

מבית עליון מעמקים

קול דוד דוד

לקבלת העלון
מידי שבוע
התקשרו
לר' זושא דויטש
052-7152642

קובץ מאמרים על עבודת אלו
ותשרי לאור הקבלה והחסידות

חלק א - חודש אלול
מהדורה שניה | תשפ"ו

מעובד משיעורי הרב יצחק שפירא שליט"א
ראש ישיבת עיד יוסף חי



לשאלות, הערות, ולקבלת העלון באימייל מידי שבוע

shiurimshapira@gmail.com

או בטלפון - ר' זושא דויטש

052.715.2642



סיוע בעריכה: יוחאי אלימלך רווה



אנו מזכירים שקיים פורום דיונים בנושאי השיעורים,
להצטרפות לפורום יש לשלוח בקשה למייל המופיע
למעלה



קו עדכונים על זמני ומיקומי השיעורים 02.313.0687



לשמיעת השיעורים בקול הלשון

073.371.8149



תוכן ענינים

5	פתיחה – קול דודי דופק.....
7	הקדמה למהלך החגים במשלי הקבלה והחסידות.....
9	המלך בשדה.....
	חרדת הדין או הארת פני המלך?
	הארת הפנים במדות הרחמים
15	הארת פני המלך – סוד יג מדות הרחמים.....
	הוי' הוי' – הרקע של י"ג המדות
	יג חיוורתי – שרש מדות הרחמים
	בין יג המדות לבין ט' המדות
	מיקום י"ג מדות הרחמים בזקן
28	תשובה עילאה.....
	להשיב את התשובה לה'
	למצוא את ה' במקומות הכי נמוכים
	מקום שבעלי תשובה עומדים
	הצער על החטא והשמחה בסליחה
47	הכנה לסליחות.....
	לך ה' הצדקה ולנו ב' שות הפנים
	לדעת לעורר רחמים



יום א | 21:30

רח' הרב צבי יהודה 18
דירה 4 - ירושלים

לקבלת עדכונים על השיעורים
התקשר ליוסף חיים 053.724.6111
או בקו העדכונים 02.313.0687



השיעור השבועי

השיעור השבועי של הרב יצחק שפירא

ובכן צדיקים יראו וישמחו

התוועדות הכנה לראש השנה

ליל שישי אור לט"ו באלול | החל מהשעה 22:00
בית המדרש חניכי הישיבות נצח ישראל
רחוב מסילת יוסף 34 מודיעין עלית

לפרטים:

ר' זושא דויטש 052.715.2642
או בקו העדכונים 02.313.0687

פתיחה – קול דודי דופק

אנו ניצבים בפתחם של ימים מיוחדים. חודשי אלול ותשרי אינם רק תקופה בלוח השנה; הם מסע של עבודה פנימית, של יגיעת נפש ויגיעת בשר, של התחדשות בקשר עם ה'.

אכן, ימי אלול ותשרי הם ימים של עבודה ועמל. אך חשוב להדגיש: על פי תורת החסידות לא העבודה היא העיקר, אלא הנוכחות האלקית. **עבודת ה' אינה מטרה בפני עצמה, היא הדרך להנכיח ולגלות את הקב"ה בתוכנו ובתוך החיים שלנו.**

כדי לקבל ציור 'חסיד' על ההתחדשות בקשר עם ה' בימים אלו, נתבונן במספר פסוקים משיר השירים (ה, ב-ו), המתארים את התעוררות הרעיה (כנסת ישראל) לפתוח את הדלת לדודה (הקב"ה), בעקבות שמיעת דפיקותיו:

אֲנִי יְשֻנָּה וְלִבִּי עַר קוֹל דָּוִדִי דוֹפֵק דוֹפֵק פֶּתַחִי לִי אֲחֹתִי רַעֲיָתִי יוֹנָתִי תַמְתִּי שְׂרָאשִׁי נִמְלָא טָל קְרוֹצוֹתַי רְסִיסֵי לֵילָה. פִּשְׁטֹתַי אֶת פִּתְנֹתַי אֵיכָכָה אֶלְבֶּשֶׁנָּה רִחֲצֵתִי אֶת רַגְלֵי אֵיכָכָה אֶטְנַפֶּם. דָּוִדִי שֶׁלַח יָדוֹ מִן הַחֹר וּמַעֲיָהּ קָמוּ עָלָיו. קָמְתִי אֲנִי לִפְתֹּחַ לְדָוִדִי וְיָדַי נִטְפּוּ מִמּוֹר וְאֶצְבָּעֵתִי מִמּוֹר עֵבֶר עַל פְּפוֹת הַמִּנְעוּל. פֶּתַחְתִּי אֲנִי לְדָוִדִי וְדָוִדִי חִמַּק עֵבֶר נִפְשִׁי יֵצֵאָה בְּדַבְרוֹ בְּקִשְׁתִּיהוּ וְלֹא מִצְאָתִיהוּ קָרָאתִיו וְלֹא עָנָנִי.

♦ אֲנִי יְשֻנָּה וְלִבִּי עַר

בעבר היו לנו ציפיות גדולות לקשר עם ה', אך התאכזבנו פעם אחר פעם*, עד שלבסוף נפלנו לשינה עמוקה, "אֲנִי יְשֻנָּה" - אנו נפולים ומיואשים מהמחשבה שיהיה לנו אי פעם קשר טוב עם ה'. אנחנו מפחדים שנתאכזב שוב מהקשר איתו, ולכן אנחנו הולכים לישון. ובכל זאת, "וְלִבִּי עַר" - הלב שלנו ער ודורך. יש בנו מקום שעדיין ממתינ לשמוע את פנייתו של ה' אלינו, אולי נגלה שבכל זאת הוא רוצה אותנו?... בסופו של דבר אנחנו מחכים ומצפים שיהיה לנו קשר עם ה'. כל אחד אומר בליבו: "הלוואי שהיה לי קשר עם ה'. אם היה לי קשר איתו, הוא היה סוחר ומלהיב אותי והיה לי בזה תענוג אמיתי".

ואכן, הלב הער שלנו שומע את דפיקותיו של הדוד - "קול דודי דופק". אמנם ליבנו שומע רק דפיקות ולא דיבורים, אך אנו מבינים מעצמנו שהדפיקות הללו מבטאות רצון גדול של ה' שנפתח לו - "פֶּתַחִי לִי...".

כך מגיע אלול, ואנחנו רוצים לחזור בתשובה. הדבר הראשון שאליו עלינו לשים לב הוא שהקב"ה רוצה מאוד להיות איתנו בקשר. הרי הקב"ה הוא שקבע את חודש אלול ואת חגי תשרי לימי תשובה, והוא שעומד מעבר לדלת וממתין שנחזור אליו. **ההתעוררות שלנו בימים הללו אינה מגיעה מעצמנו - הקב"ה דופק לנו על הלב שנחזור בתשובה, וכך הוא מעורר אותנו.**

א. על הפסוקים הקודמים בשיר השירים, ראה באריכות בחוברת 'עת דודים' (שיצאה לאור ערב פסח תשפ"ו). במאמר על שיר השירים.

ב. לכן לא כתוב בפסוק שהדוד אומר "פֶּתַחִי לִי...", אלא רק שהרעיה שומעת אותו דופק. המילים "פֶּתַחִי לִי..." בפסוק באות לתאר את משמעות הדפיקות, שהרעיה מבינה מעצמה.

ג. "מהבעש"ט זלה"ה, בענין מה שאמרו ז"ל בכל יום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת כו', והקשה: ממה נפשך אם אי אפשר לשום אדם לשמוע הכרזת זה א"כ למה יוצא בת קול כלל, ואם אפשר שישמע אדם כן מאי טעמא לא נשמע? וביאר כי למעלה אין אומר ואין דברים רק עולם המחשבה, א"כ מה שמגיע לאדם מהרהורי תשובה הוא מן הכרזת וכו'" (תולדות יעקב יוסף לפרשת צו. הובא בכש"ט אות רנה, והוסבר בהרחבה ב'נהלך ברגש' החל מעמ' 186).

◆ אין חשק לחזור בתשובה שוב ושוב

לאחר שהפנמנו בתוכנו שהקב"ה רוצה להיות איתנו בקשר ומבקש שנחזור בתשובה, אנו עלולים ליפול לטעות נוספת ולחשוב לעצמנו: מה בעצם הקב"ה רוצה מאיתנו? מן הסתם הוא רוצה להגיד לנו שהוא מאוכזב מאיתנו, ושנחנו לא בסדר. **אנחנו מניחים שהקב"ה רוצה לטעון כלפינו שאנחנו לא עומדים בציפיות שלו, ולכן הוא לא מרוצה מאיתנו. אבל המחשבה הזו מפילה אותנו שוב, בעקבות המחשבה הזו אנחנו טוענים כלפי הקב"ה בחזרה: "פִּשְׁטוּתִי אֶת פְּתֻנְתִּי אֵיכָכָה אֶלְבָּשְׁנָה, רְחַצְתִּי אֶת רַגְלִי אֵיכָכָה אֶטְנַפֵּם".** כבר נשכחנו במיטה, אנחנו עייפים, אין לנו כח להשתנות. אנחנו לא אוהבים שמישהו בא ומראה לנו שהוא מאוכזב מאיתנו, **אנחנו מעדיפים להישאר כך, כפי שאנחנו עכשיו, אנחנו מעדיפים להדחיק את המקומות המלוכלכים שלנו ולא להתעסק איתם ולא שים לב אליהם.**

אבל המחשבה הזו באה רק מפני שלא קלטנו מה באמת הקב"ה רוצה מאיתנו. הקב"ה אינו דופק על דלתנו כדי להגיד לנו שהוא מאוכזב. הוא בסך הכל רוצה שנפתח לו את הדלת. כל השנה אנו כביכול משאירים מקומות מסוימים בנפש 'מחוי' למערכת היחסים בינינו, מקומות שעליהם אנו מעדיפים שלא לדבר (כדי שלא נהיה מאוכזבים, כנ"ל), אך כעת הקב"ה דופק על דלת ליבנו מתוך רצון לפתוח את המקומות הרגישים הללו, כדי לחדש את הקשר, להעמיק ולהעצים אותו, כשאנחנו שמים לב ש"דוֹדֵי שְׁלַח יָדוֹ מִן הַחֹר" על מנת להכנס אלינו, אז "מַעֲי הָמוּ עָלָיו".

◆ מדוע הדוד בורח?

לאחר שאנו מבינים מה הקב"ה רוצה מאיתנו באמת, אנו ניגשים לפתוח את הדלת, "קָמְתִי אֲנִי לְפָתֹחַ לְדוֹדִי". אבל עוד לפני שהספקנו לפתוח את הדלת - כבר "וְדוֹדִי חָמַק עָבָר... בְּקִשְׁתִּיהוּ וְלֹא מָצָאתִיהוּ קָרָאתִי וְלֹא עָנָנִי". כאשר אנחנו מחליטים לפתוח את ליבנו לה', אנחנו לא מקבלים ממנו שום תגובה. נדמה שלמרות שאנחנו פותחים לו את הדלת, הוא נעלם ולא מראה שום יחס כלפינו.

מדוע באמת הקב"ה בורח מאיתנו? מה הייתה הציפייה שלו מאיתנו?

כאשר הקב"ה דפק לנו בדלת, הוא רצה שנהיה נתונים בכך שהוא קורא לנו. אך במקום שהקריאה שלו אלינו תלהיב אותנו ותסחף אותנו אחריו, היינו שקועים במחשבה מה הקריאה הזו דורשת מאיתנו. גם כאשר לבסוף באנו כן לפתוח לו את הדלת, ידינו "נָטְפוּ מֹזֶר" - חשבנו בעיקר על עצמנו ועל מה שעובר עלינו, כמה טוב לנו ומרגש אותנו, ולא חשבנו על עצם הקשר עם ה', וממילא שוב לא רצינו באמת לפתוח את המקומות הסגורים שלנו, לא רצינו לשים לב למקומות שאנחנו מרגישים שאין בינינו קשר". את כל הרושם של התחושות הללו השארנו "עַל כְּפֹת הַמְּנַעֵל", והוא פשוט החליט לברוח.

כאשר הדוד דופק, הוא מצפה שפשוט נשמח בכך שהוא מגיע, שנגיב לו שאנו באמת רוצים לפתוח, וכאשר אנו פותחים לו את הדלת, נקבל את פניו בברכה, ונשמח שהוא רוצה שנהיה איתו בקשר, וממילא נהיה מוכנים ללכלך את הרגליים ולשים לב למקומות אצלינו שמנותקים ממנו. כך, בוודאי שהוא לא יברח אלא הוא ישמח להיות איתנו.

שנזכה, בעזרת ה', שיהיה לנו בהיר ופשוט שכאשר מדברים על חזרה בתשובה, אין הכוונה לחשוב כיצד נהיה טובים יותר, אלא הכוונה היא לשים לב לכך שהקב"ה מעורר אותנו להיות בקשר איתו. כך נבין שה' מאוד רוצה לעזור לנו להפסיק להדחיק את המקומות הנמוכים שלנו, וכך נרגיש את הנוכחות שלו בחיים הפשוטים שלנו.

ד. ראה לקוטי תורה שלח מג. ד:

וזהו "פשטותי את כתנתי איככה אלבשנה, רחצתי את רגלי איככה אטנפם". שהוא מענה כללות ישראל על מאמר "פתחי לי" שאמר הקב"ה. כי להיות אור ה' מאיר ומתגלה בגילוי הלב של אדם להיות כמאמר "פתחי לי", צריך להקדים לזה ב' בחינות אלו, בחי' "אלבשנה" ובחינת "אטנפם". ופי' וענין בחי' "אטנפם" הוא להיות ממארי דחושבנא לחשוב כל מחשבה דיבור ומעשה אשר לא טובים מיום היותו ואפי' חטאת נעורים, כי לא די במה שכבר התחרט על עונותיו, לכן כתיב "רחצתי את רגלי" פי' שכבר עשיתי תשובה, "איככה אטנפם" איככה אוכל לבזות את עצמי ולטנפם דהיינו להזכירם עוד עלי לפי שקשה עלי הדבר, ו"רגל" הוא ענין קיום והעמדה של נפש האלהית, רק צריך שיהיה תמיד לנגד עיניו כל הימים ויהיה נבזה בעיניו נמאס.

