גם משיחה זו
עולה תמיהה על התנהגותו של ירבעם ועל החלטותיו:

"אחר הדבר הזה לא שב ירבעם מדרכו הרעה" (מל"א יג, לג), מאי
"אחר"? אמר רבי אבא: אחר שתפשו הקדוש ברוך הוא לירבעם בבגדו,
ואמר לו: חזור בך, ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן, אמר לו, מי בראש:
- בן ישי בראש - אי הכי לא בעינא.

לאחר כל מעשיו, ירבעם יכול לחזור בו והכל יימחל לו. הוא אף יזכה לטייל יחדיו
עם הקב"ה בגן עדן! ... וירבעם לא חוזר בתשובה.
הייתכן?

נפילותיו של ירבעם - מכח הרצון השורשי לשלוט

ניתן להסביר כל חטא של ירבעם כנפילה פרטית, ככניעה לתאוות וכדו'. אולם נראה
להסביר את כל חטאי ירבעם ע"פ יסוד אחד, מידה רעה אחת שגרמה לכל החטאים,
והיא: הכוחניות והרצון לשלוט. ונוכח זאת מהפסוקים;

הפעם הראשונה שאנו פוגשים בירבעם היא במלכים פרק יא. נאמר שם:

וירבעם בן נבט אפרתי מן הצרדה ושם אמו צרעה אשה אלמנה עבד
לשלמה וירם יד במלך: וזה הדבר אשר הרים יד במלך שלמה בנה את
המלוא סגר את פתח עיר דוד אביו:
(מל"א יא, כו-לא)

כבר במפגש הראשון של הכתוב עם ירבעם הוא מוצג כמורד בשלמה. לפי כל המפרשים הויכוח בין ירבעם לשלמה היה בענייני בניה; היכן לבנות והיכן לא. לכאורה, עניין זה אינו מצדיק מרד. אלא מסתבר שהבנייה לא היתה באמת חשובה לירבעם. הוא היה תאב שלטון, ולכן הויכוח והמרד היו כלים בידו להוציא את שאיפתו לפועל.

ניתן לראות כאן יסוד המונח בשורש התנהלותו של ירבעם. רצונו לשלוט גורם לו לעבוד ע"ז ולהמציא חג בשביל כך, ובלבד שבנ"י לא יעלו לירושלים ושמלכותו תמשיך להתקיים. לכן גם כאשר הנביא בא אליו ומזהיר אותו הוא לא חוזר בו. העובדה כי היה תלמיד חכם עצום לא עמדה בפני הרצון לשלוט.

את היסוד הזה רואים בבירור בדברי חז"ל בסנהדרין שהבאנו לעיל. הקב"ה מציע לירבעם לטייל איתו בגן עדן, וירבעם שואל "מי בראש". ירבעם מסרב להצעה עם היוודע לו כי בן-ישי בראש. הוא מוותר על הצעה נשגבה משום שלא הוא השולט.

יישוב התמיהות בסדר הפרקים בהלכות תשובה

ע"פ יסוד זה נבין, שישנן שתי אפשרויות של חזרה בתשובה: האחת היא לשוב ממעשה ספציפי, והשנייה היא לשוב ממידות רעות, שהן שורשי החטאים.

התשובה הראשונה היא התשובה עליה דיבר הרמב"ם בפרקים א'-ד', בסוג זה של תשובה האדם חוזר ממעשה שעשה אך המידה הרעה נשארת בו. לפיכך האדם מפחד מאד ליפול שוב באותו חטא, ועל כן "מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה' בבכי ותחנונים... ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו". כיון שהוא לא תיקן את המידה הוא מפחד שהיא תתפרץ.

ואילו התשובה השנייה היא התשובה אודותיה כתב הרמב"ם בפרק ז'. זו התשובה שמתקנת את המידות. לאחר שהאדם תיקן את מידותיו שוב אין לו לחשוש שישוב לחטוא באותו החטא, כי את היסוד שמוביל אל החטא הזה הוא כבר תיקן. כך נאמר בפרק ז' (ה"ה):

אל תאמר שיש תשובה רק מעבירות שיש בהן מעשה, כגון זנות וגזל וגניבה, אלא, כשם שצריך אדם לשוב מאלו כך הוא צריך לחפש בדעות רעות שיש לו, ולשוב מן הכעס ומן האיבה ומן הקנאה ומן ההתול ומרדיפת הממון והכבוד ומרדיפת המאכלות וכיוצא בהן.

ישנם הטוענים כי א"א לו לאדם לתקן את מידותיו, מכיוון שהן מוטבעות בו בטבע, והאדם לא יכול לשנות את עצמו. הרמב"ם בתחילת פרק ז' שולל את הטענה הזו ומסביר שישנה תשובה גם במידות. אע"פ שהוא מחלק בין מידות שהאדם קונה בחייו לבין אלו שנולד עמן, ומסביר שמהאחרונות קשה יותר לשוב, למסקנה כותב הרמב"ם שמכל המידות ניתן לחזור בתשובה.

משום כך מקדים הרמב"ם את עיקרון הבחירה החופשית לפרק ז'. לפרקים א'-ד' לא צריך היה הרמב"ם להקדים את ענין הבחירה החופשית, משום שדבר פשוט הוא שללא בחירה לא שייכת כלל תשובה. אך לפרק ז', בו חידש הרמב"ם שהתשובה שייכת גם במידות, צריך היה להקדים את נושא הבחירה החופשית.

כדי להבין בהעמקה יתרה כיצד ניתן לתקן מידה רעה הקיימת באדם, נשוב לפסוקים המתארים את ירבעם וחטאיו.

כאמור לעיל, כאשר הנביא מוכיח את ירבעם על חטאיו ודורש ממנו לחזור בו, שולח ירבעם את ידו וקורא "תַּפְּשֵׁהוּ", ואז מתרחש נס וידו של ירבעם מתייבשת. ניתן היה לשער שירבעם יחזור בו, שהרי הוא קיבל סימן מן שמיא שמעשיו לא-טובים, ואף ידו נפגעה. אך ירבעם לא נוהג כך. יתר על כן, כאשר הוא מבקש מהנביא שיתפלל לה' על רפואתו, הוא אומר "חַל נָא אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִתְפַּלֵּל בְּעַדִּי" (יג, ו). ירבעם אינו מתייחס אל עצמו כעומד לפני ה', הוא מבקש מהנביא להתפלל לאלוקיו ולא כלל את עצמו באלוקות הזו. יש לציין כי בדבריו לעולם לא מוזכר שם ה'.

ראינו לעיל, שהקב"ה מעדיף את דוד על פני ירבעם. הנהגתו של דוד הפוכה לגמרי מהנהגתו של ירבעם – שם ה' שגור בפיו תדיר, והוא ממליך את שמו יתברך בעולם בכל מקום ובכל מצב.

דוד מפזז ומכרכר מול ארון הברית משום שהוא מכיר בהכרה ברורה שבמעמד כזה הוא עומד לפני ה'. אפילו את שאול רודפו הוא מכנה "מְשִׁיחַ ה'" (שמ"א כד, ו ועוד).

בניגוד לירבעם, קל לדוד המכיר במלכות ה' לתקן את מידותיו, שהרי מי יכעס (או ינהג בכל מידה רעה אחרת) אל מול פני ה'. כשהנביא מוכיחו – דוד חוזר בתשובה מיד: "חָטָאתִי לָהּ" (שמ"ב יב, ג). דוד מכיר בכך שהוא עומד לפני ה', וממילא הוא מכיר בחטאו ומתקן אותו. לעומתו, ירבעם שאינו מכיר במלכות ה', אינו חוזר בו וממשיך לחטוא ולהחטיא.

ע"פ יסוד זה ניתן לתרץ את קושיית הרמב"ן בה פתחנו, מדוע איננו מבקשים מחילה על חטאינו בר"ה.

בר"ה אנו ממליכים את ה' עלינו. ההכרה במלכות זו תביא לתיקון המידות. כלומר, עניינו של ר"ה הוא התשובה מהדעות הרעות שהן שורש כל העוונות. לפיכך אין מתמקדים בעוונות הפרטיים אלא בשורש הדברים, שהוא המלכת ה' המביאה לתיקון המידות.

את מלכות ה' אנו מחדירים לקרבנו ע"י תקיעת השופר. ע"י ההבנה כי הכבוד שייך רק למלך הכבוד אנו מסירים מלבנו כל כוחניות ותאוות כבוד. שנאמר – "שְׁאוּ שְׁעָרֶיךָ רְאשֵׁיכֶם וּשְׂאוּ פִתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד" (תהלים כד, ט).



יום הכיפורים

תפילת "כל נדרי"

•

מעלתו של יום – טהרת הלב

•

הנהגת הייחוד המתגלה ביום הכיפורים

מכון תורת אברהם



מכון תורת אברהם

תפילת "כל נדרי"

בישיבה של מעלה. ובישיבה של מטה. על דעת המקום ברוך הוא. ועל דעת הקהל הקדוש הזה. אנחנו מתירין להתפלל את העברין:

כל נדרי, ואסרי, ושבועי, ונדוי, וחרמי, וקנסי, וקנחי, וקנסי. די נדרנא ודי ננדר, ודי אשתבענא ודי נשתבע, ודי נדינא, ודי ננדי, ודי חרמנא ודי נחרים, ודי אסרנא על נפשתנא ודי נאסר, מיום הכפורים שעבר עד יום הכפורים הזה שבא עלינו לשלום, ומיום הכפורים הזה עד יום הכפורים שיבא עלינו לשלום. נדרנא לא נדרי, ושבוענא לא שבועי, ונדינא לא נדוי, וחרמנא לא חרמי, ואסרנא לא אסרי. כלהון אתחרטנא בהון. יהא רעוא די יהון שביתין ושביקין, לא שרירין ולא קימין. ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם, כי לכל העם בשגגה:

אחת התפילות המעניינות ביום הכיפורים היא תפילת "כל נדרי". לאורך הדורות נתנו לתפילה זו מקום של כבוד, עד כי במקומות מסוימים קראו לליל יום הכיפורים "ליל כל נדרי". תפילת כל נדרי מושרת ברוב ככל של קהילות ישראל במנגינה איטית המעוררת את הלב. נוצר הרושם ש"כל נדרי" הוא עיקר הלילה.

התמיהות על תפילת "כל נדרי"

ויש לשאול: מה מיוחד בתפילה הזו שמצדיק יחס כזה כלפיה? הרי כל נדרי היא 'רק' התרת נדרים, וכי כל פעם שאנו מתירים נדרים אנו מתרגשים כל כך?