ה. וראה לקוטי תורה ד"ה "מי אל כמוך" (סב. א):

וישים אל לבו שגם פושעי ישראל פורקי עול העובר כמה עבירות רק למלאות תאוות. והגם שיועד שאין בהם ממש אעפ"כ לא יציל את נפשו מליך בדרכים כאלו. לפי שאינו רוצה לסבול שפלות ודחקות ולזאת הוא מתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשריות לבי אלך כי טבעי גרמה לי ובאמת אין זו טענה כי צריך לשנות את טבעו ולשבור תאוות ולסבול חיי צער נגד כחשו בה'. וכך ישים האדם אל לבו לשבור תאוות הגוף וחומריותו שלא יהא מונע ומעכב גילוי אור א"ס ב"ה וקדושתו ליבטל וליכלל כו' ואם אינו משבר תאוותו ורוצה בטבעו כתולדתו שקשה לו ליפרד מטבעו הרי טענתו טענת פושעי ישראל ממש:

הקדמה למהלך החגים במשלי הקבלה והחסידות

כדי להבין את משמעותם של ימי אלול ותשרי, עלינו להתחיל מלמעלה - מיחסו של הקב"ה אליהם. מהי מהותם של הימים הללו בעיני ה' כיצד הוא רואה את התקופה הזו?

רק לאחר שנעמיק בהבנה הזו, נוכל להתבונן כיצד הימים הללו פותחים פתח לנוכחות ה' בנו ובחינו, ומתוך כך להבין איזו עבודה נדרשת מאיתנו כדי לתת מקום לנוכחות הזו ולאפשר לה להתגלות.

מי שנתן את ההכוונה המדויקת ביותר להבנת מבטו של ה' על ימי אלול ותשרי הוא האר"י הקדוש. בכתבי האר"י מתוארת התקופה הזו כתהליך מתמשך הבנוי ממספר שלבים - החל מההארה הראשונית של י"ג מידות הרחמים בחודש אלול, ועד לשיא ההתקרבות בשמחת תורה.

המשל שבו השתמש האר"י לתיאור התהליך הוא קשר בין איש ואישה (כאשר הנמשל הוא, כמובן, ה' ועם ישראל, שמשולים לחתן וכלה): בראש השנה אנו עומדים מול ה' באופן של "אחור באחור" - שלב של ריחוק, המכונה "נסירה"; ביום הכיפורים אנו כבר מפנים את פנינו פנימה ועומדים "פנים בפנים"; בחג הסוכות מגיע שלב החיבוק (על ידי הסוכה המקיפה-מחבקת אותנו); בהושענא רבה שלב הנישוק (הערבות שחובטים בהושענא רבה דומות לשפתיים); ובשמחת תורה מתחברים לחלוטין - זהו שלב הייחוד.

המשל של האר"י הקדוש מעלה את מבטנו אל נקודת מבטו של ה' על ימי אלול ותשרי. אך כאשר באים ליישם את הדברים בעבודת ה' האישית שלנו, ישנה תחושה שהם נשארים גבוהים מדי ומרוחקים מהחווייה המוחשית של חיינו.

כדי להבין כיצד כל התהליך שמתאר האר"י אכן נוגע אלינו, ואף מופיע בתוך החיים עצמם, הוסיף אדמו"ר הזקן על גביו עוד משל, שמעבר לתיאור מבטו של ה' על התהליך המתרחש בימים אלה, מצייר לנו גם כיצד הקב"ה מתגלה בתוכנו במהלכם, שלב אחרי שלב.

את חודש אלול ממשיך אדמו"ר הזקן לתקופה שבה "המלך בשדה": "משל למלך שקודם בואו לעיר יוצאים אנשי העיר לקראתו, ומקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם". בחודש אלול, הקב"ה הוא המלך, אנו עבדיו, והוא מתקרב אלינו ומאיר לנו פנים.

ראש השנה משול לחזרתו של המלך אל הארמון, אך אנו מצטרפים אליו. כאן אנו כבר נחשבים לבניו של הקב"ה, אך הוא עדיין נתון ברוממותו ואינו מתייחס אלינו.

לאחר 'הסתרת הפנים' של המלך מבנו בראש השנה, ביום הכיפורים מפנה המלך את פניו אל בנו.

א. לקוטי תורה ראה לב, א ד"ה "אני לדודי ודודי לי". יש לציין שכבר בחז"ל (תנחומא אמור כב; הובא בטור או"ח תקפא) הובא משל זה על הימים הנוראים, אך בהקשר אחר.

ב. לקוטי תורה כי תבוא מא, ד.

ג. לקוטי תורה סח, א; מאמרי אדמו"ר הזקן פרשיות התורה ח"ב עמוד תתכה.

בחג הסוכות מתקרב המלך צעד נוסף לעבר בנו ומחבק אותו.

לשמחת תורה כותב אדמו"ר הזקן משל מיוחד: המלך מסיר את הכתר מראשו, ומניחו על ראש בנו.

ולסיכום:

שלב	משל האר"י הקדוש	משל אדמו"ר הזקן
חודש אלול	(ראה הערה ¹)	המלך בשדה - מקבל את כולם בסבר פנים יפות
ראש השנה	נסירה - אחור באחור	המלך בארמון עם בנו, אך נמצא ברוממותו
יום הכיפורים	פנים בפנים	המלך מסב פניו אל בנו
חג הסוכות	חיבוק	המלך מחבק את בנו
הושענא רבה	נישוק	-
שמחת תורה	ייחוד	המלך מסיר את הכתר מראשו ונותן אותו לבנו

כאשר משווים בין שני המשלים - של האר"י הקדוש ושל אדמו"ר הזקן - ניתן לשים לב להבדל מהותי: האר"י מתאר את המצב רק כפי שהוא ניבט מתוך 'הארמון' - כלומר, מתוך נקודת-המבט של ה', שבה אין כלל "חוץ". בארמון, ברור שכל מה שקיים הוא רצונו של המלך, ולכן הכל תלוי ברצונו ומתפרש כחלק מתהליך בחירת ה' בנו - עם ישראל.

לעומתו, אדמו"ר הזקן מתאר גם את מה שמחוץ לארמון - נקודת-המבט שלנו. חודש אלול לפי אדמו"ר הזקן הוא השלב שבו המלך יוצא החוצה, אפילו מחוץ לעיר, אל השטחים הלא-מעובדים שסביבה (ובנמשל, אלה חלקי הנפש שנדמה שאין בהם נוכחות אלוהית), ומאיר שם את פניו. האר"י מתאר בפנינו את נקודת-המבט של ה', ואילו אדמו"ר הזקן מכוון אותנו לעבודה: באלול עלינו להתאמץ לפגוש את הקב"ה בשדה, מתוך מגמת הכנה לזכות להיכנס לתוך הארמון בראש השנה.

החוברת שלפנינו עוסקת בעבודת ה' המיוחדת של חודש אלול, כאשר המאמרים בחוברת בנויים לאור היסודות שהתבארו כאן. אנו תקווה שתוכן החוברת יסייע לקוראים, בעזרת ה', לגלות את פניו המאירות של המלך בשדה, ומתוך כך גם להצטרף אליו בכניסה לתוך הארמון.



ד. לקוטי תורה עט, א. על הושענא רבה לא מצאנו משל של אדמו"ר הזקן. ויש לומר שהוא כלול במשל החיבוק של המלך, כשם שהושענא רבה הוא חלק מחג הסוכות, וכשם שבמשל של האר"י הנישוק מאוד קשור לחיבוק (שהרי שניהם יחד נכללים יחד בהכנות לייחוד).

ה. לקוטי תורה פב, ג.

ו. בכתבי האר"י חודש אלול הוא לא חלק מהמשל של איש ואישה. כפי שיתבאר בהמשך, לגבי חודש אלול מובא בכתבי האר"י משל אחר ליחס של ה' אלינו, במקום גבוה הרבה יותר.

ז. על היחס בין התבוננות מצד מבטו של ה' בה הכל חלק ממנו. לבין התבוננות מצד מבט הנבראים בה יש לנבראים מקום עצמאי - הארכנו בשיעורים על מאמר הזוהר "פתח אליהו" (שבע"ה יצאו לאור בקרוב, בנתיים ניתן להאזין ב'קול הלשון').

ח. ראה על כך בהרחבה בחוברת "האר"י החי".



המלך בשדה

חרדת הדין או הארת פני המלך?

♦ התחושה הפשוטה לקראת יום הדין

בחודש אלול, ראש השנה כבר נראה באופק ותחושת יום הדין מתחילה למלא את האוויר^א. הרי בראש השנה כולם נידונים לפני ה', "כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון"^ב, ולכאורה מתבקש שנתנהג בהתאם.

אפילו אם אדם היה עומד בפני דיון בבית משפט על חמשת אלפים שקלים, מן הסתם כאשר היה מתקרב מועד הדיון היה האדם מתוח ביותר מהשאלה האם השופט יפסוק לטובתו או לרעתו. המתח ודאי היה גובר אם היה מדובר על מאה אלף שקלים, וכל שכן על דירה שלמה וכדומה. ואם בממון הדברים אמורים, קל וחומר כשמדובר במשפט שיפסוק האם עליו להיכנס לכלא לכמה שנים או לכל שארית חייו, ועל אחת כמה וכמה כשמדובר בגזר דין מוות או ייסורים קשים, חלילה.

גם אם השופט בדיון היה דיין יהודי, ירא-שמים וצדיק, המואשם היה מתוח ולחוץ, שהרי גם אם הוא עצמו בטוח בצדקת דרכו, הרי אינו יכול לדעת מה הדיין חושב; ואפילו אם הדיין חושב עליו דברים טובים, הרי ייתכן שהטענות והראיות של הצד התובע יהיו משמעותיות יותר ממחשבותיו של הדיין.

כלומר, ככל שהדין נסוב על נושא גדול יותר, כך הוא מפחיד יותר. ממילא מובן שההרגשה הפשוטה וההגיונית ביותר שאמור יהודי להרגיש לקראת ראש השנה היא "חרדת הדין", כמו שאכן הרגישו יהודים בכל הדורות.

♦ הבעייתיות בהדרכה לחרדת הדין

אמנם, יש בכך שתי בעיות:

א) קשה לצייר תרחיש כזה באופן מלאכותי: כאשר האדם עומד למשפט, הוא רואה בעיניו באופן מוחשי את כל ההתרחסות - התובע, העדים, השופט - מה שגורם לו ללחץ אדיר; אך **העמידה מול ה' אינה ממשית ומוחשית עבורנו**. נוסף על כך, גם החשש שמא ידון אותנו ה' לרעה רחוק מאוד מדעתנו, שהרי הוא מכיר ומבין אותנו טוב מאוד, וגם אוהב אותנו מאוד, כך שגם אם אנו אכן חשים בדין שמתרחש, הרי שאיננו כה מתוחים ממנו.

ב) לא ברור כל כך למה טוב להרגיש מאוים מהדין של הקב"ה: גם אם אכן אצליח להכניס את עצמי למצב של אימת הדין, הרי בכך אני עלול לייצר נתק, שנאה ותחושות לא נעימות כלפי הקב"ה. המניע לתחושות הללו הוא המחשבה שלנו בינינו לבין עצמנו: **למה הקב"ה קשוח כל כך? הרי אילו הייתי במקומו, הייתי מרחם על כל**

א. כבר מראש חודש אלול מנהג ישראל לתקוע בשופר (ש"ע או"ח תקפ"א, א), "כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה" (טור שם). וכן נוהגים לומר לאחר התפילה מזמור "לדוד ה' אורי וישעי" (מטה אפרים תקפ"א, ו), "אורי" - בראש השנה, "וישעי" - ביום הכיפורים (מדרש תהלים מזמור כז).

ב. מסכת ראש השנה פרק א' משנה ב'.

היצורים המסכנים והחלשים בעולם. אנחנו לא מבינים מהי הקפיצה הגדולה שיש לקב"ה על התנהגותם של היהודים.

♦ פנים שוחקות

והנה, אדמו"ר הזקן (בלקוטי תורה, מאמר ד"ה "אני לדודי ודודי לי") אכן מסביר את עבודת חודש אלול באופן אחר. המשל שנותן אדמו"ר הזקן לחודש אלול הוא למלך שבדרכו לארמונו שבעיר עובר בשדה ו"מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם".

לא אווירה של אימה וחרדה מתוארת כאן, אלא של הארת פנים.

אך מהי משמעותו של המשל הזה? מה בא אדמו"ר הזקן ללמד אותנו באמצעותו על חודש אלול? אפשר היה לחשוב שהמשל בא לרכך את האווירה המתוחה של אלול ולהכניס אותנו לאווירה נעימה יותר, אך מתוך עיון במאמר מובן שאדמו"ר הזקן בא ללמדנו חידוש עמוק הרבה יותר.

כעת נתבונן ברעיון של המשל באופן פרקטי לגמרי, ונראה כיצד הוא עוסק ממש במציאות שבה אנו מצויים בעבודת ה' שלנו. כאשר נעמוד על עומק כוונתו של המשל, ממילא כל האווירה של חודש אלול תשתנה, בעזרת ה' יתברך.

בדרך כלל, כאשר האדם עומד למשפט, הוא אינו עומד מול השופט, אלא בעיקר מול המצוקה האישית שלו, כאשר המחשבה הטורדת אותו היא האם יצליח לצאת מהמשפט בשלום. אך החסידות רוצה שנשים לב שבדין של ראש השנה אנו לא רק עומדים בפני 'דין', אלא בעיקר מול השופט עצמו - ה' יתברך. אדמו"ר הזקן רוצה שבמקום שבחודש אלול נחשוב איך עלינו 'לתקן את עצמנו', נחשוב מה הקב"ה חושב בחודש אלול.

להתעלות אל ה' או למצוא אותו בתוכנו?

♦ להנגיש את הקב"ה

לפני שנסביר הכל באריכות, נאמר במילים קצרות את עבודת אלול שמצייר לנו אדמו"ר הזקן: בחודש אלול ניתנת לנו הזדמנות להפוך את הקב"ה לנגיש עבורנו.

אם נעבוד בחודש אלול את העבודה המתאימה לכך - ממילא גם ניכתב וניחתם ביום הדין בהתאם, והקב"ה יהיה נגיש לנו כל השנה כולה.

אם כן, במילים פשוטות, הדין בראש השנה נסוב על השאלה עד כמה הקב"ה יהיה נגיש לנו.

♦ מדבר, שדה, עיר, ארמון

במאמרו מזכיר אדמו"ר הזקן ארבעה מקומות: מִדְבָּר, שדה, עיר המלוכה וארמון המלך.

המדבר הוא מקום מחוץ ליישוב, ששליטתו של המלך אינה מגיעה אליו וממילא "איש הישר בעיניו יעשה" (ע"פ שופטים יז, ו; כא, כה). אין מי שרוצה בטובת הכלל ופועל למענה, וממילא **כל אחד דואג רק לעצמו, ושומר על עצמו מפני חבריו שגם הם דואגים רק לעצמם**, ו"אדם לאדם זאב" (במשל, אלה חלקי הנפש שבהם ה' אינו מתגלה כמלך).

ג. ויותר מכך, כפי שנראה בחוברת הבאה אדמו"ר הזקן מסביר שבראש השנה המלך כבר נכנס לארמונו. והוא כבר לא "מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם", ואדרבה, אז מתגלה פער עצום בין המלך לבין העם כפי שיתבאר באריכות בחלק ב' (שיצא בעיה לקראת ר"ה). כלומר שגם הריכוך שהמשל הזה עצמו נותן הוא לא מגיע לימים הנוראים, אלא הוא נעצר לפני כן.

ד. ראה על כך במאמר "לך ה' הצדקה" בסוף החוברת.

ה. ראה על כך באריכות בחוברת לראש השנה.

ו. יותר מכך, על המדבר נאמר כי הוא מקום "נחש שרף ועקרב" (דברים ח, טו). ניתן לפרש זאת באופן ששוכני המדבר מתנהגים כנחשים ועקרבים אחד לשני - לכל אחד רע עם עצמו והוא רוצה לעקוץ את השני...

ז. כמו בני ישראל במדבר שחשבו שה' שונא אותם ורוצה להציק להם, וכפי שכתוב בתחילת ספר דברים (א, כו) "בשנאת ה' אותנו הוציאנו מארץ מצרים, לתת אותנו ביד האמורי להשמידנו". כלומר, לא רק שכל אחד הוא עקרב וחושב שחברו הוא עקרב, אלא שחושבים כך גם על ה' (ראה רש"י שם) וראה על כך בהרחבה במאמר השבועי שנשלח ברשימת התפוצה של ישיבת 'עוד יוסף ח' לקראת שבת פרשת מטות-מסעי תשפ"ו.

לעומת המדבר, העיר היא מקום יישוב, בה שוררת שליטתו של המלך וממילא אין הפקרות של "איש הישר בעיניו יעשה". המלך רוצה שתושבי העיר יחיו בשלום ובאחוזה, ולכן הוא מחוקק חוקים וקובע מה לעשות, והם מקיימים את חוקיו (בנמשל, אלה חלקי הנפש הכנועים תחת רצון ה' ומקיימים את תורתו ומצוותיו).

בתוך העיר שוכן ארמון המלוכה עצמו, ובו התחושה כבר הפוכה לחלוטין מהמדבר: לעומת המדבר, שבו התחושה היא שכל אחד דואג לעצמו ואף גם מנצל את זולתו, הארמון הוא מקום מגוריו של המלך - אדם שטוב לו מצד עצמו, והוא מאוד רוצה שלכל העם שלו יהיה טוב, ולכן כולם רוצים ושמחים להיות חלק מהעם, ומרגישים שהשייכות הזו עושה אותם טובים.. התחושה הזו מקרינה על העיר, וגורמת לתושביה לקיים את רצונו ואת חוקיו של המלך (בנמשל, הארמון הוא המקום הנפשי שבו אנחנו בייחוד גמור עם ה').

השדה הוא הדרך המובילה מהמדבר אל עיר המלוכה. גם השדה, כמו המדבר, אינו מקום יישוב, אבל עם זאת הוא שונה מעט מהמדבר בכך שהוא מקום שאותו מעבדים כדי שיצמיח מזון המיועד לאנשי העיר. אם כן, השדה אמנם אינו העיר, אך משמש כהכנה ומבוא אליה.

אדם הצועד בדרך מהמדבר אל העיר, מביע בכך את רצונו שלא לחיות עוד במדבר. הולכי הדרך חשים אי-נעימות לחיות במקום שבו כל אחד דואג לעצמו ועוקץ את זולתו. כאשר האדם מרגיש שהוא לא רוצה להיות במדבר, פירושו של דבר שהוא נמצא בשדה, והוא בדרך להיכנס לעיר ולהיות במקום שבו יש מלך וגם הוא חלק מהעם של המלך.

המלך רוצה להראות לאנשים שהוא שמח בכך שלא נעים להם המקום שבו כל אחד דואג רק לעצמו. המלך רוצה שהם ייזכרו במדבר, במקום שבו כל אחד חי לעצמו, ולא ירצו בכך. המלך לא שמח רק בכך שהאנשים עושים את מצוותיו, אלא שמח גם בכך שהאנשים לא רוצים לחיות בצורה אחרת.

זהו חודש אלול שקודם לחודש תשרי: בראש השנה ויום כיפור ה' נמצא בארמון ואנחנו ממליכים אותו. אבל קודם לכן ה' רוצה שנזכר במקומות הלא טובים שהיינו בהם, ונרגיש שלא נעים לנו בהם. ה' שמח שלא נעים לנו במקומות הלא טובים, ואנחנו שמחים שה' רואה זאת ושמח בכך, וזה נקרא שהמלך בשדה ומראה פנים שוחקות לכולם.

♦ למצוא את ה' במקומות הנמוכים

מה כל זה אומר על העבודה שלנו בימים אלו?

השדה הוא המקום שבו המלך נראה דומה לעם, ולא רואים את הפלאות ורוממותו. כלומר מצד אחד המלך באמת מתגלה, אך מצד שני הוא נראה דומה לשאר העם. ולכן זה משל לימי אלול שבהם יש גילוי גדול מצד אחד (גילוי של י"ג מדות הרחמים, בדומה למה שמתגלה ביום הכיפורים) אך מהצד השני הם ימי חול רגילים.

אדמו"ר הזקן מלמד אותנו שכדי שהקב"ה יהיה נגיש לנו, עלינו לחפש אותו דווקא במקומות הכי נמוכים שלנו (על דרך ימי החול הרגילים).

המקומות הנמוכים שלנו אלו דווקא המקומות איתם אנו מרגישים הכי מזוהים, המקומות שהכי מבטאים אותנו בטבעיות. אותם מקומות נמוכים בנפש הם אלו שאם לא נתאמץ בכלל לעלות אנו נגלוש אליהם ממילא, ולכן הם הביטוי הכי טבעי שלנו. שם אנו נמצאים באמת.

בדרך כלל כאשר יהודי שומע שעוד מעט הולכים לדון אותו, התגובה הפשוטה שלו היא לצאת מהמקומות הנמוכים שלו ולנסות להעפיל לדרגות גבוהות. על כך אומר אדמו"ר הזקן - אין צורך לברוח מהמקום שלך כדי שהקב"ה יהיה איתך. הקב"ה נמצא איתך, במקומות הנמוכים שלך, ואתה רק צריך לחפש אותו שם. צריך לרדת למקומות בנפש בהם אנו מרגישים ש'נמאס' לנו מהקב"ה, אין לנו כח שיצווה אותנו ויגיד לנו מה לעשות, לא רוצים להתאמץ, רוצים כבר שיעזוב אותנו לנפשנו, ושם, ודווקא שם למצוא את הקב"ה.

♦ "שם" לעומת "זה"

אכן, צריך להבין מה הכוונה למצוא את הקב"ה במקומות הנמוכים, ונאריך על כך בהמשך החוברת, (ובמיוחד במאמר "למצוא את ה' במקומות הכי נמוכים"). אך ננסה להתבונן קצת בכללות במה שאדמו"ר הזקן מלמד אותנו:

ת. ראה על כך בפתיחה למאמרים על יג מדות הרחמים.

נתחיל בכך שאדמו"ר הזקן אומר שכל תאוות העולם הזה נקראות "שם", והקב"ה נקרא "זה".

מה הסיבה לכך?

ביחס לתאוות העולם הזה, אין שום דבר שאני יוכל להגיד שאם יהיה לי אותו אני אגיע לאושר הנצחי. כל פעם כאשר אני ממלא תאוה מסוימת, אני מיד מרגיש שהאושר לא נמצא פה אלא הוא נמצא "שם" - במקום אחר.

כל פעם אני חושב שאם יהיה לי את הדבר המסוים הזה יפתרו לי כל הבעיות, אבל בסוף אני מגלה שהפתרון נמצא "שם", בתאוה הבאה, וכך אני מתגלגל כל החיים מתאוה לתאוה.

אבל ביחס לקב"ה זה לא המצב. כל אחד יכול לחשוב עם עצמו ולהכריע באמת שאם הוא היה בקשר טוב עם הקב"ה והוא היה נגיש לו - זה היה "זה". הוא היה מסודר בחיים.

♦ בכל תאוה אתה מחפש את ה'

כעת, לאחר שהנקודה הזו מיושבת לנו, אנו מבינים שכל פעם שאנו מחפשים תאוה אני בעצם מחפש את הקב"ה.

אם כן, נשאלת השאלה - למה אני הולך בפועל על התאוות ולא על הקב"ה?

התשובה היא: מסיבה אחת - אני מיואש מלמצוא את הקב"ה! הקב"ה מורגש לי כמו אור, הוא לא קיים מבחינתי, הוא 'אין', ופשוט אין לי מה לעשות איתו. בתוך הנפש אני עושה את החשבון שעדיף לי לחיות נורמלי עם מה שיש (למרות שזה בכלל לא מה שרציתי) במקום להתעסק כל החיים עם מה שאין (למרות שזה מה שאני הכי רוצה).

♦ כך תדע מה אתה רוצה באמת

כעת אומר לך אדמו"ר הזקן נקודה חשובה ויסודית:

אם אתה רוצה שהקב"ה יהיה ממשי לך, אל תנסה לעלות למעלה ולהעפיל למדרגות שלמעלה ממך. כי מבחינתך, מה שלמעלה הוא אוויר. אתה רואה את הצדיקים למעלה, ואתה רוצה להתרומם למציאות שלהם. אתה מנסה להתרומם, ומרגיש שאין לך במה להיאחז. למה הצדיקים דומים בעיניך? כביכול אתה רואה את הצדיקים עולים בסולם, וכשאתה מנסה להצטרף אליהם ולעלות בעקבותיהם הינך מגלה שהסולם הוא ללא שליבות. אין שום אפשרות לעלות.

הדרך שאדמו"ר הזקן מלמד אותך היא הפוכה בדיוק, **רד למטה־מטה, עד למקום הכי אותנטי שלך, איפה שאתה לא צריך להתאמץ בכלל.** ופה פתאום תגלה כמה אתה רוצה את העולם חזק, כמה העולם יקר לך, כמה אתה מפחד להפסיד אותו, כמה אתה מפחד למות, כמה אתה מפחד לא להיות רעב, כמה אתה מפחד מייסורים, כמה אתה שקוע בתוך הפחדים הללו, כמה הם תופסים אותך.

לאחר שנכנסת למקום הכי נמוך, וקלטת אותו היטב, **שים לב כמה כל הלהט שלך אחרי העולם נובע באמת מכך שאתה פשוט כל כך רוצה שהקב"ה יהיה עבורך הכי ממשי והכי זמין.** רק בגלל הייאוש מלתפוס את הקב"ה החלטת שאתה רוצה את העולם (בתור פיצוי על ההפסד הצורב).

ככל שתשים לב לכך בעומק, תגלה מה אתה רוצה באמת, תגלה כמה אתה רוצה את הקב"ה. וכך השליבות של הסולם ייבנו אצלך ויהפכו לממשיות.

רק כך, מתוך הצניחה למקומות הנמוכים, אתה מבין בדיוק מה אתה רוצה.

♦ שהקשר עם ה' יהיה סוחף

המשיכה שלנו לתאוות העולם הזה יכולה ללמד אותנו על הרצון האמיתי שלנו. מה כל כך מושך אותנו בתאוה? בתוך התאוה האדם יכול להכניס את כל האישיות שלו; כל כולה נסחפת ונדבקת בתוך התאוה. אך אם היו שואלים יהודי באופן תיאורטי - מה היית מעדיף שיהיה הדבר שיסחוף אותך לגמרי וכל האישיות שלך תיתפס בו? היהודי בוודאי יענה שהוא רוצה שהקשר שלו לה' יסחוף אותו הכי חזק.

זו ההתבוננות שאדמו"ר הזקן מלמד אותנו לעשות בחודש אלול: עלינו לשים לב שכל מה שמשך אותנו בתאוה הוא שחיפשנו משהו שכל האישיות שלנו תהיה דבוקה בו, ובעצם חיפשנו את ה'.