בכל התרת נדרים ישנו האדם שמתירים לו את הנדר וישנם הדיינים, אך מי הם הדיינים ב"כל נדרי" הנאמרת על ידי כל הקהל יחד? אף אם נשיב שהחזן הוא הדיין ואפשר להתיר בדיין אחד, תעלה השאלה – מי מתיר לחזן עצמו?

יתרה מזאת, ידוע שלשיטת רבינו תם התרת הנדרים ש"בכל נדרי" מועילה לנדרים של השנה הבאה ולא לנדרים של השנה שעברה¹. הוא מביא ארבע ראיות לשיטתו, ובהתאם לכך מגיה את הנוסח. למעשה, לשיטת ר"ת אין כאן אפילו התרת נדרים רגילה, אלא מעין "הצהרה" ביחס לנדרים של השנה הבאה. לפי שיטה זו מתגברת התמיהה: מדוע קיבלה תפילה זו חשיבות כזו גדולה בתודעת העם?

השאלה מתעצמת נוכח התייחסותם של חכמי הסוד לתפילת כל נדרי. בספרי הקבלה הפליגו בחשיבותה של התפילה, וכך למשל מובא בספר "יסוד ושורש העבודה"²:

ואחר הוידוי מוציאין ס"ת מן ההיכל ונקרא בספרים ס"ת של כל נדרי...
וביחוד בכתבי האר"י ז"ל מפליא מאוד בתיקון זה של הוצאת ס"ת בכל נדרי, וכתב שהוא תיקון גדול ונפלא למי שפגם בעוון נדרים וביחוד בהוצאת זרע קודש לבטלה ר"ל, שיקנה ס"ת זה דכל נדרי אפילו בממון הרבה, והעיקר שיחבק וינשק הס"ת ויתוודה ויפרט עוונותיו.
(יסוד ושורש העבודה, שער האיתון פרק שישי)

דברי חיים

ומקורם של דברים בספר "פרי עץ חיים" לאר"י הקדוש, שם מובא, שהאר"י הורה לאחד מתלמידיו, שייקח את הספר הראשון הנקרא "כל נדרי" בכל ממון שיפסקו עליו. ועוד כתב שם:

שייקח את ספר התורה, יחבקהו בשתי זרועותיו, ינשקהו ויכוון לתקן מה שפגם בעוון הקרי, להעלות את אותן טיפות מהקליפות לקדושה בזכות ספר התורה, ומה שפגם בנדרים ושבועות.

דברי חיים

ונוספת התמיהה, מה הקשר בין "כל נדרי" לחטא הוצאת זרע לבטלה?

גם הפתיחה והסיום של "כל נדרי" תמוהים: התפילה פותחת במשפט "אנו מתירין להתפלל את העבריינין" – וכי כל פעם שאנו מתירים נדרים אנו אומרים זאת?

¹ שיטת רבינו תם מובאת בפסקי הרא"ש (יומא ח, ח). והרא"ש שם חולק על ר"ת וסובר כי התרת נדרים ש"בכל נדרי" מועילה לנדרים של השנה שעברה.

² הספר חובר ע"י רבי אלכסנדר זיסקינד מהוראדנא (תצ"ט – י"ח באדר ב' תקנ"ד), אשר היה רב, מקובל ואיש אשכולות נודע ביותר במאה ה-18 למניינם. התפרסם כאחד מגדולי הרבנים בדורו וכצדיק מיוחד, נודע בכינויו "בעל יסוד ושורש העבודה" על שם ספרו.

עוד תמוה פשרו של הפסוק הנאמר בסוף התפילה "ונסלח לכל בני ישראל", הרי לא מדובר כאן על סליחה אלא על התרת נדרים. כללם של דברים: תפילה זו עלומה ויש לעמוד על עניינה.

סוגי חוטאים

נעיין בסיפור תמוה בגמרא הנוגע ליסודות התשובה. בגמרא (סנהדרין קב ע"ב) מסופר כי מנשה נגלה לרב אשי בחלום והוכיח לו שהוא וחבריו גדולים ממנו ומחבורתו. שאלו רב אשי: "מאחר דחכימתו כוליה האי מאי טעמא קא פלחיתו לעבודת כוכבים?" – כלומר, אם אתם כה גדולים מדוע עבדתם לע"ז, וענה לו מנשה: "אי הות התם הות נקיטא בשיפולי גלימא ורהטת אבתראי" – אם אתה היית בדורנו, היית מרים את שיפולי גלימתך כדי שתוכל לרוץ מהר יותר לעבוד ע"ז.

רב אשי שאל את מנשה מדוע אדם גדול כמוהו חטא, ומנשה לא עונה לו על השאלה כלל, אלא משיב שאם רב אשי היה בזמנו גם הוא היה חוטא ואפילו יותר. השאלה איך אדם גדול כמנשה חטא בחטא כה חמור נשאת בעינה.

ועוד יש לברר, מהי המשמעות שיש בדברי מנשה בעניין שולי הגלימה. מה ההבדל בין מי שרץ לע"ז ללא הרמת שולי גלימתו למי שמפשיל את שוליה?

סוגיה נוספת בענין זה היא סתירה בין שתי מעשיות על בעלי תשובה המופיעות בגמרא.

במנחות (מד ע"א) מסופר על אדם שהיה זהיר מאד במצוות ציצית ששכר זונה בארבע מאות זוז וכמעט שעבר עליה עבירה, אך בזכות הציצית ניצל מהחטא. האשה, שהתרשמה מהמעשה, התגיירה ונישאה לו. את הסיפור מסיימת הגמרא במילים "אותן מצעות שהציעה לו באיסור הציעה לו בהיתר, זה מתן שכרו בעולם הזה, ולעולם הבא איני יודע כמה".

במסכת ע"ז (י"ז ע"א) מסופר סיפור דומה על רבי אלעזר בן דורדיא, אותו מתארת הגמרא כמי "שלא הניח זונה אחת בעולם שלא בא עליה".

פעם אחת, שמע שיש זונה אחת בכרכי הים, והיתה נוטלת כיס דינרין בשכרה, נטל כיס דינרין והלך ועבר עליה שבעה נהרות בשעת הרגל

דבר הפיחה, אמרה: כשם שהפיחה זו אינה חוזרת למקומה - כך אלעזר בן דורדיא אין מקבלין אותו בתשובה.

המשפט שאמרה לו אותה אשה בשעת תשמיש עודד את ר' אלעזר בן דורדיא לחזור בתשובה. הוא ביקש מהשמיים, מהארץ מההרים ומהגבעות שיבקשו עליו רחמים, וכולם ענו לו: "עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו". הגמרא מתארת כיצד הוא הגיב:

אמר: אין הדבר תלוי אלא בי. הניח ראשו בין ברכיו, געה בבכי"ה עד שיצתה נשמתו, יצתה בת קול ואמרה: רבי אלעזר בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא.

את הסיפור הזה הביאה הגמרא כהוכחה לכך שעונש מוות נגזר גם על עבירות רגילות ולא רק על מינות, הוכחה שנדחתה לבסוף משום ש"התם נמי כיון דאביק בה טובא כמינות דמיא". הוי אומר, אם חזר אדם על עבירה פעמים רבות הוא נחשב כ"מין" ולכן גם עליו נגזר עונש מיתה, אבל בד"כ אין מיתה על עבירות רגילות אלא על מינות.

כשמשווים בין שני הסיפורים יש לשאול: מדוע בסיפור הראשון החוזר בתשובה זוכה לאושר ועושר בעולם הזה, ואילו בסיפור השני הוא מת מתוך תשובתו. עוד יש לשאול על הגמרא מדוע קבעה שאם 'אביק טובא' בעבירה נחשב כמינות, האם אדם שיצרו מנצחו פעם אחר פעם נחשב ל"מין"?

סתירה זו עקת נוספת מופיעה בדברי הרמב"ם בהקשר דומה.

בהלכות ע"ז (ב, ה) פוסק הרמב"ם:

וכן המינים מישראל אינן כישראל לדבר מן הדברים, ואין מקבלין אותן בתשובה לעולם שנאמר "כָּל בְּאֵיָהּ לֹא יִשׁוּבוּן וְלֹא יִשְׁלֹחוּ אַחֲרֵיהֶם" (משלי ב, יט).

לעומת זאת, בהלכות תשובה (ג, יד) כתב:

כל הרשעים והפושעים והמשומדים וכיוצא בהן שחזרו בתשובה בין בגלוי בין שחזרו במטמוניות מקבלין אותן, שנאמר "שׁוּבוּ בְּנֵי שׁוֹכְבִּים" (ירמיה

ג, יד; שם שם, כב), אע"פ שעדיין שובב הוא, שהרי בסתר בלבד חזר ולא בגלוי, מקבלין אותו בתשובה.

הכסף משנה מחלק בין שתי ההלכות. הוא טוען שבהלכות ע"ז מדבר הרמב"ם על מינים שעושים "בשאת נפש" ואותם אין מקבלים בתשובה, אך מין רגיל – אם חזר בתשובה מקבלים אותו.

מה הוא ה"שאת נפש" שמחלק בין אלו שאין מקבלים אותם בתשובה לבין שאלו שמקבלים אותם?

כדי להגיע ליסוד על פיו יתבארו הדברים, נעיין בברכת התשובה שבתפילת שמונה עשרה.

"הרוצה בתשובה"

בתפילת העמידה ניתן לשים לב לדפוס החוזר על עצמו בכל הברכות, החתימה של הברכה מסכמת את התוכן שבברכה. בחתימה אין תוספת תוכן אלא רק סיכום. כך למשל: "ומהר לגאלנו גאולה שלמה, ברוך אתה ה' גואל ישראל", וכן "רפאנו ה' ונרפא... ברוך אתה ה' רופא חולי עמו ישראל".

הברכה היחידה שבה קיימת תוספת בחתימה, תוספת שאינה כתובה בגוף הברכה, היא ברכת התשובה, בה נאמר:

השיבנו אבינו לתורתך, וקרבתנו מלכנו לעבודתך, והחזירנו בתשובה שלמה לפניך. ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה.

ניתן להבחין שבחתימה נוסף עניין הרצון שלא הוזכר בברכה. ננסה לעמוד על הסיבה לתוספת חריגה זו.

שורש החטא – עקירת הרצון

במסילת ישרים שואל הרמח"ל כיצד תועיל התשובה? איך אפשר לעקור מעשה שכבר נעשה? האם רוצח יכול להחיות את הנרצח? הרמח"ל מונה שם שלושה עניינים שלגביהם התשובה פועלת. השלישי שבהם הוא:

שהתשובה תינתן לחוטאים בחדס 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 שכבר נעשה הדבר, 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 כעקירת הנדר ומתכפר לו.