אנו שמים לב לכך שיש לנו נפש אלקית שאומרת לנו שהדבר שאנו הכי רוצים הוא לשים את כל האישיות על הקב"ה, וכן אנו שמים לב לכך שיש לנו כח עצום של תאוה. **כעת אנו באים לקב"ה ואומרים לו שהרצון האמיתי שלנו הוא שכל כח התאוה יופנה אליו. אנו באמת רוצים שאתה תהיה בשבילנו הדבר הכי סוחף, הכי מושך, ונהיה שקועים בך לגמרי. ורק בגלל שאתה לא ממשי ולא מספיק נגיש לנו אנחנו פונים למקומות שלא באמת היינו רוצים להמשך אליהם.**

♦ הכנה לראש השנה

התבוננות זו היא הכנה טובה לקראת ראש השנה: ראש השנה, בעיקרו, הוא יום של המלכת ה"ט. בראש השנה הקב"ה כביכול נעלם מאיתנו, הוא עושה את עצמו 'אין', והוא רוצה שאנחנו על ידי תקיעת השופר נצעק אליו חזק שאנחנו רוצים אותו'.

זהו ה'דין' של ראש השנה: ככל שיותר נצעק חזק לה' כאשר הוא מסתלק, כך הוא יהיה יותר נוכח לנו בחיים, ובכך אנו נחתם לחיים טובים. וככל שהשתדלנו יותר בעבודה של חודש אלול, והעמקנו לראות כיצד אנחנו בעצם מחפשים את ה', כך כאשר הקב"ה יסתלק מאיתנו בראש השנה נדע לצעוק אליו יותר חזק שיחזור אלינו.



ט. כפי שניתן לראות שהנושא של המלכת ה' חורז את כל סדר התפילה של ראש השנה, הרבה יותר מאשר הנושא של יום הדין (שגם המעט שכן נמצא, הוא יותר בפיוטים מאשר בתפילה עצמה).

י. ראה לקוטי תורה נו, ד; נט, א. וכפי שנאריך בעז"ה בחוברת הבאה.

הארת הפנים במדות הרחמים

עד כאן הסברנו כיצד הדרך להיפגש עם הקב"ה היא דווקא דרך המקומות הנמוכים שלנו. ובכל זאת, כאשר יהודי שומע שיום הדין קרב ובא, קשה לו להיכנס למקומות הנמוכים של עצמו ולגלות את כל החלקים הלא טובים שלו. התגובה הפשוטה של היהודי היא לנקות כל הלכלוכים ולהיראות כמו מלאך.

לכן מלמד אותנו אדמו"ר הזקן שזו לא רק העבודה מצידנו, אלא גם מצד הקב"ה: המלך מחוץ לארמון, הוא בשדה, בתוך המקומות הנמוכים שלך. הוא ירד למטה אליך, להימצא לך שם.

הארת הפנים של הקב"ה אלינו בחודש אלול נותנת לנו את האפשרות 'להעז' להציף את המקומות הנמוכים שלנו. הדבר דומה לסיטואציה בה מורה או הורה נצרך לדבר עם ילד על דברים לא טובים שהוא עשה, והוא מדחיק אותם. כדי להצליח לדבר עם הילד, חייבת להתלוות לשיחה המון הארת פנים, ולשם כך נצרכת רגישות מיוחדת וקירוב גדול.

בכך אדה"ז מסביר את דברי האר"י הקדוש שאומר שבחודש אלול מאירות י"ג מידות הרחמים בימות החול (כפי שיתבאר באריכות במאמר הבא). מידות הרחמים הם אלו שמגלות לנו שהקב"ה יכול לסבול אותנו גם כאשר אנו חוטאים.

לכל אחד יש מקומות שהוא מדחיק, שהוא לא מוכן לפתוח, וממילא הוא לא מתכוון להשתנות שם, הוא חי כלפיהם בהכחשה ולא מסוגל להודות בהם, כך החלקים הלא טובים שבו מתקבעים בו ונוצרת אצלו תחושה חזקה שיש אצלו באישיות מקומות אפלים וחשוכים שבהם הוא לא יכול ולא רוצה להיות קשור לה'. אך כעת בחודש אלול הקב"ה רוצה שאפתח בפניו את סגור ליבי. ומה עושים כאשר רוצים שמישהו יפתח בפניו את סגור ליבו? אם לדוגמא הייתי רוצה שהבן שלי, או תלמיד שלי, או סתם איזה חבר יפתח בפניי את ליבו הסגור, הייתי מנסה להאיר לו בפנים שוחקות ומאירות, ובכך לעזור לו לפתוח את הדברים הכי קשים שיש לו בתוך הלב. כך בחודש אלול הקב"ה מגיע אלינו עם פנים מאירות ושוחקות, מסתכל עלינו דרך י"ג מידות הרחמים, ונותן לנו את כל התחושה הבטוחה שאנחנו צריכים כדי שנפתח עכשיו את הכל.

אע"פ שבאלול מאירות יג מדות הרחמים של ה', וה' הוא זה שפונה אלינו ומאיר לנו, בכל זאת אומר אדה"ז שימי אלול הם זמן של 'אני לדודי"', זמן של התעוררות שלנו, כלומר ימים שבהם אנחנו צריכים לעבוד כדי להתקרב לה'. העבודה שלנו באלול היא להתעצם עם המקום הזה של י"ג מדות הרחמים³, כפי שנראה במאמרים הבאים.



^{יא.} גם עניין זה מובא בכתבי האר"י (פע"ח שער ר"ה פ"א) ומקורו כבר בראשונים (ראה באבודרהם סדר ר"ה ופירושה פ"א).

^{יב.} היה ניתן לחשוב ש"ג מדות הרחמים הם מגיעות לאחר החטא - בהתחלה ה' נתן לנו את התורה וציווה אותנו במצוות, ובזה התמצה הקשר איתו. ולאחר מכן ה' ראה שחטאנו אז הוא ריחם עלינו וסלח לנו ושוב חזר להיות איתנו בקשר. אך בספרי הקבלה מבואר, כפי שנראה באריכות במאמרים הבאים, ש"ג מדות הרחמים נמצאות בסדר ההשתלשלות הרבה הרבה לפני כל החטאים, אלא שהם נמצאות באופן כזה שהם לא יכולות להתגלות למטה אלא רק על ידי ההתעצמות של התחתונים. על מנת שהם יתגלו היה צריך שמשנה רבינו יתעקש הרבה בתפילה כמבואר בפסוקים, ובחז"ל (ר"ה יז) מבואר שכך ה' לימד את משה, שעל מנת ש"ג מדות הרחמים יתגלו צריך להזכיר אותם להתעלות למקום שלהם ולהמשיך אותם מלמעלה.

הארץ פני המלך – סוד יג מדות הרחמים

בראש חדש אלול אמר לו הקב"ה "עלה אלי הקרה" והעבירו שופר במחנה, שהרי משה עלה להר, שלא יטעו עוד אחר עבודה זרה" והקב"ה נתעלה אותו היום באותו שופר, שנאמר (תהלים מז, ו): "עלה אלקים בתרועה", ועל כן התקינו חכמים שיהיו תוקעים בשופר בראש חדש אלול בכל שנה ושנה². (פרקי דר"א מו, הובא בטור או"ח תקפ"א).

באותם ארבעים יום שמראש חודש אלול ועד ליום הכיפורים, הקב"ה הודיע למשה את יג מדות הרחמים, כמו שנאמר בפסוקים בשמות שם (לד, ה-ז):

וַיֵּרָד ה' בָּעָנָן וַיִּתְּצֵב עִמּוֹ שָׁם, וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה'. וַיַּעֲבֹר הוֹי' עַל פְּנֵי וַיִּקְרָא הוֹי' אֶל רַחוּם וַחֲנוּן אֶרֶץ אֲפִים וְרַב חֶסֶד וְאֶמֶת. נָצַר חֶסֶד לְאֵלִפִּים נָשָׂא עֹון וּפְשָׁע וַחֲטָאָה וְנִקְהָ, לֹא יִנְקָה פֶקֶד עֹון אָבוֹת עַל בָּנִים וְעַל בְּנֵי בָנִים עַל שְׁלִשִּׁים וְעַל רִבְעִים.

את יג מדות הרחמים עצמם ה' אמר למשה בסיום הארבעים יום, ביום הכיפורים (וכן מפורש בפרקי דר"א שם, ובסוף הסליחות שאומרים בחזרת הש"ץ של מוסף יוה"כ), אך נראה שכבר מתחילת הארבעים יום ה' אמר לו שבהמשך הוא יגיד לו את יג מדות הרחמים (שכן עוד לפני שה' אמר למשה לעלות אל ההר הוא אמר לו (שמות לג, יט) "אֲנִי אֶעֱבִיר כָּל-טוֹבִי עַל-פְּנֶיךָ, וְקִרְאתִי בְּשֵׁם ה', לְפָנֶיךָ; וַחֲנֹתִי אֶת אֶשְׁרִי אִתְּךָ, וְרַחֲמֹתִי אֶת אֶשְׁרִי אֶרְחֵם"). ואכן מבואר בכתבי האר"י (יחוד יז בשער רוח הקדש ועוד, וראה גם במשנת חסידים בתחילת מסכת אלול) שבחודש אלול מאירים י"ג מדות הרחמים, ובפרט השורשים של יג מדות הרחמים (שהם קשורים למה שה' אמר למשה שבהמשך הוא יגיד לו את י"ג מדות הרחמים). במאמרים הבאים נלמד על המשמעות הפנימית שלהם עפ"י דברי האר"י הקדוש.

הוֹי' הוֹי' – הרקע של י"ג המדות

דבר ראשון צריך לשים לב להקדמה של יג מדות הרחמים, כידוע ישנן כמה שיטות בראשונים כיצד לספור את יג מדות הרחמים (ראה במפרשים על הפסוקים שם, וכן בראשונים על הגמרא בר"ה יז), אך האר"י (עפ"י דברי הזוהר באידרא רבא) אומר שהן מתחילות במילה "אל", ואילו שני שמות הוֹי' המופיעים לפני כן, אינן נחשבים למדות הרחמים, אלא הן בעצם מהוות הקדמה.

לגבי שני שמות הוֹי' אלו הגמרא במסכת ראש השנה (יז:) דורשת כך:

- א. בי"ז בתמוז נשתברו הלוחות (תענית כח, ב), ובי"ח שרף את העגל ודן את החוטאים, ובי"ט עלה, שנאמר (שמות לב, ל) "וַיְהִי מִמּוֹחֶת וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם אַתֶּם חֲטָאתֶם חֲטָאָה גְדֹלָה, וְעַתָּה אֵעָלֶה אֶל ה' אוֹלִי אֲכַפְּרָה בְּעֵד חֲטָאתְכֶם", ועשה שם ארבעים יום ובקש רחמים, שנאמר (דברים ט, יח) "וַאֲתַנְפֹּל לִפְנֵי ה' קְרֹאשָׁנָה אֲרַבְעִים יוֹם וָאֲרַבְעִים לַיְלָה, לֶחֶם לֹא אֲכַלְתִּי וַיִּמָּס לֹא שְׁתִּיתִי, עַל כָּל חֲטָאתְכֶם אֲשֶׁר חֲטָאתֶם לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי ה' לְהַכְעִיסוֹ". ובראש חודש אלול נאמר לו (שמות לד, ב) "וְהָיָה נֶכּוֹן לְבָבְךָ, וְעֵלִיתָ בְּבִקְרֹא אֶל ה' סִינִי וְנִצַּבְתָּ לִּי שָׁם עַל רֹאשׁ הָהָר" לקבל לוחות האחרונות, ועשה שם מ' יום, שנאמר בהם (דברים י, י) "וְאֲנִי עֲמַדְתִּי בְּהָר, כְּיָמִים קְרָאשָׁנִים אֲרַבְעִים יוֹם וָאֲרַבְעִים לַיְלָה, וַיִּשְׁמַע ה' אֵלַי גַּם בְּפֶעַם הַהוּא לֹא אָבָה ה' הִשְׁחִיתֶךָ, מֵהָרָאשׁוֹנִים בְּרָצוֹן אֶף הָאֲחֵרוֹנִים בְּרָצוֹן.... בִּי בַתְּשֵׁרִי נִתְרַצָּה הַקֵּב"ה לְיִשְׂרָאֵל בְּשִׂמְחָה וּבְלֵב שָׁלֵם, ואמר לו למשה "סלחתי כדבריך", ומסר לו לוחות האחרונות (רש"י שמות לג, יא).
- ב. כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה שנאמר (עמוס ג'ד) אם יתקע שופר בעיר וגו' וכדי לערבב השטן וכן נוהגין באשכנז... ויש מי שמרביץ לומר סליחות ותחנונים מר"ח אלול ואילך (סור שם).

ג. יש מקורות שמשמע מהם שזה היה ביום הכיפורים (פרקי דר"א מו, סליחות למוסף יוה"כ בסופם), אך לא מפורש בפסוקים, ואפשר שרק הסיום היה ביום הכיפורים.

יש מפרשים שהבינו שגם שני שמות אלו הם חלק ממדות הרחמים, משום שכפי שרואים בגמרא הם באים לומר שהקב"ה לא מתחשב בחטאים שלנו, אך האר"י למד ששמות אלו הם הקדמה ליג מדות, ואילו היג מדות עצמן מתחילות מ"אל"י, נראה שהאר"י סבר שאדרבה, אחרי שהאדם כבר חזר בתשובה אז כבר הכל בסדר, ה' מקבל אותו והוא כבר לא צריך את מידות הרחמים, וכל שכן לפני שהאדם בכלל חטא שאין שום צורך במדות הרחמים. כל מדות הרחמים הם נצרכות באמצע בין החטא לבין החזרה בתשובה.

♦ הפאות לעומת הזקן

בספר הזוהר (באידרא רבא) יג מדות הרחמים מתוארות כשערות היוצאות מה"דיקנא". האדם נברא ב"צלם אלוקים" והתורה ממשילה את ה' כבעל גוף ואברים". כך שהגולגולת (חלק הראש שמעל העיניים והאזניים, החלק ה'סתום' שאינו מתקשר עם המציאות החיצונית) היא המקום בו ה' נבדל לגמרי מהעולם והעולם בלוע וכנוס בתוכו, ואילו הפנים (חלק הראש שמתחיל מהעיניים והאזניים ולמטה) הם המקום בו ה' 'פונה' למציאות ומתייחס אליה.

האר"י מסביר שבעוד שי"ג מדות הרחמים שייכות לזקן, שני שמות הוי' המופיעות לפניהם שייכות לפאות. השערות היוצאות מהזקן הן שייכות לחלק של הפנים, שמתייחס למציאות התחתונה, ואילו הפאות שמעל הזקן הם נחשבות "שאריות" (פאה, לשון קצה ושארית) מהשערות המתייחסות לגולגולת'.

הפאות א"כ מבטאות את המקום הטהור בו המציאות לא משנה ולא מפריעה'. הפאה הימנית מבטאת את מה שיש לאדם במודעות את המצב שהיה לפני החטא, מכוחה מתגלה" שגם אם האדם נופל וחוטא זה חיצוני אליו ולא משנה את עצמיותו, מכח המקום הזה האדם יכול לעשות תשובה גם אחרי שחטא וזה מה שמבטאת הפאה השמאלית". א"כ מה שמדובר על "קודם שיחטא האדם" ועל "לאחר שיחטא האדם", זה לא רק נקודות שונות בזמן, אלא זה בעיקר דרגות שונות בגילוי האלוקות. הפאות הם הרובד בו ה' נהנה מהאדם גם אם יחטא בעתיד ונהנה ממנו גם אם חטא בעבר, כמש"כ (איוב לה, ו) "אם חָטָאתָ מֵה תִּפְעַל בּוֹ, וְרַבּוֹ פִּשְׁעֶיךָ מֵה תַעֲשֶׂה לוֹ". אך האדם יכול להרגיש את זה רק או לפני שחטא או אחר שעשה תשובה, אבל כל עוד הוא נמצא בחטא, אם הוא ירגיש את זה הוא לא ירגיש את ההנאה של ה' אלא את הנתק מה'. י"ג מדות הרחמים באו למקום בו האדם נמצא בשעת החטא, לכן האר"י ממקם אותם בין הפאה הימנית ששייכת לפני החטא, לבין הפאה השמאלית השייכת לאחר החטא.

מדות הרחמים בנויות על גבי זה שהקב"ה רוצה את המציאות, הוא רוצה שאנחנו ניאחז חזק בתוך המציאות, ובנוסף הוא גם רוצה שכל הזמן נחזור בתשובה ולא נשקע כ"כ במציאות באופן שנשכח אותו. והדרך שהוא נתן לנו לשוב זה על ידי הפאות שהם השאריות שיש מהקשר הראשוני עם הקב"ה שנשאר לתמיד גם אחרי החטא.

ד. וכך משמע בגמרא במסכת ר"ה (יז): שאת המימרא על הי"ג מדות ("אמר רב יהודה ברית כותה ל"ג מדות שאין חוזרת ריקם") היא אומרת על המילים "אל רחום וחנון". ואילו את שני שמות הוי' המופיעים קודם לכן הגמרא הביאה לפני כן עבור דרשה אחרת (שבמשך יתבאר כיצד האר"י למד דרשה זו). [הערת המערכת: וכן מצאנו בטורי אבן על הגמרא שם, שכתב ראה זו. והחיד"א בפתח עיניים שם שיבחר ראה זו].

ה. וראה בדברי המהר"ח"ו (בתחילת שער ההקדמות):

ואמנם דבר גלוי הוא כי אין למעלה גוף ולא כח בגוף חלילה, וכל הדמיונות והציורים אלו לא מפני שהם כך חס ושולם, אמנם לשכך את האזן לכשיוכל האדם להבין הדברים העליונים הרוחניים בלתי נתפסים ונרשמים בשכל האנושי - לכן נתן רשות לדבר בבחינת ציורים ודמיונים כאשר הוא פשוט בכל ספרי הזוהר וגם בפסוקי התורה עצמה כלם כאחד עונים ואומרים בדבר הזה כמו שאמר הכתוב "עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ", "עיני ה' אל צדיקים", "וישמע ה'", "וירח ה'", "וידבר ה'" וכאלה רבות. וגדולה מכולם מה שאמר הכתוב "ויברא אלקים את האדם בצלמו, בצלם אלקים ברא אותו זכר ונקבה" וכו' (נראה בגליון 89 מה שביארו באריכות מדוע במיוחד באידרא מתארים את ה' בתאורים כה גשמיים של אברי הגוף לפרטי פרטים).

ו. בלשון האר"י, שער הראש מתחלק ל" ספירות מלמעלה למטה, והפאות הם המלכות. לאחר מכן אומר שגם הזקן מתחלק ל" ספירות, אך מלמטה למעלה. במ"א הארכנו כשמשכתלים מלמעלה למטה אזי המציאות התחתונה היא לא כ"כ ממשית, וכשמשכתלים מלמטה אז כל הלמעלה מגיע רק בהקשר של המטה (ראה באריכות בחוברת על 'פתח אליהו', העתידה לראות אור בקרוב בע"ה).

ז. השערות של הראש זה המקום בו הקב"ה נהנה מהכל, הכל הוא חלק ממנו. האר"י אומר שאם נגדל את השיער ונהיה פרועי ראש, דהיינו אם נגיד שלא משנה מה נעשה תמיד הקב"ה נהנה והכל זה הוא - יהיה מכך הרבה ניקה לחיצוניים. זה נכון שהקב"ה נהנה מכל דבר, אבל כדאי להציב לזה גבולות ולחתוך את זה, שזה לא ישיפע עליך לרעה ויקח אותך למקומות לא טובים. מצד שני אנחנו לא רוצים לחתוך את זה לגמרי, אנחנו כן רוצים שישאר מזה קצת (ובלשון האר"י: צריך שתהיה ניקה לחיצונים "כדי קיום העולם") - לכן אסור להוריד את שתי הפאות, גם לחיצונים יש איזה מקום בקיום העולם. רואים בחוש שכשאדם מגדל פאות הוא מרגיש יש בזה סמל של תענוג בעבודת ה'. כשיש לי תענוג בעבודת ה' זה יכול להיות טוב, ויכול להיות קצת עם חיצוניות, לכן צריך לעשות את זה בהירות ולהשאיר רק את מה שמקרב לה' ולא את מה שמוביל לריחוק ממנו (עפ"י שרית מעמקים מגליון 78).

ח. כע"ז הסביר המהר"ל (בחידישו אגדות ל"ה שם) את הטעם מדוע צריך לומר "אני הוא קודם שיחטא האדם", וכ"כ באור החיים (שמות לד, ו) בהסברו השני (ובכך יישב את קושיית הרא"ש על הגמרא שם), ובכך גם מיושב מדוע שני השמות צמודים, ולא אחד לפני היג מדות ("קודם שיחטא האדם") ואחד אחרי היג מדות ("לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה").

ט. כשה' אומר פעמיים "הוי'", זה כמו מה שכתוב (בישעיה מד, ו) "אֲנִי רִאשׁוֹן וְאֲנִי אַחֲרֹן", לפני החטא זה כמו לפני שהנשמה ירדה לגוף, כשהיתה טהורה, ואחרי החטא זה כמו מה שאומרים (בברכת "אלקי נשמה") "ואתה עתיד ליטלה ממני".

י. בנוגע לחזרה בתשובה על עצם השקיעה בחטאים - ראה באריכות במאמרים על תשובה עילאה בחוברת זו.

ובין לבין, בין המצב שלנו לפני הירידה החזקה לתוך המציאות לבין המצב שלנו אחרי שאנחנו חוזרים לגמרי לקשר עם הקב"ה, באמצע יש לנו את המציאות האנושית פה, שהיא מציאות גשמית שמצד עצם מציאותה יש בה אפשרות חזקה לחטא. למציאות זו מתייחסים "ג' מידות הרחמים.

ניתן לנסח זאת כך: השורש לכל החטאים נעוץ דווקא בעובדה שה' מרחם עלינו. כל היכולת והעזות שלנו לחטא קיימים משום שהקב"ה מאפשר זאת; מידת הרחמים היא שנותנת את האפשרות לנפילה ולחטא. אך מאידך, אותה אפשרות עצמה שמאפשרת את החטא, היא גם הפתח לתיקונו^א.

♦ שני סוגי פאות

האר"י מפרט יותר ואומר שיש הבדל בין הפאה של פרצוף "אריך-אנפין" לבין הפאה של פרצוף "זעיר-אנפין". כידוע שישנם כמה סוגי התייחסויות של ה' אלינו ושלנו אל ה', מה שבא לידי ביטוי בכתבי האר"י בכך שה' מתואר בכמה פרצופים שונים.

כדי להסביר את ההבדל בין פרצוף "אריך-אנפין" לבין פרצוף "זעיר-אנפין" אצל ה', ניתן משל מאיך שזה נראה אצלנו: האדם מסתכל על עצמו במקביל בשתי הסתכלויות שונות, ששניהם נכונות - יש מה שהאדם מסתכל על עצמו כפי שהוא חי במציאות ברגע זה, ויש מה שהוא מסתכל על עצמו באופן כללי בלי קשר דווקא לאיך שהוא עכשיו. פרצוף "אריך-אנפין" פירושו הפנים הארוכות, זה כמו הפרצוף של האישיות באופן כללי, מכלול הכשרונות והיכולות של האדם, מדובר במבט כולל על האדם מאז שנולד עד סוף הימים. ופרצוף "זעיר-אנפין" פירושו הפנים הקטנות, שזה הפרצוף של האדם כפי שהוא בפועל ברגע ההווה.

החלק העליון של הראש של האדם הוא כאמור החלק של האישיות שלו כפי שהיא לעצמה, הפאות של הראש הן מה שהאישיות של האדם בסופו של דבר באה לידי ביטוי, הן משהו שאפשר לאחוז בו ולדבר עליו. הפאות של פרצוף "אריך-אנפין" הן מה שהאישיות הכללית המופשטת עשתה שיהיה לה ביטויים במציאות, ואילו הפאות של פרצוף "זעיר-אנפין" הן מה שהאדם מתבטא באופן שהוא כבר שקוע ונתון בביטוי שלו בצורה חזקה^ב עד שהוא עושה עיקר מהביטוי ולא מהאישיות אותה הוא מבטא^ג.

♦ שני המאורות הגדולים

האר"י ממשיך ואומר שהפאות האלו של פרצוף "אריך-אנפין" הם "סוד שני המאורות הגדולים". האר"י כאן מתכוון לדברי חז"ל בגמרא בחולין (ס:):

רבי שמעון בן פזי רמי כתיב (בראשית א, טז) ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים וכתב את המאור הגדול ואת המאור הקטן אמרה ירח לפני הקב"ה רבש"ע אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד אמר לה לך ומעטי את עצמך. אמרה לפני רבש"ע הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמעט את עצמי?^ד

כשהלבנה טענה שאי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד, היא לא התכוונה לומר דווקא שרק היא תהיה (שהרי אין הגיון שאם יהיה אחד זה יהיה דווקא היא) א"כ מדוע הפריע לה שהקב"ה אמר לה למעט את עצמה? מה היא רצתה שיקרה על ידי הטענה שלה?

יא. מעין מה שהוסבר בהערות במאמרים על התשובה: כאשר הילד יגדל ויהיה נער ובוגר, עליו לשים לב שמעבר לכך שההורים שלו נתנו לו את החיים שלו, הם גם נתנו לו מתנה שאולי גדולה אפילו יותר: הם רצו בבחירה החופשית שלו. הם לא רצו ילד שיישאר חלק מהם ולא יגדל ולא יהיה עצמאי, אלא הם רצו להוליד ילד שיהיה אישיות עצמאית, וזה מה שנותן להם שמחה. כאשר הילד שם לב לזה - הוא מבין שגם הבחירה החופשית שלו וגם האישיות העצמאית שלו הם חלק מהמתנה שההורים שלו נתנו לו. על ידי ההבנה הזו הילד תופס שני קצוות יחד: הוא גם נעשה אישיות עצמאית בעלת יכולת בחירה והחלטה, ויחד עם זה הוא גם נשאר חלק מההורים שלו, והאישיות העצמאית שלו לא גורמת לו להיות נפרד ובודד. השמחה של ההורים בבחירה החופשית של הילד מעצימה אותה, ונותנת לילד להרגיש שדווקא על ידי הבחירות העצמאיות שלו הוא קשור להורים שלו.

יב. האר"י אומר שהפאות של פרצוף "אריך-אנפין" הן רמוזות בחילוף של שם הוי', כי שם הוי' כלל את כל הזמנים "היה הווה ויהיה" כאחד (שרע אורח ה'). מכיוון שהוא מהווה את הכל (רמב"ן שמות ו. ב. וכ"כ בפרי עץ חיים שער ראש חודש ט"ק) הוא בעצם נבדל מהכל ולא שקוע בתוך המציאות המתהווה. ואילו הפאות של פרצוף "זעיר-אנפין" הן רמוזות בשם אלוקים, שהוא שייך לדין מוגדר ומקובע כמו המציאות הממשית ברגע ההווה (לכן בתיאור הבריאה בתורה מוזכר רק שם זה ולא שם הוי') הוא החלק שמייחס ממשות למציאות שהתהוותה ושקוע בה לגמרי ונמצא בתוכה (הורחב על כך לאחרונה בגליון 93 במדור 'מעמיקים בחסידות').