(מסילת ישרים, סוף פרק ד)

העיקרון הנלמד מדבריו של המס"י הוא "עקירת הרצון כעקירת המעשה", ונבאר את הדברים: כאשר אדם חוטא יש בו שני רצונות, טוב ורע, וגם כאשר הוא בוחר ברע וחוטא הרצון הטוב עדיין קיים בו. כאשר האדם עושה תשובה הוא מתחבר לרצון הטוב שהיה קיים בו בשעת העבירה, כך שנחשב כאילו לא עשה כלל את המעשה. למימד הזמן יש ערך במישור המעשי: אדם לא יכול לעקור מעשה שעשה או להחזיר דברים לקדמותם. אך במישור הרצוני למימד הזמן אין ערך, ולכן כאשר האדם חוזר כביכול לזמן שלפני החטא ובוחר בטוב, נחשבת לו עקירת הרצון כעקירת המעשה.

היכולת לחזור לזמן שקדם לעבירה ולהתחבר לרצון הטוב באה לידי ביטוי כאשר העבירה היא חד-פעמית. אך אם הוא "אביק בה" – רגיל בעבירה ואין לו בחירה בין טוב לרע בעת שעובר עליה, אזי אין התשובה מועילה. שהרי כבר בשעת המעשה לא היה לאדם רצון טוב, ולכן כשעושה תשובה אין לו למה להתחבר ו"לחזור אחורה בזמן" כביכול.

כך מסביר המהר"ל את סיפור הגמרא בסנהדרין על רב אשי ומנשה –

כי רב אשי היה סובר כי היו טועים אחר ע"ז, ולא היה הדבר הזה משום שהיה יצרם הרע גובר במ, רק בשביל שלא היו חכמים כ"כ ולכך טעו אחר הע"ז (כלומר, שלא היתה להם כלל בחירה). והשיב לו כי דבר זה אינו, כי חכמים היו רק בשביל שיצרם היה גובר על השכל והיו עובדים ע"ז, ואילו היה הוא באותו הדור היה רץ אחריה ונקט בשפילא גלימא, כי כאשר החוטא חכם ויודע אשר הוא חוטא רק שהוא אינו יכול למשול על יצרו, הוא חפץ ואוהב שיבוא לו מניעה עד שלא יוכל לחטוא, אבל אם השכל בחטא אדרבה אם יבוא לו המניעה מסיר הוא המניעה, כי אינו יודע חומר חטאו.

(מהר"ל, חידושי אגדות, סנהדרין קב ע"ב)

רב אשי שאל את מנשה לגבי חכמתו: "מאחר דחכימתו כולי האי מאי טעמא קא פלחיתו לע"ז?". מנשה השיב לו שחכמתם עמדה להם בכך שאף בשעה שיצרם משל בם היה להם את הרצון לא לחטוא. הוא לא הרים את שולי גלימתו כי רצה שיהיה לו מעכב לחטאו, כדי שלא יהיה "אביק בחטא".

לעומת זאת, רב אשי שלא היה חכם כמותם, לו היה בדורם, היה מסיר את המניעות, כי הוא היה מגיע למצב של "אביק בה", ובמצב כזה כבר אין בחירה.

כך מובן חילוקו של הכס"מ בדברי הרמב"ם. מי שעושה בשאט נפש, 'אביק בה' – אין מקבלים אותו בתשובה, ומי שלא עושה בשאט נפש מקבלים אותו בתשובה.

לאור זאת, גם ברור ההבדל בין הסיפור על הזהיר במצוות ציצית במסכת מנחות לסיפור על רבי אלעזר בן דורדיא במסכת ע"ז. האדם הזהיר במצוות ציצית לא דבק בחטאיו, ולכן תשובתו הועילה לו ו"אותן מצעות שהציעה לו באיסור הציעה לו בהיתר", לעומתו, רבי אלעזר בן דורדיא הוא דוגמא לאדם שדבק בחטאיו, ולכן לא קיבלו אותו בתשובה בעולם הזה ורק מיתתו כיפרה לו.

* * *

החשש מחזרה לחטאים הקודמים גורם לאנשים להתייאש מן התשובה ולראות בה דבר חסר-טעם. כך נתפשת התשובה כענין שקרי ואינה מועילה אם בפועל האדם לא מצליח להימנע מהעבירות עליהן הוא חוזר בתשובה.

על כך יש לומר כי כאשר אדם חוזר בתשובה פעם אחר פעם, הוא מעיד על עצמו שהמעשה חיצוני לו ועדיין נותרה לו אפשרות הבחירה והרצון הטוב. גם אם תהליך זה לא מצליח להביא את האדם לידי מעשה, הרצון קיים. הימצאות הרצון הטוב מאפשרת התחברות אליו. האדם הוא לא "אביק בעבירה", וכל עוד נר הרצון דולק אפשר לתקן.

ניתן להוסיף, כי התשובה היא תהליך של שנים – במבט לאחור על כמה שנים יכול אדם לראות שינויים. תשובה שוב ושוב מקדמת ומעצבת את אישיותו של האדם כל העת.

ענינה של תפילת "כל נדרי"

זהו למעשה עניינה של תפילת "כל נדרי", להראות ש"עקירת הרצון כעקירת המעשה", להוכיח לנו כבר בתחילתו של יום כי ניתן לתקן את העבר. כך בנדריים וכך גם בתשובה. תפילת "כל נדרי" באה להראות שאנו יכולים לחזור בתשובה תמיד, כי החטא לא "אביק בנו". בכך מהווה תפילה זו כפתיח לכל תשובת יוה"כ.

זו לשונה:

נִדְרָנָא לֹא נִדְרִי, וְשִׁבְעָנָא לֹא שְׁבוּעָי, וְנִדְוִינָא לֹא נְדוּיִי, וְחֶרְמָנָא לֹא חֶרְמִי,
וְאַסְרָנָא לֹא אֶסְרִי. כִּלְהוֹן אֶתְחַרְטֵנָא בְּהוֹן.

"נדר" הינו רצון האדם. עתה יש ביטול הרצונות הפרטיים בפני רצון הקב"ה. עניינה של תפילה זו להראות שהחטא לא מושרש באדם והוא אינו "אביק בה".

זהו גם הקשר בין "כל נדרי" לבין החטא החמור של הוצאת זרע לבטלה. למרות שאדם חוזר בו שוב ושוב, חטא זה נועד לכשלונות רבים, ואלו עלולים להביא לכדי ייאוש.

את החטא הזה דווקא מתקנת תפילת כל נדרי. התפילה מסמלת את האפשרות להתחבר לרצון הטוב שלפני עשיית החטא. רצון שנוכח רק בעת שהאדם לא אביק בחטאו. החזרה בתשובה שוב ושוב משמשת ערובה לכך שהאדם לא יגיע למצב של "אביק בחטאיה".

את דברינו נסיים בהבנה כי בברכת התשובה שבתפילת העמידה נוסף עניין הרצון, כדי להדגיש לנו שבתשובה העיקר הוא הרצון. היכולת להפוך ולשנות את המעשה נעוצה בהבנה שהרצון הוא המכריע. כל עוד הרצון לא נפגם יש בכוחו של האדם להפוך את כל מהותו של המעשה, זאת גם לאחר שהמעשה כבר נעשה.

"ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה".

מעלתו של יום טהרת הלב

מקומה של הקבלה לעתיד בעולם התשובה

כידוע, ע"פ הרמב"ם, התשובה מורכבת משלושה חלקים: חרטה, וידוי וקבלה לעתיד (הלכות תשובה ב, ב).

מאמר זה יעמוד על מקומה של הקבלה לעתיד. מדוע אדם מישראל שמחויב במצוות ממילא צריך לקבל על עצמו שלא לעבור עבירה? השאלה מתעצמת נוכח דברי הגמ' בנדרים (ח ע"א), שלא ניתן לידור על קיום מצווה, מכיוון שהוא "מושבע ועומד מהר סיני", ואינו יכול להשביע עצמו שוב. וברור שאין לחשוב שמכיוון שעבר עבירה – הותרה לו. כפי שמבאר ה"משך חכמה":

ונתבונן, דשם "תשובה" כפי מה שמורה שמה, איך נחשבת למצוה שישב מִכְסָּלוֹ 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 המונעתנו בחטא טרם שחטא היא מונעתנו מחטא גם אחרי שחטא...

(משך חכמה, דברים לא, יז)

וממשיך ה"משך חכמה" שם:

אמנם מצות התשובה, אשר על זה צריך מצוה פרטית הוא, שאם חטא ועוזב את חטאו, מצוה להתוודות ולהגיד לפני השי"ת כי יודע בעצמו שחטא ומבקש כפרה. וכן הוא לשון רבינו בהלכות תשובה: "כשיעשה תשובה וישוב מחטאו (פירוש, לבלי לחטא מחמת הציווי שהוא מצווה שלא לעבור בפעם הראשונה קודם שחטא – בין מצות עשה בין מצות לא תעשה) – חייב להתוודות לפני השי"ת שנאמר וכו' וְהִתְוַדַּת אֶת

חֲטָאתָם... אבל על התשובה בעצמה אין לחשובה למצווה חדשה זולת הציוויים שכבר נצטוו עליהם...

מדבריו עולה, שלדעת הרמב"ם אין רכיב של "קבלה לעתיד" בתשובה, ועיקרה הוא הווידוי.

ה"משך חכמה" מביא שם הסבר נוסף, לפיו תיתכן "קבלה לעתיד" בדרך של תשובת המשקל וההליכה לקצה השני כדי להגיע לדרך המיצוע. וזו לשונו:

אולם יש מידת התשובה אשר תיתכן כי תתחדש רק אחרי שכבר עבר עליה וזה הוא כפי מה שביאר רבנו פ"ד משמונה פרקים "כי כמו שהחולה יתרפא בדברים מרים היפך טבעו, כדי להעמיד טבעו ומזגו על דרך הממוצע אחרי התגברה כי בסיבת האחרון הצדה נוטה, כן החולה שכבר חטא צריך להתנהג ולהטות לדרך ההופכי. כמו מי שגברה עליו תאוותו יפרוש עצמו גם מן המותר..." ובאופן הזה נקרא "תשובה", שיעמיד כוחות נפשו בקצה ההופכי נגד מה שעשה, בחטאו ובעוברו על המצווה...

ברם, ה"משך חכמה" עצמו מבאר, שישנן עברות שלגביהן לא שייך גדר זה של תשובת המשקל, כגון עבודה זרה וכיו"ב, כדבריו שם:

אמנם יש עברות שאין שייך זה הגדר בתשובה, והוא עבודה זרה אשר אין בה דבר המותר, שאינה כמו שאר מצוות.

ולכן מסיק שם:

אם כן, עיקר התשובה הוא הווידוי והבקשה שימחל השם יתברך על חטאו.

ברם, ניתן לדייק בדברי הרמב"ם (הלכות תשובה ב, ב) שאין הדבר כן:

ומה היא התשובה? שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד... וכן יתנחם על שעבר... ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם... וצריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו.

הרמב"ם מדגיש שהחוטא צריך להגיע לדרגה של "ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, שנאמר: 'וְלֹא נֶאֱמַר עוֹד אֶלְהִינּוּ לַמַּעֲשֵׂה יְדִינּוּ' (הושע יד, ד)".

"יעיד" – משמעו: שהאדם מקבל על עצמו את הקב"ה כעֵד, שלא ישוב לזה החטא לעולם. זו היא הבטחה שלא לחטוא עוד. ולא רק שיש פה "קבלה לעתיד" בין אדם לבין עצמו, אלא כביכול בינו לבין בוראו.

זאת ועוד, מדברי הרמב"ם (שם, ה"ג) מוכח שהוא מייחס חשיבות עצמית לרכיב של "קבלה לעתיד" בתהליך התשובה:

כל המתוודה בדברים ולא גמר בליבו לעזוב, הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ, וכן הוא אומר "ומודה ועזב ירחם" (משלי כח, יג).

ומשמע להדיא, שהאדם מחויב לגמור בלבו לעזוב את החטא, ואי לאו הכי – תשובתו לא מועילה.

ואם כך, מדוע למד ה"משך חכמה" על דעת הרמב"ם שרכיב הקבלה לעתיד אינו מהותי בתהליך התשובה?

קבלה לעתיד – חזרה למעמד הר סיני

הרב יצחק הוטנר בספרו "פחד יצחק" עוסק בשאלת מהות הקבלה לעתיד בתהליך התשובה:

אלא שלמדין אנו מתוך דבריו של רבנו יונה, כי אף על פי שחרטה על העבר וקבלה על להבא הם שני עמודים אשר עליהם עולם התשובה עומד, בכל זאת מחולקים הם בתפיסת מקומם מחוץ לעולם התשובה, שכן עניין החרטה על העבר אינו מוצא את מקומו אלא בתור חלק מדרכי התשובה. ואלמלא "החסד שהטיב השם יתברך עם ברואיו, להכין להם הדרך להימלט מפח מעשיהם" – לא היה לנו בחרטה על העבר עניין כל עיקר. ואילו עניין הקבלה על להבא הרי הוא חלק מדרכי העבודה גם מבלעדי התוכן של מידת התשובה. כי ראשיתו של עניין הקבלה על להבא בעבודתו של כל יחיד מישראל, נעוצה היא בקבלת תורה ומצוה הכללית של כנסת ישראל. ובא על זה מקרא מפורש בתורה "אֲרוּר אֲשֶׁר לֹא יָקִים" (דברים כז, כו), ופירש רש"י: "כאן כלל את כל התורה כולה וקבלוה עליהם באלה ובשבועה", ע"כ. וכתוב בתריה "וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן" (שם) – 'אמן' זו קבלת דברים.

(פחד יצחק, עניני יום הכיפורים, מאמר ד)

משמעותה של הקבלה לעתיד לפי הרב הוטנר היא החזרה לקבלת העבר של כלל ישראל בעומדם למרגלות הר סיני ואמירתם "נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע" (שמות כד, ט). ומשמע, שהקבלה לעתיד אינה חלק ממרכיבי התשובה.

ושוב מתחדדת השאלה שנשאלה קודם על ה"משך חכמה" – כיצד ניתן לפרש אחרת את הרמב"ם והרי הוא מונה את הקבלה לעתיד כאחד ממרכיבי התשובה בפועל?¹ כדי לענות על שאלה זו נעמוד תחילה על סוגיות נוספות.

יחודו של יום הכיפורים

לאחר שהוכיח רבינו יונה (שערי תשובה פ"ד, אות יז) מהפסוק "לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ" (ויקרא טז, ז), שישנו ציווי מיוחד לעשות תשובה ביום הכיפורים, הקשה על גוף הדבר: במה מיוחד יום הכיפורים משאר ימות השנה, הלא מצוות התשובה קיימת בכל השנה? ותירץ רבינו יונה, שישנו חיוב נוסף ביום הכיפורים, ועלינו לנסות לבאר מהו גדרו של החיוב הנוסף.

גם האחרונים עמדו על הגורם המבדיל שבין יום הכיפורים לשאר ימות השנה לענין התשובה.

בעל "המאיר לעולם"² (דרוש ב) תירץ, שאין כוונת רבינו יונה לומר שזו מצוה מיוחדת לזמן זה, אלא שזמן התשובה הוא עד יום הכיפורים, ואם אדם לא עשה תשובה עד יום הכיפורים – הרי זה חטא בפני עצמו. כל מצות עשה שהאדם מבטל, יכול הוא לתקנה למפרע בקיום המצוה. אך מצות התשובה ניתן לתקנה למפרע רק עד יום הכיפורים.

הגר"ב ז'ולטי בספרו "משנת יעבץ" מתרץ, שישנן שתי מצוות של תשובה, המבטאות שתי דרכים להיטהר. בכל השנה אדם שב על חטא מסוים, אך ביום הכיפורים זו "תשובת טהרה" על כל עוונותיו יחד. וזו לשונו:

אכן, בדעת רבינו יונה נראה, שמצוות תשובה בכל ימות השנה ומצוות תשובה ביום כ, הן שתי מצוות מיוחדות, וחלוקות הן ביסוד דין. שהרי זה פשוט, שאם אחד נכשל ח"ו בשתי עבירות, כגון בחילול שבת ובמאכלות אסורות, ועשה תשובה על עבירה אחת, הלוא בוודאי שעל אותה עבירה

¹ עיין בהמשך דברי ה"פחד יצחק" שם בעניין זה.

² ר' מאיר מיכל רבינוביץ' מווילנא, מגדולי הדורות הקודמים (תק"ץ-תרס"א).

שעשה תשובה קיים מצוות תשובה. אולם במצוות תשובה ביוה"כ, דכתיב "מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ" (ויקרא טז, ל) – **קיום המצווה הוא רק באופן שעשה תשובה על כל העבירות שבידו...** לטהר עצמו מכל החטאים. אבל אם עשה תשובה על עבירה אחת – אע"פ שקיים מצוות תשובה שיש בכל השנה, אך לא קיים מצוות תשובה הנוספת שיש ביוה"כ.

ויסוד הדברים הוא, שמצוות התשובה הנוספת ביום הכיפורים היא מתורת טהרה, כדכתיב: "תִּטְהָרוּ". כשם שאין חלות טהרה בטבילה במקווה אם לא טבל כל גופו... כך אין חלות טהרה על ידי תשובה ביום הכיפורים, אם לא עשה תשובה על כל העבירות שבידו, ולא טיהר עצמו מכל טומאות נפשו.

(משנת יעב"ץ, אורח חיים – הלכות יום הכיפורים, סימן נד, אות א)

שני סוגי תשובה

הרמח"ל בהתייחסו לעצם עיקרון התשובה, תמה כיצד ביכולתה של התשובה לעקור מעשה שנעשה:

כי הנה באמת, איך יתקן האדם את אשר עיוות והחטא כבר נעשה? הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף – איך יוכל לתקן הדבר הזה? היכול להסיר המעשה העשוי מן המציאות?

(מסילת ישרים, פ"ד)

הרמח"ל מתרץ, שהדבר נובע מזכות מידת הרחמים של הקב"ה שהיא חסד שלפנים משורת הדין – "שתיחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה".

על תירוצו זה של הרמח"ל הקשה רבי אלחנן וסרמן הי"ד (קובץ מאמרים, מאמר על תשובה) מדברי הגמרא בקידושין (מ ע"ב), שם נאמר שאפילו אם היה צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה – איבד כל זכויותיו. הגמרא מסבירה בשם ריש לקיש, שמדובר ב"תוהא על הראשונות", כלומר: מתחרט על המעשים הטובים שעשה כל חייו. מכאן משמע, שאפילו מצד הדין, חרטה יכולה לעקור מצוות. ואם כן, מדוע לא תועיל חרטה גם לעקור עבירות מבלי שנזדקק לחסד מיוחד?

הרמח"ל

הרמח"ל

ר' אלחנן כותב, ששאל זאת את החפץ חיים, והשיב לו שיש הבדל בין "תשובה מאהבה" לבין "תשובה מיראה". "תשובה מאהבה" עוקרת את החטא מצד הדין, שהרי הוא "תוהא על הראשונות". לעומת זאת, "תשובה מיראה" אינה בכלל "תוהא על הראשונות", שהרי אינו מתחרט על המעשה עצמו, אלא שמתירא מעונש. ואילו העונש היה נמחל לו – לא היה מתחרט כלל על המעשה. בתשובה זו האדם אינו נחשב "תוהא על הראשונות", והיא חסד ה' לפני משורת הדין (אמנם גם ב"תשובה מאהבה" יש חסד – שהזדונות הופכות לזכויות).

הגר"א וסרמן שב להקשות, שלא משמע כך מלשונו של הרמח"ל, שהרי מעשה אינו נעקר מהמציאות ע"י חרטה, וא"כ כיצד חרטה עוקרת מצוות?

תשובה לפני משורת הדין – תיקון הפגם שקלקל בעבירה

על כן ביאר ר' אלחנן על פי דברי הרמח"ל עצמו בספרו "דרך ה'" שכתב כך:

מעשה המצוות, הנה תכלית בו לאדם שיעשהו, מבואר, שהוא לקיים מצוות בוראו ולעשות חפצו, והנה הוא מקיים חפצו יתברך שמו בב' דרכים, נמשכים זה מזה, והיינו, כי הוא מקיים חפצו במה שציווהו, שיעשה המעשה ההוא והוא עושהו, ושנית, כי הנה במעשה הזה הוא משתלם באחת ממדריגות השלימות, שהיא תולדת המצוה ההיא, והנה מתקיים חפצו יתברך שמו, שהוא חפץ שיהיה האדם משתלם מגיע ליהנות מטובו.

(דרך ה', פרק ד)

על פי זה, מבאר ר' אלחנן:

נמצא לפי זה, כי בכל מצוה ישנם שני דברים: א. תועלת ותיקון הנעשה מהמצוה, אשר בשביל זה ציווה הקב"ה לעשותה. ב. אחרי שנצטוונו לקיים המצוות, הוא עניין בפני עצמו לקיים ציווי השם יתברך.

וכן בעבירה ישנם שני העניינים הנ"ל. היינו, הטעם אשר בשבילו הוזהרנו שלא לעשות המעשה ההוא, ובשביל זה היה ראוי למנוע מלעשות המעשה אפילו בלא אזהרה, ועכשיו שנצטוונו צריך שלא לעבור על אזהרת הקב"ה.