יג. ניתן להביא לכך דוגמה מהספד של מת: אם רק יגידו שיש לו נשמה טהורה באופן כללי בלי שזה בא לידי ביטוי - זה לא נקרא להספיד, אם לא התבטא פה שום דבר אין על מה לדבר כאן. כשמספידים את הנפטר תופסים את המקומות בהם הנשמה הטהורה שלו באה לידי ביטוי, וכלשון השו"ע (ו"ד שד"ם א) "מוזכרין מדות טובות שבו, ומוסיפין בהם קצת, רק שלא יפליג", הטעם שאפשר להוסיף וזה לא נקרא לשקר הוא "דבר מסתבר הוא שכל מי שעושה מצווה באיזה שיעור, בודאי אם היה בא לידו דבר הצורך קצת יותר, ודאי לא היה מניח מלעשות, גם אותו השיעור כי לא היה משחית בעבור דבר מועט, ועל כן נחשב לו כאילו עשאו אז אין כאן עדת שקר עליו" (לשון הס"ז שם). אע"פ שאם אני מסתכל על האדם בהסתכלות של פרצוף "זעיר-אנפין" אני רואה שדווקא היה לו בחיים הרבה התמודדויות, הרבה נפילות והרבה דברים לא טובים, מכל מקום כשאני מסתכל על כללות החיים שלו באופן כללי, כשאני רוצה להבין מה הן אדם הזה, הן אדם עצמו הוא רק טוב שבא לידי ביטוי בדברים הטובים שהוא עשה בחיים, זה מי שהוא באמת, זה באמת הוא (הדבר בולט במיוחד כאשר מספידים חייל שנהרג במסירות נפש, שכאשר רואים את האדם מצד המסירות נפש שלו כבר לא מרגישים שמשקרים אם מדגישים חזק את החלקים הטובים שהתגלו מהאישיות שלו).

הלבנה התכוונה לטעון כך: אמנם אתה אומר שאנחנו "שני המאורות הגדולים", אבל זה לא אמיתי, שהרי בסופו של דבר השמש היא המשפיעה ואני המקבלת, אז גם אם אני כאילו באותו גודל זה לא באמת שאני עצמאית".

על כך ה' אמר לה "לכי ומעטי את עצמך". אם את רוצה לגמרי לשקף אותי, שהגודל שלך יהיה לגמרי לפי איך שאני מאיר בך, וכל המעשים שלך יהיו אלווקיים אז באמת אין מקום להתייחס לבחירה שלה. אך אם את רוצה להרגיש שהמעשים הם שלך, שהמעשים שלך הם אנושיים, אז ממילא הם יהיו קטנים ואת תהיי קטנה, לא לפי איך שאני מאיר בך מצידך, אלא לפי איך שאת מצד עצמך.

עניין זה הוא השורש לכל החטאים (כמבואר באריכות בקבלה על עניין מיעוט הירח), הדבר דומה לאדם שאומר "אם אני אהיה דבוק בה' לגמרי, אז כבר זה לא יהיה אני, אי אפשר לקרוא לזה שאני עשיתי את הדברים מהבחירה שלי, אלא זה יהיה כאילו אני מוכרת. לכן אם אני רוצה שבאמת זה יהיה ממני, ושאיני אחליט את מה שאני רוצה, אז ממילא כדי שתהיה באמת בחירה מוכרח להיווצר מצב שאין הכרח אלא יהיה אפשרות לחטוא (וכמו שהסברנו באריכות במ"א לגבי פיתוי הנחש).

הפאות של פרצוף "זעיר-אנפין" הם "המאור הגדול" ו"המאור הקטן", שם מה שה' עושה הוא אלוקי ומה שאנחנו עושים הוא אנושי, שם אנחנו רוצים להיות כאלה שמבטאים את עצמינו, יש לנו בחירה ואנו עושים מה שאנו רוצים, במקום הזה יש אפשרות שנעשה עיקר מעצמינו וח"ו לא נרצה להיות קשורים לה'.

ואילו הפאות של פרצוף "אריך-אנפין" הם "סוד שני המאורות הגדולים", אך הרקע לי"ג מדות הרחמים אלו הפאות של פרצוף "אריך אנפין", שהם "סוד שני המאורות הגדולים". "שני המאורות הגדולים" זה המצב שלפני מיעוט הירח. שם הכל אלוקי, שם הכל זה מעשי ה', כל מה שקורה זה רצון ה' ואין שום מקום לחטאים, שם הכל בסדר, גם המציאות הכי גרועה - זה נקרא "הוי' הוי'".



יד. [הערת המערכת: ראה ב"מ יב: "גדול וסמוך על שלחן אביו - זהו קטן. קטן ואינו סמוך על שלחן אביו - זהו גדול", וראה בספר 'הר צבי' על התורה, בתחילתו. בשם הגר"א שחיבר בין גמרא זו לפירוש "המאורות הגדולים"]

יג חיוורתי - שרש מדות הרחמים

עד כאן דיברנו על שני שמות הוי' המהוות רקע לגילוי של יג' מדות הרחמים, שהאר"י אומר שאלו הן הפאות של פרצוף "אריך אנפין" שנמצאים בגולגולת, במקום הנבדל והמרומם מהמציאות התחתונה. האר"י מבאר שגם לי"ג מדות הרחמים עצמם יש כבר שורש בגולגולת, השורש של י"ג מדות הרחמים בגולגולת הוא נקרא "י"ג חיוורתי דבגלגלתא"^{טו}, דהיינו י"ג השבילים הלבנים שיש בין השערות שעל הגולגולת, שם בשורש הם כבר לגמרי למעלה מהמציאות.

השערות הן לא ממש חלק מהגוף (אם חותכים אותם זה לא כואב לאדם), אלא זה חלק שיוצא מהגוף (הן כן יונקות מהגוף, לכן הן גדלות) אל המציאות החיצונית, כמו מה שהאדם מבטא את עצמו כלפי חוץ^{טז} (שהביטוי הוא חיצוני, עד שלפעמים אפשר להוציא את הדיבור של האדם מהקשרו, כי אחרי שהתבטא, הביטוי כבר לא חלק ממנו), אך הי"ג חיוורתי הם אפילו לא השערות אלא הם הגוף בעצמו, אמנם מדובר על חלק מהגוף שניכר על ידי השערות, השערות כאן הם לא עיקר העניין, אלא הם רק נועדו שיהיה איזה משהו טפל לאחוז בו^{טז}.

לעומת זאת כשזה יורד יותר למטה ומגיע לזקן, שם השערות-הביטויים הם הרבה יותר תופסים מקום משמעותי, שם לא רוצים להיות 'אוריריים', שם הקב"ה באמת רוצה שיהיה במציאות ביטוי חזק. אם מדובר על השערות של ז"א הכוונה שה' רוצה ממנו בצורה חזקה ומאוד אכפת לו מהעניין באופן שאם יקרה הפוך ממה שהוא רצה זה ממש מתנגד לרצון שלו (וכפי שיתבאר במאמר הבא לגבי מדות "לא ינקה" ו"פוקד עוון אבות"). ואם מדובר על השערות של אריך הכוונה היא שלא כ"כ אכפת לו העניין מצד עצמו, אך הוא רוצה שיהיה עניין שאכפת לו ממנו, כך שבסופו של דבר לא כ"כ חשוב לו מה נעשה בפועל העיקר שאפשר יהיה להמשיך לרצות ממנו וכך להתחבר אלינו.

כשאני רוצה שיהיה ביטוי חזק במציאות - אני הולך על זה מאוד מאוד חזק. כשאני הולך על זה מאוד מאוד חזק, זה כבר באמת הרבה פעמים יכול להיות לא כזה פשוט, יכול להיות שיצא מזה דברים לא טובים. כלומר כל החטאים שלנו נובעים מכך שאנחנו הולכים על העולם הזה יותר מדי חזק, אם לא היינו הולכים על העולם הזה יותר מדי חזק, לא היינו חוטאים. אך בכל אופן כך הקב"ה רצה, שתהיה מציאות כזו, שהולכים עליה ממש.

הקדמנו בתחילת המאמרים על יג המדות, שעיקר מה שמתרחש באלול זה הגילוי של המקום הזה של הי"ג חיוורתי. מצד החיוורתי הקב"ה כאילו אומר לנו "בכלל לא אכפת לי מה שאתם עושים, זה לא משנה לי ככה או ככה, אני נהנה מהמציאות כמו שהיא, אז אני לא אשמיד אתכם בגלל מה שעשיתם, כי ההתנהגות שלכם בכלל לא משנה לי". כך באלול הקב"ה אומר לנו "אין לי בעיה לוותר על כל מה שהיה השנה, אבל מה אתם רוצים לעשות עם זה? אתם רוצים להישאר בלי תורה ומצוות, בלי שארצה מכם שום דבר?".

כפי שראינו בדברי אדמו"ר הזקן בתחילת החוברת, חודש אלול הוא זמן של "אתערותא דלתתא", זהו זמן בו העבודה שלנו היא לשים לב ולהגיד כמה שאנחנו רוצים את הקשר עם ה'. אנחנו אומרים לה' "אמנם אתה יכול להכיל את כל החטאים שלנו, אבל אנחנו רוצים להגיד כמה שאנחנו לא בסדר", ככל שאנחנו אומרים כמה שאנחנו לא בסדר, אנחנו בעצם אומרים כמה שאנחנו רוצים שאע"פ שה' יכיל את החטאים שלנו הוא בכל זאת ישוב לרצות ממנו ולצוות אותנו ולתת לנו את הלוחות השניים, מבחינתנו אם ה' יפסיק לרצות ממנו זה כמו שהוא משמיד אותנו^{טז}. וכך אנו מעוררים את גילוי י"ג מדות הרחמים.

טו. באדרא רבא (קכ"ח):

האי גולגלתא, חוורא דיליה אנהיר לתליסר עיבר, גליפין בסחרוני, לארבע עיבר בסטרא חד, ולארבע עיבר בסטרא דא, בסטרא דאנפוי, ולארבע עיבר בסטרא דא, לסטרא דאחורא, וחד לעילא דגולגלתא (=אותה הגולגולת, הלבן שלה מאיר ליג' דרכים, חקוקים סביבותה, לארבע דרכים בצד אחד של הגולגולת [היינו צד ימין]. ולארבע דרכים בצד זה [היינו שמאל] - בצד פניו, ולארבע דרכים בצד זה - לצד האחור. ודרך אחת מעל הגולגולת).

וכמש"כ במבוא שערין (שער ג' ח"ב פ"ט):

כי הנה בגולגולת יש שערות וכו', ואמנם עור הגולגולת עצמו אשר בה צומחין השערות הוא חלק פנוי בלתי שער, והוא לבן, דוגמת הנייר הלבן שכותבין ורושמים עליו האותיות שחורות בדיו, ונשאר לבנונית הנייר בין כל אות ואות... וכן בגולגולת הזו השערות הם האותיות, והעור של הגולגולת היא הלבנונית של הנייר וכו'. והנה אותו הלבנונית נעשה כמין ציור דרכים ואורחים ונתיבות המפסיקין בין השערות...

טז. כמבואר בכ"מ בכתבי האר"י שהשערות הם כמו אותיות (ראה לדוגמה בדברי המבוא שערין שצוטטו לעיל). חז"ל דורשים את המילה "שער" מלשון השערה, כאשר המח רוצה כביכול לצאת לחוץ, ולהתלבש במציאות זה נמשל בשערות.

יז. יש את מה שמתחולל בנפש. ויש את הפרשנות שהאדם נותן לזה. בתוך הנפש יכול להיות הרבה עוצמות פנימיות, והשערות הם כמו אותיות שעל ידם הוא מבטא את מה שעובר עליו. במקום של הי"ג חיוורתי העיקר זה לא הפרשנות אלא העיקר זה העוצמות שיש בנפש. הכל מתרחש אצלו בנפש. הוא לא באמת רוצה משהו מחוץ לו ואם יש משהו שאכפת לו ממנו זה רק עוד איזה התרחשות בתוך הנפש אך לא באמת משנה לו המציאות עצמה.

יח. ראה לוח היום יום לח' חשוון:

מצוה לשון צוותא וחבור, והעושה מצוה מתחבר עם העצמות ב"ה, שהוא המצוה את הציווי ההוא. וזהו שכן מצוה מצוה, דזה מה שנתחבר עם עצמות אור אין סוף מצוה הציווי, זהו שכרו. ויובן במשל גשמי: איש פשוט ביותר יש לו בטול פנימי אל החכמה ומעלת חכם, בבטול דהעדר תפיסת מקום לגמרי.

ה"גלגלתא" היא זו שנותנת לנו את היכולת לפתוח את המקומות הנמוכים שלנו (כפי שדובר בתחילת החוברת). שכן מצד הגלגלתא המעשים שלנו בכלל לא מפריעים, אלא העיקר הוא שיהיה בינינו קשר טוב. ואילו ה"דיקנא" זהו המקום בו רוצים שיהיה נפקא מינא מעשית מצידנו מכך שהעיקר הוא שיהיה בינינו קשר טוב.



וכן גם בהרגש החכם הרי איש הפשוט אינו נכנס אצלו בגדר אנושי כלל - ואין זה דמבטלו ודוחה אותו, ח"ו, דזהו מדה רעה - ונחשב בעיניו שאין לו קשר של יחס עמו כלל. והיה כאשר החכם יצווה לאיש הפשוט לעשות איזה דבר בשבילו, הנה בציווי זה נולד מציאותו של האיש הפשוט, הן לעצמו שמרגיש מציאותו אשר הוא יכול לקיים מצות החכם ולו ציווה החכם לעשות דבר, והן בעיני החכם נחשב למציאות אשר אליו ידבר ויצווה, ולבד זאת הרי ציווי זה מאחד החכם הרם ונעלה עם האיש הפשוט ביותר. והנמשל מובן.