ונראה, דהא דאמרין בתוהא על הראשונות שאיבד מצוותיו, היינו חלק השני מה שקיים ציווי השם יתברך, אבל התיקון שנעשה מכל מצוה שקיים זה לא נאבד כלל על ידי חרטתו ונשאר כאינו מצוה ועושה. וכן הוא לענין עבירה, שהחרטה מועלת לעקור מה שעבר על ציווי השם יתברך, אבל הקלקול וההפסד, שיצא מהמעשה עצמו זה אינו נעקר מצד הדין על ידי חרטה, ורק לפני משורת הדין נמחק העוון לגמרי על ידי תשובה.

אם כן, בכל מצווה ישנם שני חלקים:

א. קיום ציווי ה' – ציות למלך.

ב. תיקון האדם – השתנות ותיקון שנוצרים באדם מכח קיום אותה המצווה.

תיקון האדם הוא סיבת מצוות התורה. לכן, ראוי היה לקיים את המצוות גם לו לא נצטוונו עליהן. ואכן חז"ל אומרים שהאבות קיימו את כל התורה טרם שניתנה. תיקון האדם הוא בהשגת הקדושה הנמשכת מקיום המצווה. ועליה אנו אומרים "אשר קדשנו במצוותיו".

אדם ה"תוהא על הראשונות" – איבד את מצוותיו בהיבט הראשון, משום שכבר אינו מקיים את ציווי ה'. הדין נותן, שכאשר אדם התחרט – נמחק העבר, ומעתה הוא נחשב כ"מורד במלכות". אבל החלק השני – התיקון שנעשה מכל מצווה והקדושה הנמשכת ממנה – לא אבד ע"י חרטתו.

כן הדבר גם בענין העבירות. אף בהן ישנם שני היבטים:

א. עבירה על ציווי המלך – הקב"ה.

ב. קלקול האדם – הטומאה, שבגינה נאמר: "עבירה מטמטמת ליבו של אדם" (יומא לט ע"א).

החרטה מועילה כדי לעקור את החלק הראשון, שעבר על ציווי ה' – מן הדין וע"פ ההיגיון. אבל הקלקול וההפסד שיצא מהמעשה עצמו, אינו יכול להיעקר מצד הדין וההיגיון ע"י חרטה. רק לפני משורת הדין נמחק העוון לגמרי ע"י תשובה. רק בעזרת מידת הרחמים – נעקר הקלקול ונעלם הטמטום שיצרה העבירה. זו כוונת הרמח"ל.

כפרה – גאולה מעונש, טהרה – התנקות מזהמת החטא

הגרי"ד סולובייצ'יק, מחלק את מעשה התשובה לשני חלקים – כפרה וטהרה:

הכופר היא התשובה, והכפרה היא אפוא מעין "פדיון נפש", שאדם גואל ופודה עצמו מעונש על-ידי תשלום הכופר – התשובה. זה מה שנוגע לחטא מחייב, ברגע שנמחה העונש פסק החיוב.

אבל החטא גם **מטמא**. יש מושג של "טומאת החטא"... הטומאה נהפכת לחלק מאישיותו של החוטא. החטא כמו מעביר את הכתר האלהי מעל ראשו של אדם, ופוגע בשלמותו הרוחנית... אם עבר אדם עבירה שיש בה עונש מלקות או מיתת בית-דין, הרי נוסף לעונש המגיע לו, שהוא תוצאה מן החטא – הוא גם נפסל לעדות. אין זה בא מחמת עונש, אלא יש כאן משום שינוי במעמדו האישי... "כפרה" פירושה: מחילה. המושג מחילה מקורו בדיני ממונות. אדם שמוחל לחברו על כסף שהוא חייב לו – כך מוחל הקב"ה לאדם על העונש שהוא חייב בו... הכפרה מוחקת את העונש... "כפרה" ו"כופר" גזורים מאותו עניין והם היינו הך...

(על התשובה, מאמר כפרה וטהרה, עמ' 17 – 16)

ומבואר, שישנו הבדל מהותי בין כפרה לטהרה. ייתכן, שאדם יעשה תשובת כפרה ולכן לא ייענש, אך עדיין יישאר בזהמתו ובטומאתו הרוחנית. על-מנת לסלק את טומאת החטא, זקוק האדם לתשובה של טהרה. ננסה לברר כיצד מבצעים תשובת טהרה.

יש להתעמק: האם כשהאדם נמנע מלחטוא זה נובע מפאת קבלתו בעבר או שזו היא קבלת שכלו העכשווית? ולכאורה יש לשאול, מה משנה קבלת העבר אם כעת האדם חושב שאל לו לחטוא?! אלא יש לומר: לעיתים האדם קובע את עצמו במסגרות, בגלל חששו שלא יתנהג כראוי בעתיד על פי שכלו. הוא פועל כך על מנת שלא יוכל לשנות את תפיסת שכלו העכשווית, גם כשיחולו תמורות בעתיד.

ברית הנישואין עשויה להיות דוגמא טובה למיסוד קשר חיובי שנועד לחייב גם בעיתים אחרות. כריתת הברית נעשית בשל החשש שבעתיד יהיו שינויים שעלולים לפגוע בקשר. בני הזוג פועלים על פי שכלם העכשווי, שאינו מושפע מגורמים זרים

ותאוות. הם קושרים קשר של קיימא שימנע מהם לפרק בעתיד העלום את אחדותם.

על דרך זו ניתן להסביר את מהותה של ה"קבלה לעתיד" בדרגת ה"כפרה". אכן, מעיקר הדין אין לכך משמעות "מצנתית". אך כשאדם מקבל על עצמו הוא קובע מסמרות שלא ישוב לזה החטא, על אף היותו מצווה ועומד גם בלאו הכי. האדם מתחייב על פי שכלו העכשווי, שגם אם יחולו שינויים במחשבתו כתוצאה מיצרים, תאוות וכי"ב – הוא יתמיד בהתרחקותו מהעבירה.

לאור זאת, בחינת ה"כפרה" היא ה"קבלה לעתיד" ברמה הפשוטה יותר. תפיסה מחשבתית עילאית רגעית, המעגנת את העתיד ומונעת שינוי תפיסה כתוצאה מהשתלטות התאוות והיצרים של האדם, כשהמגמה היא – זירוז, חיזוק האדם להתנהג בהתמדה על פי דרך השכל.

אולם, כאמור, ישנה דרך נוספת והיא ה"טהרה". האדם מבין בשכלו את זוהמת החטא. אין זה נצנוץ של רגע בו האדם מחליט "לסנדל" את עצמו על פי תפיסתו הרגעית. אלא, זו הכרה מוחלטת במצוות כאמת ובעברות כשקר.³

כפרה היא פדיון הנפש בה אדם גואל ופודה עצמו מהעונש על שעבר על צווי ה'. אבל החטא גם מטמא, מזהם ומלכלך, לכן דרושה **טהרה** שתסיר את הטומאה ותחזיר את האדם לקדושתו.

רבי צדוק הכהן מלובלין מבאר את מאמר חז"ל במסכת סוטה (דף ג ע"א) – "אין אדם עובר עבירה, אלא אם כן נכנס בו רוח שטות", וזו לשונו:

כי מצד רוח חכמה שבמוח, אין מניח לחטוא כלל, רק שהשי"ת יצר את האדם בעל בחירה, וקרא ליצר הרע "מלך" בספר קהלת. והיינו, כי הלב בגוף כמלך בעולם, כמו שכתוב בספר יצירה, שהוא מושל בכל איברי הגוף. גם המוח מקבל חיות מהלב... ועל כן יכול להמשיך גם רוח חכמה שבמוח להיות נגרר אחר רצון הלב לרע, ואז ממילא יוצא הרוח חכמה ונכנס רוח שטות, ואז חוטא. ועל ידי התשובה, שמתחרט בלב ורוצה מעתה להיות טוב וכרצון השי"ת, הוא מגרש גם הרוח שטות שבמוחו, וחוזר ליכנס רוח חכמה תחתיו...

(תקנת השבין, אות ב)

³ כבחינתו של אדם הראשון קודם החטא.

האדם שמגיע לדרגת ה"טהרה", נמצא במצב ש"אין מניח לחטוא כלל", כי הוא כבר הדף את "רוח השטות" שנכנס בו.

גם הראי"ה קוק זצ"ל עמד על השקיעה בטומאת החטא:

העקשנות לעמוד תמיד בדעה אחת ולהיתמך בה בחבלי החטאת שנעשו למנהג, בין במעשים בין בדעות - היא מחלה הבאה מתוך שיקוע בעבדות קשה, שאינה מניחה את אור החירות של התשובה להאיר בעוצם חילה. כי התשובה היא שואפת לאושר מקורי אמתי, שהוא החופש האלהי, שאין עמו שום עבדות.

(אורות התשובה, פרק ה פסקה ה)

על פי זה, "קבלה לעתיד" שבבחינת "טהרה", אינה רק קבלה לעתיד של מצווה או הימנעות מעבירה, אלא זו קבלה בדרגה גבוהה הרבה יותר. משמעותה, שהאדם מקבל על עצמו שלא תהיה לו בחירה לקיים מצווה או לעבור עבירה. זאת מחמת העובדה, שהאמת תהיה כל כך ברורה לו, עד שעשיית העבירה תישלל ללא כל "בחירה". כשם שברור לאדם האיסור לא לרצוח, כך יהיה ברור לו שאין לעבור כל עבירה אחרת. כאשר אדם מגיע לרמה כזו ביחס לכל המצוות, הריהו נכנס בשער ה"טהרה". בשער זה - ערכה הנשגב של המצוה, ומאידך רעתה ועכירותה של העבירה - כל-כך ברורים ונהירים, עד שהאדם לא נדרש להתמודד עם המאבק אם לקיים מצוות ולהתרחק מעברות או ח"ו להיפך.

על הפסוק "תָּנוּ עֵז לְאֱלֹהִים" (תהילים סח, לה), מבאר הגאון מווילנא: וכי אנו נותנים עוז לאלוקים? אלא, שהקב"ה נתן ביד האדם את הבחירה לגבי "יראת שמים"⁴ - על ידי ההפנמה של העלאת רמת הבחירה וההכרה במעלת המצוות ובחומרת העברות. בכך, כביכול, משיב האדם את ה"עוז" לאלוקים.

הקבלה לעתיד, במעלה הגבוהה שלה, הינה טהרת הלב. החרטה והוידוי הם בגדר כפרה על לשעבר, כדי שהאדם לא יקבל עונש. אולם, כדי להגיע לתשובה שלמה, "תשובה עילאה", האדם עדיין צריך לטהר ליבו מטומאת החטא ומטמטומו. זאת הוא עושה באמצעות הקבלה לעתיד, בהבנת זוהמת החטא. לכן נחשבת קבלה לעתיד חלק מרכזי בתשובה.

⁴ דברים י, יב ורש"י שם, ומקורו בגמ' ברכות לג ע"ב ועוד.

הכפרה היא הגיונית. אם אדם תוהא על הראשונות ומתחרט על כך שלא קיים את ציווי ה' – בדין הוא שייחשב מעתה עבד ה'. מה שאין כן בטהרה – אין זה מן הדין, שתמחק טומאת החטא, וזהו רק מחסד ה' עלינו.

ביום הכיפורים – הקב"ה מטהרנו

מכאן, נוכל להבין את מעלתו של יום הכיפורים יתר על שאר ימות השנה. בכל ימות השנה, על האדם לקבל על עצמו "שלא ישוב לזה החטא לעולם", כלשון הרמב"ם. על אף שממילא הוא מצווה שלא לחזור לחטוא.

אולם, ביום הכיפורים, מצדנו אנו עושים רק כפרה – וידוי וחרטה. **הקב"ה מצדו עושה את פעולת הטהרה ומטהר את ליבנו לעובדו באמת, ככתוב: "לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכָּל חַטֹּאתֵיכֶם"** (ויקרא טז, ז). זהו תוקפו של יום, כפי שמתאר רבינו יונה (שער ד, אות יז): "שהשם יתברך מטהר אותנו מן העוון ומכפר עלינו כפרה שלמה ביום הכיפורים, בלא ייסורים".

ביום הכיפורים, הקב"ה הוא שבורא לנו לב חדש – "לֵב טָהוֹר בְּרָא לִי אֱלֹהִים" (תהלים נא, יב).

ונראה, שזוהי כוונתו של רבינו יונה בדבריו בהם פתחנו: "אבל מה שכתוב **"כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם"** – שהוא אמור על הטהרה, שהשם יתברך מטהר אותנו מן העוון ומכפר עלינו כפרה שלמה ביום הכיפורים בלא יסורים".

לפי האמור נראה לבאר מה הטעם, שבתפילות יום הכיפורים אין אנו מזכירים ענייני קבלה לעתיד, אלא רק חרטה וידוי. כיוון שביום זה הקב"ה הוא המטהר, שלא כמו בשאר ימות השנה – אין אנו זקוקים לקבלה על מנת להיטהר.

ונראה, שראיה מובהקת ליסוד זה נמצאת בנוסח תפילות יום הכיפורים גופא, ב"סדר העבודה":

ואף הוא היה מתכוון לגמור את השם כנגד המברכים, ואומר להם "תְּטַהֲרוּ".

כך אנו קוראים בתפילת כהן גדול, לאחר שראה את העם כורעים ומשתחוים ואומרים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". הכהן היה מכוון לסיים את אמירת שם המפורש בזמן שכולם כורעים ומשתחוים, כך שכל העם ישמע את המילה האחרונה "תְּטַהֲרוּ". ויש לבאר, מדוע חשוב שכולם ישמעו זאת?

מקורו של נוסח תפילה זה הוא ברמב"ם (הלכות עבודת יום הכיפורים ב, ז). וכבר העירו האחרונים, שלשון זו אינה לא בבבלי, לא בירושלמי ולא בתוספתא, אלא נמצאת בפיוט של אחד מהגאונים⁵.

בהגהות וציונים לרמב"ם (מהדורת פרנקל), צוין כי המקור לכך הוא בדברי הזוהר הקדוש בפרשת אחרי מות (טו ע"א).

לאור דברי הזוהר יתבארו הדברים כמין חומר:

כְּדִין כְּלֵהוּ נִפְלִין עַל אֲנִפְיָהוּ, וּמִזְדַּעְזָעוּ, וְאָמְרִי "בְּרִיךְ שְׁמָא יִקְרָא
מְלָכוּתִיהָ לְעֹלָם וּלְעֹלָמֵי עֲלָמִין". קֵלָא מִתְקַשֵּׁר עִמֶּיהָ דְכֹהֲנָא, וְהוּא אֲתִיב
לְגַבְיָהּ, וְאָמַר "תְּטַהֲרוּ". "תְּטַהֲרוּ" לֹא אֲמַרְיִן שְׁאָר כֹּהֲנֵי יַעֲקֹב, בְּרַב כֹּהֲנָא
רַבָּא, כִּד אֲתִקְשֵׁר בֵּיהּ הֵהוּא קֵלָא⁶.

לדברי הזוהר, בשעת תפילתו של הכהן הגדול, קול אלוקי היה מתאחד עם קולו, ואותו קול הוא שהיה מסיים ואומר לעם ישראל "תְּטַהֲרוּ".

וביאור העניין: לאחר שהיו הכל שומעים השם המפורש יוצא מפי כהן גדול, היו כורעים ומשתחוים, ובכך מסמלים את ההתבטלות כלפי קודשא בריך הוא ושכינתיה – אזי נשמע הקול האלוקי ואומר להם "תְּטַהֲרוּ". זו השלמת תהליך הטהרה של יום הכיפורים, וכעת מובן מהי החשיבות הגדולה שבשמיעת המסר "תְּטַהֲרוּ".

והדברים תואמים לנאמר לעיל ובהם באו השאלות על פתרונן. ביום הכיפורים באה הטהרה מלמעלה, ולכן אין צורך בקבלה לעתיד מיוחדת.

יהי רצון שנזכה, מתוך הלב הטהור, להגיע למדרגת "וּלְיִשְׂרָאֵל לֵב שְׂמֵחָה" (תהלים צ, יא), ומתוך הווידוי הקב"ה יטהר ויישר את ליבנו. שכן, רק עם לב ישר אפשר להגיע לשמחה אמיתית – "וְשִׂמְחַת בְּחֻגֶךָ" (דברים טז, יד).

⁵ ראה, למשל בספר הראב"ה (חלק ב, מסכת יומא סימן תקל): "והפייט יסד ואף הוא היה מתכוון לגמור את השם כנגד המברכים, שהיה מאריך בשם בנעימות קולו עד שיהיו גומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ואז עונים תטהרו. ובגמרא דידן ליתא".

⁶ תרגום: אֲזַ כְּלָם נִפְלִים עַל פְּנֵיהֶם וּמִזְדַּעְזָעִים וְאֹמְרִים: "כְּרוּךְ שֵׁם כְּבוֹד מְלָכוּתוֹ לְעֹלָם וּלְעֹלָמֵי עֲלָמִים". הַקּוֹל נִקְשֵׁר עִם הַפֶּה, וְהוּא מְשִׁיב אֲלֵיהֶם וְאָמַר "תְּטַהֲרוּ". "תְּטַהֲרוּ" אֵין אֹמְרִים שְׁאָר הַכֹּהֲנִים וְהָעָם, פְּרָט לַכֹּהֵן הַגָּדוֹל, כְּשֶׁנִּקְשֵׁר בּוֹ אוֹתוֹ הַקּוֹל.

הנהגת הייחוד המתגלה ביום הכיפורים

נפתח בתמיהות שמעלות ארבע סוגיות שונות, ולאחר שנלמד יסוד בהנהגת ה' נוכל ליישב אותן.

ייחוד ה' ויוה"כ

פעמים רבות אנו מזכירים בתפילות יום הכיפורים שהקב"ה יחיד ואין בלתו, כגון "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל. ה' אֱלֹהֵינוּ. ה' אֶחָד" (דברים ו, ד), "ה' הוא האֱלֹהִים" (מל"א יח, לט) ועוד. לדוגמא:

לֵה' אֱלֹהֵינוּ הַרְחֵמִים וְהַסְלִיחוּת, כִּי חָטָאנוּ לּוֹ: לֵה' אֱלֹהֵינוּ הַרְחֵמִים
וְהַסְלִחוּת, כִּי מָרַדְנוּ בּוֹ: אֵל נָא תֵּשֶׁת עָלֵינוּ חַטָּאת אֲשֶׁר נִזְאַלְנוּ וְאֲשֶׁר
חָטָאנוּ: חָטָאנוּ צֹרְנוּ, סָלַח לָנוּ יוֹצְרֵנוּ: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד:
בְּרוּךְ, שֵׁם כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ, לְעוֹלָם וָעֶד: ה' הוּא הָאֱלֹהִים, ה' הוּא הָאֱלֹהִים.

ההכרזות הללו מתאימות יותר שייאמרו בראש השנה, שהוא יום המלכתו של ריבונו של עולם על עולמו. אך מה עניין הביטויים הללו ליום הכיפורים, שהוא יום סליחה ומחילה?

מחולות ביוה"כ

במשנה בסוף מסכת תענית (ד, ה) מובא:

אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר
באב וכיום הכפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין, שלא
לבייש את מי שאין לו, כל הכלים טעונים טבילה. ובנות ירושלים יוצאות
וחולות בכרמים.

ונשאלת השאלה: וכי יום הכיפורים הוא-הוא היום המתאים לצאת ולחולל בכרמים?

ראיית פני שכינה

יצחק רואה פני שכינה

מובא במדרש:

יצחק אמר למשה: אני גדול ממך שפשטתי צוארי על גבי המזבח וראיתי את פני השכינה. א"ל משה: אני נתעליתי יותר ממך, שאתה ראית פני השכינה וכהו עיניך, מנין? דכתיב "וַיְהִי כִּי זָקַן יִצְחָק וַתִּכְהֶין עֵינָיו מִרְאֵת" (בראשית כז, א), מהו "מִרְאֵת" - מראות בשכינה. אבל אני הייתי מדבר עם השכינה פנים בפנים ולא כהו עיני, מנין? שנאמר "וּמִשָּׁה לֹא יָדַע כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו" (שמות לד, כט).

(דברים רבה יא, ג)

אין להבין מדרש זה כפשוטו, הרי משה ויצחק אינם כילדים קטנים המתווכחים ביניהם מי גדול יותר! יש להבין מה טומן בחובו ויכוח זה. מלבד זאת, יש להקשות, אם אכן זו הסיבה שכהו עיניו, מדוע לא כהו עיניו מיד, אלא רק "כִּי זָקַן יִצְחָק"? ועוד יש להקשות, שבמקום אחר אומר המדרש שיש סיבה אחרת לכהיית עיני יצחק:

"וַיְהִי כִּי זָקַן יִצְחָק וַתִּכְהֶין עֵינָיו מִרְאֵת". ר' יצחק פתח: "מִצְדִּיקִי רָשָׁע עֵקֶב שְׂחָד" (ישעיהו, ה, כג), כל מי שנוטל שוחד ומצדיק את הרשע - ב"עֵקֶב". "וַצִּדְקַת צְדִיקִים יְסִירוֹ מִמֶּנּוּ", "וַצִּדְקַת צְדִיקִים" זה משה, "יְסִירוֹ מִמֶּנּוּ" זה יצחק, ע"י שהצדיק את הרשע כהו עיניו, "וַיְהִי כִּי זָקַן יִצְחָק וַתִּכְהֶין עֵינָיו מִרְאֵת".