בין יג המדות לבין ט' המדות

כשם שלגבי הפאות ראינו שיש הבדל בין פרצוף "אריך אנפין" לבין פרצוף "זעיר אנפין", כך הוא לגבי הזקן: מבואר בזוהר (באידרא רבא) שבעוד שבזקן של פרצוף "אריך אנפין" ישנם יג מדות הרחמים, בזקן של פרצוף "זעיר אנפין" ישנן ט' מדות הרחמים. יג מדות הרחמים הן אלו שה' אמר למשה רבינו אחרי חטא העגל בזמן מתן לוחות שניים (כפי שהקדמנו), ואילו ט' מדות הרחמים הן מה שמשה התפלל על עם ישראל לאחר חטא המרגלים ואמר (במדבר לד, יז-יח) "עֲתָה יִגְדַּל נָא כַחַ ה' כְּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לְאֹמֶר: הוֹי, אֶרֶץ אֲפִים, וְרַב חֶסֶד, נִשְׂא עֹון, וְפָשַׁע, וְיִנְקָה, לֹא יִנְקָה, פִּקֵּד עֹון אָבוֹת עַל בְּנִים עַל שְׁלֹשִׁים וְעַל רִבְעִים". במסגרת זו לא נכנס לדון בכל השינויים שבין הזקן של אריך לזקן של ז"א, רק נאמר בכלליות עפ"י החילוק שאמרנו קודם לגבי הפאות:

כפי שאמרנו פרצוף "אריך-אנפין" עדיין לא כ"כ מתייחס למצב של האדם במציאות התחתונה, לכן הרבה מהמדות שם הם תוארים של ה' מלמעלה ("אֵל רַחוּם וְחַנוּן... נִצֵּר חֶסֶד לְאֶלְפִים"). לעומת זאת פרצוף ז"א הוא ממש נתון במציאות התחתונה, הוא מתייחס למציאות בפועל, לכן המידות שלו הרבה יותר מתייחסות למעשים של האדם. מכיוון שז"א מתייחס חזק למציאות הוא לא יכול להתעלם מהחטאים^ט, אם הוא לא יעניש על החטאים זאת אומרת שלא אכפת לו - לכן גם מדובר שם גם על עונשים ("לֹא יִנְקָה, פִּקֵּד עֹון אָבוֹת עַל בְּנִים עַל שְׁלֹשִׁים וְעַל רִבְעִים"), מבחינת ז"א מה שהוא מעניש זה חלק מהרחמנות שלו.

היחס בין ז"א למציאות הוא דומה ליחס של אבא, שנאמר עליו (משלי יג, כד) "חֹשֶׁן שֶׁבֶטוֹ שׁוֹנֵא בְנוֹ, וְאַהֲבֹ שְׁחָרוֹ מוֹסֵר", אם הבן שלך זקוק שינערו אותו ואתה לא מנער אותו אתה לא מרחם אלא אתה אכזרי (לחסוך משהו ממישהו משמעותו למנוע ממנו מה שהוא זקוק לו). לעומת זאת אצל אריך אנפין זה לא כך. היחס של אריך אנפין הוא דומה ליחס של הסבא והסבתא, לעומת אבא ואמא שמקפידים יותר ועסוקים בשמירה על כללי התנהגות, הרבה פעמים סבא וסבתא מהווים דמות חביבה שמחלקת ממתקים. מעבר לכך שההורים צריכים להתמודד עם הילדים בצורה יומיומית והסבא והסבתא לא, יש לכך סיבה נוספת: הסבא והסבתא מסתכלים על ה'שטויות' של הנכדים מפרספקטיבה רחבה יותר. גם להם היה ילדים, וגם הילדים שלהם לא תמיד התנהגו כמו שצריך, והיום, ברוך ה', הילדים האלו הם כבר הורים בעצמם לנכדים חמודים, וכל השטויות שהם עשו בגיל הילדות כביכול נשכחו. לכן פחות מעניין את הסבא והסבתא להתעסק עם שטויות, ומעניין אותם יותר לחלק סוכריות. כלומר לסבא ולסבתא יש כבר את ה'זכות' לחשוף את מה שהם עצמם לא אמרו כאשר הם היו הורים צעירים: האמת היא, שכל ילד (או נכד) הוא טוב רק בגלל עצם העובדה שהוא חי, והדבר העיקרי שיש להגיד עליו זה שהוא פשוט מתוק... (וראה על כך עוד בספר 'נשיאת הפכים' החל מעמ' 137)

אם נגיד את החילוק הזה בענייני עבודת ה': האבא דואג בעיקר על קיום המצוות של הילד, הוא מפחד על הבן שלו; ואילו הסבא מוטרד יותר שיהיה לילד קשר טוב עם ה', ולכן אפילו אם היו לילד טעויות בדרך מאוד חשוב לא לשבור את הכלים אלא להכיל אותו, וככה נבנה הקשר בצורה טובה, בעצם הוא אומר שהקשר עם ה' יותר חשוב מהמצוות.

האר"י מתאר שז"א מסתכל על אריך ומקבל ממנו השפעה למדות הרחמים שלו. אם נחזור למשל של הילד והאבא, אם הילד מסתכל על האבא כמו על סבא שלו, שכל מה שהוא כועס ומעניש אותי, זה הכל מתוך חמלה ואהבה, הוא רואה את הטוב שבי ואת המעלות שלי, הוא מאוד רוצה שאני אצליח ואתקדם, ויותר מזה הוא אוהב אותי והעברות שלי לא מפריעות לו לאהוב אותי, זה מה שממתיק את הדינים, זה מזכיר שבאמת אין כאן דינים אלא הכל זה רחמים.

כלומר כפי שאמרנו השורש של כל החטאים הוא מה שה' רצה שיהיה ביטוי במציאות, הוא רצה שהביטוי יהיה מאוד חשוב וקריטי כמו אצל ז"א. אצל ז"א אני עובד בצורה כזאת שאני יודע שאני עלול לטעות, אם אני ארצה לא לטעות בכלל, אז אני לא אצליח לעשות כלום. בשביל לעשות משהו אני חייב לקחת בחשבון שיתכנו טעויות, וכשהיו טעויות זה בסדר, אפשר לתקן את זה - זה התשע מידות של ז"א, שראינו שיש בהם "לא ינקה, פוקד עון וכו'", מסתדרים בסוף.

אמנם אם כל הראש שלי יהיה במקום הזה של ז"א, שאני אומר "אין מה לעשות, עושים טעויות, ובסוף מסתדרים איכשהו", אני ארגיש שהטעויות הרבה יותר גדולות מהדברים הטובים, ואז ממילא אני אפול לרע גמור, אני נהיה איש רע וקשה מיואש ומריר.

^ט. הוזהר מתאר את השערות של אריך כשערות לבנות, ואילו השערות של ז"א הן עשרות שחורות. עליהם נאמר (שה"ש ה יא) "קִצְוֹתָיו תִּלְתְּלִים שְׁחֹרוֹת קְצֹרְבִי". וכפי שדרשו חז"ל שהשערות כאן הן ההלכות (ראה לדוגמא מנחות כט:).

לכן צריך שיתגלו י"ג מידות הרחמים העליונות של אריך, ששם זה עובד אחרת, זה מתחיל מכך שהנשמה היא טהורה, והיא רוצה שיהיה ביטוי, והביטוי זה רצונות מאוד מאוד מאוד תקיפים ומשם זה מתגלגל לאיפה שאני עכשיו.

אם הט' מדות התחתונות של ז"א לא יהיו מוארות מי"ג מדות הרחמים העליונות של אריך, ובמשל שהבאנו - אם האבא לא יהיה מואר מהסבא, או אם הוא לא היה מכבד את הסבא ורוצה באיזשהו מקום להיות בעצמו כמו סבא, ממילא הוא רואה את הכל כמו אבא קשה - הוא אומר אמנם יש רחמים, אבל כמה שיש רחמים בסופו של דבר אי אפשר לרחם, אין מה לעשות, הרחמים מובילים לדברים לא טובים. אבל אם ז"א כן מואר מאריך, אם האבא כן רוצה לראות את הכל כמו סבא, הוא מבין שבאמת אפשר לסבול את הכל, ושהרחמים הם באמת יותר גדולים מאשר הדברים הלא טובים, אלא שמצד שני רוצים שיהיה גם תשומת לב, ולכן צריך להסתכל גם כמו ז"א.



כ. עניין זה קשור למבואר בגמרא (ר"ה יז):

"ויעבור ה' על פניו ויקרא" - א"ר יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה, אמר לו כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם.

ה' כאן הוא כמו מה שדיברנו על פרצוף "אריך אנפין" והוא רוצה שז"א יחקה אותו ויסתכל על מדות הרחמים מהמבט שלו. ומה שה' בעצמו מתפלל כאן זה מה שפרצוף "אריך-אנפין" פונה ל"יג חיוורת" עליהם דיברנו במאמר הקודם (כל יחוד יז, הקשור לחודש אלול, הוא סביב העניין הזה להגיע לשורש של השרש של מדות הרחמים).

מיקום י"ג מדות הרחמים בזקן

כפי שהזכרנו, ישנה מחלוקת בין הפרשנים כיצד לספור את י"ג מדות הרחמים, האר"י כמובן הולך בדרכו של הזוהר (באידרא רבא) וסופר כך: 1. א-ל, 2. רחום, 3. וחנון, 4. ארך, 5. אפיים^א, 6. ורב חסד, 7. ואמת, 8. נוצר חסד, 9. לאלפים^ב, 10. נושא עוון, 11. ופשע, 12. וחטאה, 13. ונקמה. הזוהר מאריך היכן כל אחת מיג המדות הללו ממוקמות בזקן:

המדה הראשונה היא **"אל"**, היא נמצאת בפאה הימנית ובפאה השמאלית של הזקן, **"אל"** משמעותו בעל כח שיכול לשאת הפכים^ג, במדה זו ה' אומר שהוא יכול לסבול את המציאות התחתונה על כל חטאיה (כמו **"אל דעות"** שיכול לסבול גם דעת עליון וגם דעת תחתון^ד). מיקומה של מדה זו הוא בתחילת הזקן, היא **נמצאת גם מתחת לפאה הימנית** (של **"הוי"** קודם שיחטא האדם) **וגם מתחת לפאה השמאלית** (**"הוי"** אחר שחטא האדם ועשה תשובה^ה), **משום שהיא תופסת את שני הצדדים ביחד**, היא אומרת שאפשר במקביל גם להתעלם מהחטא כאילו האדם עוד לא חטא (שהרי החטא הוא חיצוני לאדם, כמו שראינו לעיל בביאור עניין שני שמות הוי) וגם להתייחס ברצינות לחטא כאילו שזה ממש נוגע.

לאחר מכן באות המדות **"רחום וחנון ארך אפיים"**, הם השערות שסביב הפה^ו, מדות אלו **כבר לא תופסים את שני הצדדים**, הם מתייחסות לזה שהאדם בסופו של דבר חטא (**כולם סביב הפה, מקום מדת "וחטאה" כדלקמן**), אך הם אומרות שלמרות החטא ה' מתייחס אלינו, מרחם עלינו חונן אותנו ומאריך אפו לנו (אע"פ שמדות אלו מתייחסות לזה שהאדם חטא הם אינן נמצאות בצד השמאלי, משום שהם מתייחסות לחטא בצורה מאוזנת ולא בצורה קיצונית).

לאחר מכן באה מדת **"ורב חסד"**, כאן הוא **שוב חוזר להתייחס לחטא בשני הצדדים, רק בצורה מעשית יותר ורחבה יותר. מדובר כאן על המקום בו הזקן מתחיל להתרחב בשני צדדי הראש (מתחת למקום הצר של מדת "אל" עליה דיברנו קודם)**^ז, מצד אחד (בצד השמאלי) הוא אומר שחטאנו ואנחנו לא בסדר והוא מאוכזב מאיתנו, ומצד שני הוא ממשיך לתת לנו חיות בחד גדול.

ברב חסד גם מפוצל, רב חסד זה שלמרות שחוטא ממשיך לתת לו חיות, לא מפטר אותו. ואמת זה שהוא גם ממשיך לדרוש ולרצות ממנו שזה ישוב ירחמנו. הוא מצפה ממנו, כמעט הפוך מהקל, שלמרות שהוא מאוכזב הוא ממשיך לצפות. רב חסד זה שלמרות שאין טעם בכל אופן כן נותן. צד אחד זה שהוא מאוכזב צד שני זה שהוא ממשיך לצפות. צד אחד זה קשה לו, כאילו פגע בו, בכל אופן ממשיך לצפות, מתחת לאחרי החטא נפגע ומתחת ללפני החטא מצפה.

לאחר מכן מגיעה המידה האמצעית, מידת **"ואמת"**. כאן צריך לשים לב שלא מדובר באמת מנוכרת תיאורטית וקרה, שהרי מדובר כאן על מידת רחמים של ה' (והרי ה' הוא עושה את האמת לאמת, כך שהיא בוודאי לא עניין זר לו). כאשר אומרים שה' מתנהג במידת האמת הכוונה שהוא רוצה משהו בצורה עקבית וחזקה, הוא כאילו 'מכניס את עצמו' לאיזה עניין עד שהוא לא מוותר עליו בשום אופן. לעניינינו הכוונה היא מה שה' ממש רוצה אותנו ולא מוותר עלינו בשום פנים ואופן גם אם חטאנו^ח. המיקום של מידה זו בזקן הוא הלחיים^ט, המקום בו מתגלה

א. הטעם הוא לפי ש"ארך אפים" נזכר בלשון רבים; שלא אמר "ארך אף". והורה בזה על חיבור שני מדות ביחד (לשון האר"י בשער הכוונות דרושי ויעבור ג).

ב. יען שאפשר להיות נוצר חסד אבל לא לאלפים, אם כן שני מדות הם (לשון האר"י שם).

ג. וכלשון הזוהר שם (ח"ג קלב) "מהי אל? תקיף יכול". וכלשון הפסוק (יחזקאל יז. יג) "וְאֵת אֵלֵי הָאָרֶץ לָקַח" (כפי שציין המפרשים שם), וראה רש"י בראשית (לא, כט) "וְשֵׁן לְאֵל יָדִי - יֵשׁ כַּח וְחִיל בִּידִי לַעֲשׂוֹת עִמָּכֶם רַע וְכָל אֵל שֶׁהוּא לִשׁוֹן קָדֵשׁ עַל שֵׁם עֶזְרָא וְרַב אֲוִנִים הוּא" (וראה בספר 'סוד ה' ליראיו' ש"א פכ"ב הערה שס"ה, שם מוסבר מדוע הובא דווקא הפסוק הקודם).

ד. ראה תו"א בראשית ד"ה ארדה נא ואראה, ובמקומות רבים בחסידות.

ה. הנה תחת ב' פאתי הראש מתחילין לצמוח שני ראשי הזקן, מכנגד שני אונים בימין ובשמאל, והם צריין בלתי רחבים. ושני ראשים אלו נחשבים לתיקון א' והוא התיקון הראשון שבדיקנא (לשון האר"י שם).