(בראשית רבה סה, ה)

ואף שניתן לומר שכל מדרש מאיר את עינינו מזווית אחרת להבנת הדברים, ודאי שעלינו לנסות ליישב הדברים יחדיו.

משה רואה פני שכינה

נאמר בפרשת כי תשא:

וַיֹּאמֶר הָרֹאֵנִי נָא אֶת כְּבֹדְךָ: וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶעְבִּיר כָּל טוֹבִי עַל פָּנֶיךָ וְקָרָאתִי
בְּשֵׁם ה' לְפָנֶיךָ וְחִנֵּיתִי אֶת אֲשֶׁר אַחֲוֶה וְרַחֲמֹתַי אֶת אֲשֶׁר אֶרְחָם: וַיֹּאמֶר לֹא
תוּכַל לִרְאֹת אֶת־פָּנַי כִּי לֹא יֵרָאֵנִי הָאָדָם וְחִי: וַיֹּאמֶר ה' הִנֵּה מָקוֹם אֲתִי
וְנִצַּבְתָּ עַל הַצּוּר: וְהָיָה בְּעֵבֶר כְּבֹדִי וְשַׁמְתִּיךָ בְּנִקְרַת הַצּוּר וְשָׁכַתִּי כְּפִי
עָלֶיךָ עַד־עֲבָרִי: וְהִסְרֹתִי אֶת כְּפִי וְקָרָאתִי אֶת אַחֲרִי וּפָנִי לֹא יֵרָאֶה.
(שמות לג, יח-כג)

אין ביכולתנו לדעת מה הראה ה' למשה, ועלינו להסתפק בהבנה הענין לפי רמת
השגתנו. בנוסף לכך, יש להבין מה עניין דברי ה' "וְחִנֵּיתִי אֶת אֲשֶׁר אַחֲוֶה וְרַחֲמֹתַי אֶת
אֲשֶׁר אֶרְחָם" לעניין "הָרֹאֵנִי נָא אֶת כְּבֹדְךָ"?

התגלות ה' לאליהו במערה

גם אליהו זכה להתגלות במערה בהר חורב.

בספר מלכים נכתב:

וַיָּקָם וַיֹּאכַל וַיִּשְׁתֶּה וַיֵּלֶךְ בְּכַח הָאֲכִילָה הַהִיא אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה
עַד הַר הָאֱלֹהִים חֲרֹב: וַיָּבֹא שָׁם אֶל הַמְּעָרָה וַיֵּלֶן שָׁם וְהָיָה דְּבַר ה' אֵלָיו...
(מל"א יט, ח-ט)

במסכת מגילה (יט ע"ב) מובא:

ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אלמלי נשת"ר במערה שעמד
בה משה ואליהו כמלא נקב מחט סדקית – לא היו יכולין לעמוד מפני
האורה, שנאמר "כִּי לֹא יֵרָאֵנִי הָאָדָם וְחִי" (שמות לג, כ).

מדברי רבי יוחנן למדים אנו, שהמערה שעמד בה אליהו בשעה שנגלה אליו ה' היא-
היא המערה שעמד בה משה בשעה שהתגלה אליו ה', כמו שהבאנו למעלה "וְהָיָה
בְּעֵבֶר כְּבֹדִי וְשַׁמְתִּיךָ בְּנִקְרַת הַצּוּר".

עלינו לעמוד על משמעות הענין, וכן לבאר את דו-השיח בין ה' לאליהו במערה:

וַיֹּאמֶר לוֹ מַה לָּךְ פֶּה אֱלֹהִים: וַיֹּאמֶר קָנָא קִנְאָתִי לָהּ אֱלֹהִי צָבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִזְבְּחֶיךָ הָרָסוּ וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרְגוּ בַּחֶרֶב וְאַחֲרָיִם אֲנִי לְבַדִּי וַיִּבְקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ: וַיֹּאמֶר צָא וְעַמְדַתְּ בְּהָר לִפְנֵי ה' וְהִנֵּה ה' עֹבֵר וְרוּחַ גְּדֹלָה וְחֶזֶק מְפַרֵּק הָרִים וּמִשְׁבֵּר סִלְעִים לִפְנֵי ה' לֹא בְרוּחַ ה' וְאַחֲרָיִם רַעַשׁ לֹא בְרַעַשׁ ה': וְאַחֲרָיִם רַעַשׁ אֵשׁ לֹא בְּאֵשׁ ה' וְאַחֲרָיִם הָאֵשׁ קוֹל דְּמָמָה דָּקָה:

(מל"א שם, י"א)

קשה להבין מה ה' שואל, מה אליהו עונה לו, מדוע כופל דבריו ומה הוא רצון ה' בהראותו לאלהיו מראה זה. קשה גם להבין את תגובת ה' למשוח את אלישע לנביא תחתיו ללא סיבה ברורה.

וַיְהִי כְשִׁמְעַע אֱלֹהִים וַיִּלֶּט פָּנָיו בְּאֶדְרֵתוֹ וַיֵּצֵא וַיַּעֲמֵד פֶּתַח הַמַּעְרָה וְהִנֵּה אֱלִיָּהוּ קוֹל וַיֹּאמֶר מַה לָּךְ פֶּה אֱלֹהִים: וַיֹּאמֶר קָנָא קִנְאָתִי לָהּ אֱלֹהִי צָבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִזְבְּחֶיךָ הָרָסוּ וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרְגוּ בַּחֶרֶב וְאַחֲרָיִם אֲנִי לְבַדִּי וַיִּבְקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ: וַיֹּאמֶר ה' אֱלִיָּהוּ לָךְ שׁוּב לְדֶרֶכְךָ... וְאֶת אֱלִישֶׁע בֶּן-שַׁפְט מֵאֲבֵל מְחֹלָה תִּמְשָׁח לְנָבִיא תַּחְתֶּיךָ:

(שם שם, יג-יט)

עתה נעמוד על מהות הנהגת הייחוד, וע"י כך נוכל לענות על השאלות שהועלו ולהבין יסודות עמוקים בסוד ייחודו של יוה"כ.

הנהגת הייחוד

בספר "דעת תבונות", כתשובה למספר טעויות בהבנת האלוקות והנהגתה, מסביר הרמח"ל מה המשמעות שה' הוא אחד יחיד ומיוחד¹:

ואמנם המאמין ביחוד ומבין ענינו, צריך שיאמין שהקב"ה הוא אחד יחיד ומיוחד, שאין לו מונע ומעכב כלל ועיקר בשום פנים ובשום צד, אלא הוא לבדו מושל בכל.

¹ פרק לו, והדברים מבוארים ביתר ביאור בספר "שפתי חיים" – שיחות ליום הכיפורים, לרב חיים פרידלנדר זצ"ל, עמודים רפב-רצא (בעיקר בעמודים רפה-רפז).

ומפרט שם ג' עניינים בייחודו יתברך;

עניין ראשון:

אשר יאמר

לא מבעיא שאין רשות נגדו ח"ו, אלא הוא עצמו בורא הטוב והרע, כענין הכתוב: "וַיֵּצֵר אֹר וַיְבֹרֵא חֹשֶׁךְ עֲשֵׂה שָׁלוֹם וַיְבֹרֵא רָע אֲנִי ה' עֹשֶׂה כָּל אֱלֹהִים" (ישעיה מה, ז); שאין אחר תחתיו שיהיה לו שליטה בעולם, דהיינו שאין שום שר ולא שום כח שני, כמו שחשבו עובדי עבודה זרה.

עניין שני:

ולא עוד, אלא שהוא לבדו משגיח על כל בריותיו השגחה פרטית, ואין שום דבר נולד בעולמו אלא מרצונו ומידו, ולא במקרה, ולא בטבע, ולא במזל; אלא הוא השופט כל הארץ וכל אשר בה, וגוזר כל אשר יעשה בעליונים ובתחתונים, עד סוף כל המדרגות שבכל הבריאה כולה.

עניין שלישי:

אשר יאמר

ומעוצם יחוד שליטתו הוא שאין לו שום הכרח וכפיה כלל, וכל סדרי המשפט וכל החוקים אשר חקק - כולם תלויים ברצונו, ולא שהוא מוכרח בהם כלל. הנה כשרוצה - משעבד רצונו, כביכול, למעשי בני האדם, כענין ששנינו: "והכל לפי רוב המעשה" (אבות ג, יט); וכשהוא רוצה - אינו חושש לכל המעשים, ומטיב בטובו למי שרוצה, וכמו שאמר למשה רבנו ע"ה: "וַיִּחַנְתִּי אֶת אֲשֶׁר אֶחָן" (שמות לג, יט) - אף על פי שאינו הגון" (ברכות ז ע"א).

עניין זה, האחרון, מבהיר לנו שהנהגת ה' במשפט - תלויה ברצונו, ויכול הוא לשנות הנהגתו ממנה, ולגלות את מידת השליטה והממשלה היחידית. וכך מסכם הרמח"ל:

שתי מידות שם הקב"ה לנהג בם את עולמו, אחת - מידת המשפט, ואחת - מידת השליטה והממשלה היחידית. מידת המשפט היא מידת הטוב ורע, שבה תלויים כל עניני הטובות והרעות בכל תולדותיהם. מידת הממשלה היחידית היא מידת תיקון כל הנבראים בכחו יתברך, אף על פי שמצד עצמם לא היו ראויים לזה.

כלומר, ה' מנהיג את העולם במידת המשפט, אך אין הוא מחויב לנהוג כך. כשאינו נוהג לפי מידת המשפט, זו הנהגה המורה על מידת הממשלה היחידית. הקב"ה אינו

מחויב ואינו כפוף גם לרעיונות נעלים ביותר, כמו מידת המשפט, אף שהוא עצמו קבע אותם.

התגלות הנהגת הייחוד בהר סיני ובהר הכרמל

מפורסמים דברי המדרש על השקט הכלל-עולמי בשעת מתן תורה:

א"ר אבהו בשם ר' יוחנן: כשנתן הקדוש ברוך הוא את התורה צפור לא צווח, עוף לא פרח, שור לא געה, אופנים לא עפו, שרפים לא אמרו "קדוש קדוש", הים לא נזדעזע, הבריות לא דברו, אלא העולם שותק ומחריש ויצא הקול "אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ" (שמות כ, ב).
(שמות רבה כט, ט)

ובהמשך המדרש, מבואר מה הייתה מטרת השקט העולמי:

ואם תמה אתה על זו, הרי אליהו כשבא לכרמל כנס כל הכומרים ואמר להם "קְרָאוּ בְּקוֹל גָּדוֹל כִּי אֱלֹהִים הוּא" (מל"א יח, כז), מה עשה הקדוש ברוך הוא הדמים כל העולם והשתיק העליונים והתחתונים והיה העולם תוהו ובוהו כאלו לא היה בריה בעולם, שנאמר: "וְאֵין קוֹל וְאֵין עֲנָה וְאֵין קִשְׁבַּ" (שם שם, כט), שאם ידבר הם אומרים "הבעל עננו", עאכ"ו כשדבר הקדוש ברוך הוא על הר סיני השתיק כל העולם כדי שידעו הבריות שאין חוץ ממנו, ואמר "אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ"².

כלומר, מטרת השקט העולמי הייתה להצביע על ייחודו הבלעדי של ה'. המדרש השווה שקט זה לשקט שהיה בהר הכרמל, בשעה שקראו נביאי הבעל 'הבעל עננו'. שקט זה נהיה ברצון ה', ע"מ להוכיח בעליל שאין אלוהים אחרים, וממילא יוכח שאין עוד מלבדו.

במדרש נוסף מבואר, מדוע זכה לכך הר הכרמל:

...בשעה שבא הקדוש ברוך הוא ליתן תורה, שמעו תבור וכרמל והניחו מקומם ובאו להם... ואעפ"כ פרע להם הקדוש ברוך הוא שכרם בתיורו

² נראה לבאר, שהנהגת הייחוד מתבטאת בשיאה ביציאת מצרים. השעבוד במצרים והיציאה משם תוכננו מראש, ולא באו בעקבות חטא ועונש. הקב"ה הוציא גוי מקרב גוי (עיין ויקרא רבה כג, ב) אע"פ שלא היו זכאים (וממילא מתורצת מאיליה השאלה המפורסמת מדוע לא אמר "אנכי ה' אלקיך אשר בראתי שמים וארץ").

שנטרפו ובאו, בתבור... ובכרמל נתקדש שמו של הקדוש ברוך הוא,

ונאמר בו: "ה' הוא הַאֱלֹהִים ה' הוא הַאֱלֹהִים", כנגד "אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ".

(ילקוט שמעוני שופטים רמז מז)

הר הכרמל זכה לכך כי רצה שעליו תינתן התורה. מהמדרש הנ"ל רואים אנו, כי ישראל שעמדו בהר הכרמל, שמעו את השתיקה הרועמת, ראו את האש היורדת והבינו כי אין עוד מלבדו. הם אמרו "ה' הוא האלוקים, ה' הוא האלוקים", כנגד "אנכי ה' אלוקיך".

על פי זה נוכל להסביר מה היה דו-השיח בין ה' לאלהיו שהוזכר לעיל;

ה' שאל את אליהו "מה לך פה"? אליהו ענה לו שעם ישראל עזב בריתו. ה' השיב לאלהיו, שהתגלותו זו שבהר הכרמל היא ע"פ מידת הייחוד: אע"פ שעם ישראל אינו ראוי וכדאי ה' ישפיע עליו מטובו. אליהו לא השיג את הדברים ולכן חזר על דבריו. אי-השגה מהותית זו גרמה לכך שאלישע בן שפט יימשח לנביא תחתיו.

ה' הראה לאלהיו במערה את מה שהראה למשה באותה המערה עצמה. שם גילה להם את סוד ייחודו. פעמים שאינו נוהג במידת המשפט, אלא במידת הייחוד. "וְחִנָּתִי", "וְרַחֲמֵי" – אע"פ שעם ישראל אינו הגון וכדאי לכך.

עתה מתבאר מוקד ויכוחם של יצחק ומשה בענין ראיית פני השכינה והשגת הנהגתו של ה' בעולם במדרש שראינו לעיל בדברים רבה. יצחק, בעודו עקוד ע"ג המזבח, אכן ראה והשיג בשכלו את מידת ייחודו יתברך. ברם, הוא קלט זאת בצורה חלקית ולא עמד על ההבדל שבין הנהגת ה' לעם ישראל לבין הנהגתו כלפי שאר האומות. המדרש השני, בראשית רבה, משלים את הפער ומבאר כי יצחק ביקש מה' להתנהג עם עשיו כפי מנהגו עם ישראל – שלא במשפט. כפי הנראה, ביקש יצחק להגן על עשיו בנו האהוב ולא הבין שה' מתנהג כך, באופן של לפנינים משורת הדין דווקא כלפי עם ישראל. יש לשער כי העובדה שעשיו היה מאכילו שימשה לו כשוחד והטעתה את יצחק. מסיבה זו כהו עיניו של יצחק רק כשהיה זקן.

ייחודו של יוה"כ – מחילה לישראל ע"פ הנהגת הייחוד

לאחר כל זאת מובן כי אין יום מתאים יותר להכריז על ייחודו יתברך מיום הכיפורים- יום מחילת העוונות. אנו מכריזים כי ה' הוא האלוקים כפי שקרא עם ישראל על הר הכרמל. ייחודו של ה' מתבטאת במידת המשפט, שאין לה קיום מצד

עצמה אלא תלויה היא ברצונו יתברך, וברצונו יתנהג עם עם ישראל שלא במידת המשפט על מנת שיוכל למחול על עוונותיו.³

על פי זה מובן גם המחול בכרמים. אין שמחה גדולה יותר מלהשיג ולו במקצת את ייחודו של ה' והמחול בכרמים פורץ ויוצא מאיליו.

על פי זה תבואר הסמיכות של דברי עולא ביראה לעניין המחולות של בנות ירושלים:

אמר עולא ביראה אמר רבי אלעזר: עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן וכל אחד ואחד מראה באצבעו, שנאמר: "וְאָמַר בְּיָמָם הַהוּא הִנֵּה אֱלֹהֵינוּ זֶה קָיָנוּ לוֹ וַיִּשְׁיַעֲנוּ זֶה ה' קָיָנוּ לוֹ נְגִילָה וְנִשְׁמָחָה בִּישׁוּעָתוֹ" (ישעיה כה, ט).

(תענית לא ע"א)

ומובא בשמות רבה:

"זֶה אֱלֹהֵי וְאֵנִי", א"ר ברכיה: בא וראה כמה גדולים יורדי הים. משה כמה נתחבט ונתחנן לפני המקום עד שראה את הדמות, שנאמר "הִרְאֵנִי נָא אֶת כְּבֹדְךָ". א"ל הקב"ה: "לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנַי", ובסוף הראה לו בסימן, שנאמר "וְהָיָה בְעֵבֶר כְּבֹדִי" ... ועולי הים כל אחד ואחד מראה באצבעו ואומר: "זֶה אֱלֹהֵי וְאֵנִי".

(שמות רבה כג, טו)

רואים אנו, שהמדרש משווה בין מה שהראה ה' למשה לבין מה שראו ישראל על הים, ועתה מובן שראו והשיגו את הנהגת ייחודו. וממשיך המדרש:

המשנה

³ וכך מפורש במדרש ויקרא רבה (כא, ד) על הפסוק "בְּזֹאת יָבֹא אֶהְרֶן אֶל הַקֹּדֶשׁ" (ויקרא טז, ג): "רבנן פתרינ קרא בראש השנה ויום הכפורים; 'אורי' – בראש השנה, 'וישעי' – ביום הכפורים, 'ממי אירא' – 'עזי וזמרת יה', 'בקרב עלי מרעים' – אלו שרי אומות העולם, 'לאכול את בשרי' – לפי ששרי אומות העולם באין ומקטרגין על ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, ואומרים לפניו: רבש"ע, אלו עובדי ע"ז ואלו עובדי ע"ז, אלו מגלי עריות ואלו מגלי עריות, אלו שופכי דמים ואלו שופכי דמים! מפני מה אלו יורדין לגיהנם ואלו אינן יורדין לגיהנם? 'צרי ואויבי לי' – בימות החמה, שס"ה יום (שס"ה בגימטריא 'צרי ואויבי'). 'השטן' גימטריא שס"ד, שכל ימות השנה השטן מקטרג וביום הכפורים אינו מקטרג. אמרו ישראל לפני הקדוש ברוך הוא: 'אם תחנה עלי מחנה' של סמא"ל, 'לא יירא לבי', שהבטחתי 'בזאת יבא אהרן אל הקדש'".

אמר להם הקב"ה לישראל: בעוה"ז אמרתם לפני פעם אחת "זה אל"י", אבל לעתיד לבא אתם אומרים אותו דבר ב' פעמים, שנאמר: "וְאָמַר בַּיּוֹם הַהוּא הִנֵּה אֱלֹהֵינוּ זֶה וְגו' זֶה ה'".

מהמדרש עולה, שלעתיד לבוא יאמרו פעמיים "זה", ולא פעם אחת כמו שאמרו על הים. כלומר, שייחוד ה' יתגלה לעין כל ויושג ביתר בהירות. ומסיימת הגמרא ומציינת, שהתגלות ייחודו של ה' ביוה"כ היא רק מעט מזער ממה שתושג לעתיד לבוא.

המילה "מְחֹל" חוזרת על עצמה. ונראה כי אין זה בכדי, מחול הוא מעגל אנשים שמרחקם מנקודת המרכז שווה. כך היא הנהגת ה' ביום הכיפורים – ישראל שחטא קרוב אל ה' בדיוק כמו ישראל שלא חטא. צדיק ורשע שבישראל מתקבלים בשווה לפני ה'. הנהגתו של ה' לישראל איננה לפי כללי שכר ועונש. הקב"ה בוחר מתי הוא פועל לפי מידת המשפט ומתי הוא עובר על משפטו הוא עצמו.

לאחר שבנות ירושלים חשו שה' מתנהג עימן במידת הייחוד ומעביר חטאיהן מנגד עיניו, יצאו במחול (מחול גם מלשון מחילה).

גם בעבר, לאחר קריעת ים סוף (והבנת סוד הייחוד) יצאו בנות ישראל במחול:

וַתֵּקַח מִרְיָם הַנְּבִיאָה אֶחֻזַּת אֶהָרֹן אֶת הַתָּף בַּיָּדָה וַתֵּצֵאן כָּל הַנָּשִׁים אַחֲרֶיהָ בַּתָּפִים וּבַמְּחֹלָת (שמות טו, כ).

וכך גם לעתיד לבוא, במהרה בימינו:

עוֹד תַּעֲדִי תַּפִּיךְ וַיֵּצֵאֲתָ בַּמְּחֹל מְשַׁחֲקִים (ירמיהו לא, ג).