ו. **תיקון השני** הוא שורת השערות הגדלים על השפה העליונה בהמשך אורך הפה ונקרא "רחום". **תיקון הג'**, והוא "ההוא ארחא דפסיק באמצעית" של התיקון השני, והוא מקום החלק בלתי שערות המכוון כנגד אורך החוטם ונקרא "חנון". **תיקון הד'** והוא שורה שניה התחתונה של שערות הגדלים על השפה התחתונה ונקרא "ארך". **תיקון הה'** והוא ארחא תניינא תתאה המפסקת באמצע התיקון הרביעי והוא מכוון ממש כנגד "ארחא עלאה" הנקרא תיקון השלישי ונקרא "אפים" (לשון האר"י שם).

ז. תיקון הו', והוא עומד תחת מקום תיקון הראשון [הנקרא "אל" והוא מקום הצר], ובמקום שמתחלת הזקן להתרחב יותר -- שם הוא התיקון הששי הזה. והוא מתחיל ממקום התחלת בליטת העצם של הלחי שתחת האוזן [אשר משם ולמטה מתרחב יותר הזקן ממה שלמעלה] ונמשך עד המקום אשר מכוון כנגד הפה (לשון האר"י שם).

ח. מבואר בזוהר שכנגד י"ג מידות הרחמים שבתורה ישנם י"ג מידות בספר מיכה. המידה בספר מיכה שמקבילה ל"אמת" היא מידת "וְשֵׁב יִרְחֻמֶּנִּי" (מיכה ז. טו). משמעותה של מידה זו היא שעל אף שחטאנו, ברגע שאנו חוזרים בתשובה - ה' ממשיך להיות איתנו בקשר (וכמו שרואים אחרי חטא העגל, שבמקום להתייחס ממנו ולתת את התורה למישהו אחר חלילה. ה' חזר אלינו ורוצה מאיתנו שוב שנקיים את מצוותיו).

ט. תיקון הז' והוא מקום תרין תפוחין קדישין, והם שני הפנים החלקים בלתי שער, והוא מקום שתחת שני העינים. והחוטם מפסיק בין שניהם ושתיהם הם תיקון א' בלבד (לשון האר"י שם).

האור של הפנים^ל. גם מידה זו מפוצלת לשניים, **החלק השמאלי** בא לומר שהחטאים שלנו מאוד נוגעים לו והוא מאוד נפגע מהם (הוא עקבי ברצון שלו, הוא ממשיך להיות קשור אלינו ולהפגע ולא עוזב אותנו ומשתחרר מזה), ואילו **החלק הימני** בא לומר שאע"פ שהוא מאוד נפגע הוא ממשיך לצפות מאיתנו.

מדות הרחמים מחולקות לשני פסוקים נפרדים, עד כאן ראינו את המדות המופיעות בפסוק הראשון, מדות המתארות תכונות פנימיות של ה'; מכאן ואילך נראה את המדות המופיעות בפסוק השני, מדות המתייחסות למעשים של ה' ביחס אלינו. **אם עד כאן דיברנו על חלקים בפנים עצמם, מכאן ואילך נדבר על החלקים היוצאים מהפנים כלפי מטה** (מלבד מדת "וחטאה", שנבדל במקומה).

היחס הראשון והעיקרי לנבראים היא מדת **"נוצר חסד"**, מדובר בחלק הגלוי והעיקרי של הזקן היורד כלפי מטה^ל, זה מה שה' ממש מתייחס למציאות התחתונה ומאוד מחשיב ומייקר את המעשים הטובים שהאדם עושה.

אח"כ מגיעה מדת **"לאלפים"**, אלו **שערות קטנות הנמצאים מאחורי אותם שערות גדולות**^ל. המידה הזאת באה לומר שזה לא שה' שומר את החסד רק עבורי שאני עשיתי את המעשים הטובים, אלא הוא גם שומר אותו לדורות הבאים גם אם לא עשו מעשים טובים בעצמם. זאת אומרת שהקב"ה כ"כ מחשיב את המעשים הטובים עד כדי כך שהוא מוכן לשלם על זה מחיר אפילו אם אח"כ יבואו אנשים שלא עושים טוב, **אותם "אלפים" יכולים לחסות בצל של החסד שה' נוצר**.

לאחר מכן מגיעה מדת **"נושא עוון"**, אלו **השערות הקטנות שעומדות מאחורי כל הזקן וסמוכות לגרון**^ל. הגרון הוא המקום שמחבר את הראש לגוף, זה המקום שאומר שאני לא רוצה להישאר מופשט רק בתוך הראש **אלא אני רוצה לרדת למציאות ולהיכנס לתוך הגוף**. "עונות אלו הזדונות" (יומא לו: הובא ברש"י עה"פ). כפי שראינו במאמרים הקודמים, השרש של כל העבירות זה מה שהאדם רואה את עיקר החיים שלו בתוך המציאות הגשמית, הדבר הכי יקר לו הוא התלבשות הנשמה בתוך הגוף. כאשר אדם חוטא במזיד הוא בעצם הולך בכל התוקף על הרצון שלו לבטא את עצמו, אע"פ שהוא יודע שזה לא רצון ה' הבחירה שלו יותר יקרה לו. **ה' נושא**

^ל בשונה משאר המדות (למעט "וחטאה" שנלמד עליה בהמשך) מידה זו אינה קשורה לשערות. ואכן מבואר בזוהר ובכתבי האר"י שמידה זו עומדת בפני עצמה. נשים לב לכך שבעוד ששת התיקונים הראשונים שראינו עד כאן מתארים תכונות פנימיות של ה' (וששת התיקונים האחרונים מתארים את מעשי ה' ביחס אלינו. כמבואר בפנים בפסקא הבאה) - התיקון האמצעי הוא עצם גילוי הנוכחות של ה'.

[נמחיש את הדברים על ידי משל: ששת התיקונים הראשונים הם כמו אחד שמספר על עצמו שהוא רחום וחונן וכו', אבל הכל עדיין נשאר תיאורטי כמו סיפור יבש. רק כאשר הלחיים של האדם מסמיקות אז הדבר נהיה מאומת מספיק. ששת התיקונים האחרונים עניינם שלאחר שהוא מספר על עצמו את כל המידות האלה הם גם מתפרטות למעשים מסוימים. הוא צריך לקחת חסד מסוים שעשינו ולנצור אותו. הוא צריך לקחת פשע מסוים שעשיתי ולנקות אותו וכו'. ניתן להביא לכך משל נוסף: נניח שאני בא לגביר ואומר לו מה אני עושה. ושלשם כך אני צריך תרומות. ששת התיקונים הראשונים הם כמו שהגביר אומר לי 'מה שאתה עושה זה מאוד חשוב'. אם המפגש בינינו נגמר בזה הכל נשאר בתיאוריה ולא אמיתי מספיק. ששת התיקונים האחרונים הם השלב שבו הגביר לוקח את הכסף שלו ונותן לי. כמובן, גם אם הכל רק מעשי זה לא אמיתי מספיק, כי חסר את האישיות שלו].

ואכן מעניין לראות כיצד ששת המדות האחרונות נובעים מששת הראשונות, וכדלהלן: "נוצר חסד" מקביל ל"ורב חסד", רק ש"ורב חסד" זה רב חסד שלו (לכן זה לפני מדת "ואמת" כנ"ל) ו"נוצר חסד" זה נוצר את החסד שלנו. "לאלפים" מקביל ל"אפיים". "נושא עוון" מקביל ל"ארך", זה שיש לו אריכות זה גורם שהוא יוכל לשאת את העוונות שלנו. אך עדיין הוא לא מסוגל לסבול את המרדות (הפשעים) שלנו. נושא "פשע" זה מקביל ל"וחנון", לחון משהו בחינם למרות שהוא לא בסדר. נושא "חטאה" זה מקביל ל"רחום", הכוונה שהוא מרחם עלינו למרות שאנחנו רחוקים ממנו לגמרי (בהמשך נראה ש"חטאה" באה להגיד שגם הפשע שלנו הוא מגיע מזה שבאופן כללי אנחנו רחוקים ושוכחים את ה'). "ונקה" זה מקביל ל"אל", זה שהוא יכול לסלוו על כל העוונות למרות שבאמת באמת הוא רוצה מאוד דווקא את המצוות.

^{לא} תיקון ה' והוא נקרא "מזל קדישא" באופן זה: כי מה שהוא מכנגד הפה ולמטה הוא כללות הזקן בכללותו בחיבור אחד. כי מה שלמעלה מזה המקום הנה הוא נחלק לשני צדדין (לפי שתרין תפוחין וחוטם מפסיקין ביניהם), אמנם מה שהוא כנגד הפה ולמטה הוא עובי הזקן והתחברות יחד. אבל עובי הזה הנה הוא עב מאד ונחלק לשנים -- כי השערות העליונות הנראים הם תיקון אחד, וצד הזקן במקום התחברות אל מקום הגרון למטה הוא תיקון שני. ולפי שהנה הם שערות על גבי שערות, שוכבין זה על זה, ולכן עביות הזה של הזקן מתחלק לשנים. צד העליון הנגלה הוא תיקון אחד, וצד התחתון שהם שערות המכוסות תחת הזקן הזה הנתונים אצל הגרון הם תיקון שני.

והנה כל שני תיקונים אלו הם נקראים "שני מזלות" -- "מזל עליון ומזל תחתון". ונקראו 'מזלות' לפי שהם יורדים ונמשכים באורך ונתלים ועומדים כלפי מטה [מלשון "תול כטל אמרתי"]. ואין בכל התיקונים כמו אלו השנים ששניהם יורדים ונוזלים ונמשכים עד טבורא דיליה. והנה העליון הוא התיקון השמיני ונקרא נוצר חסד, והתחתון הוא התיקון הי"ג האחרון שבכולם ונקרא ונקה. וכל אחד משניהם נקראים "מזל קדישא" (לשון האר"י שם).

^{לב} תיקון ה' הוא בחינת שערות קטנות צומחות בין שני המזלות הנזכר והם צומחות המובלעות תוך אלו השערות הנזכר הארוכות הנקראים 'מזלות' כנזכר (לשון האר"י שם).

^{לג} תיקון העשירי והוא בחינת שערות אחרות קטנות צומחות למטה ממקום שני המזלות והם סמוכין עם הגרון ועומדים למעלה מעט מן הגרון וחפין על הגרון והם בפני עצמם ואינם מובלעים תוך שערות המזלות כמו שערות תיקון ה' (לשון האר"י שם).

וסובל את כל העוונות ומסתדר איתם^ל. וכפי שראינו במידה הקודמת, שהוא כ"כ נוצר ומייקר את המעשים הטובים עד שהוא מוכן בשביל זה לסבול שיבואו גם "אלפים" שהם לא עושים מעשים טובים^ל.

לאחר מכן מגיעה מדת **"ופשע"**, היינו מה שה' **"נושא... פשע"**. פשע זה גם עבירה במזיד אך עבירה שיש בה חומרה מיוחדת. **"פשעים אלו המרדים"** (גמ' שם, הובא ברש"י שם), הכוונה שהאדם עובר עבירה לא מתוך שהוא שקוע ותפוס בה, אין לו תאוה אליה, אלא כל מה שהוא רוצה כאן זה למרוד, לעשות הפוך ממה שאמרו לו. ואכן כאן לא מדובר על שערות נוספות, אלא עניין המידה הזאת היא מה שהשערות הקשורות למידת **"נושא עוון"** הם יוצאות בהשוואה אחת^ל, כלומר מדה זו היא מה שהעוונות לא יוצאות כל פעם לפי התאוה של האדם אלא יש כאן הגיון אחד שווה בכולם. מידה זו מסמלת את הפסקת השפעת השערות, עד כאן היית מלך שלי מכאן אתה כבר לא מלך כשאדם מורד הוא לא רוצה סתם לעבור על רצון המלך אלא הוא כבר לא רוצה שהוא יהיה המלך. ואפילו את זה ה' **"נושא"**.

על מנת להבין כיצד ה' נושא את הפשע צריך קודם להבין את המניע למרידה, ניתן לכך משל מיחסים של אבא וילד: כאשר ילד מרגיש שכל המציאות שלו היא אבא שלו הוא מרגיש שמשתלטים עליו בעל כרחו, וזה מעצבן אותו שאין לו קיום עצמאי, הוא רוצה להרגיש שיש לו חיים משל עצמו. לכן הרבה פעמים הוא עושה דווקא הפוך מהאבא (הוא הרבה פעמים מאוד מתאמץ לעשות הפוך, ואפילו הוא מוכן ממש להסתכן בשביל כך), כך הוא מרגיש שיש לו עצמאות. בעצם הילד אומר לאבא שלו **"אני מעדיף לא להיות קשור אליך, לא לקבל ממך חיות, העיקר בשבילי הוא שהחיות שלי תהיה איך שאני פה למטה, אני רוצה שזה יהיה ממני"**. גם מדה זו קשורה לגרון שמסמל את הדחף החזק לחיים בתוך גוף, כלומר יותר חשוב לי להתלבשות של הנשמה בתוך הגוף, שאני אהיה עצמאי.

במידה זו ה' אומר שבעצם האדם באמת לא יכול לעזוב אותו, האדם לא מצליח להתנתק ממנו. האדם רוצה למרוד בו כדי להרגיש עומד בפני עצמו אך ה' אומר שאי אפשר, גם אם האדם יהיה עצמאי הוא לא יהיה מנותק ממנו. זה שהוא **"נושא"** את זה זה לא בגלל שהוא אדיש ולא אכפת לו, אלא בגלל שהוא בעצמו רצה שיהיה לאדם בחירה ואישיות עצמאית^ל.

לאחר מכן מגיעה מדת **"וחטאה"**, היינו מה שה' **"נושא... חטאה"**. חטא פירושו טעות, היינו העבירות שהאדם עובר בשוגג (וימא לו:), מדובר בעבירות שהאדם לא בחר ורצה לעשות אותם אלא הם קרו לו משום שהוא לא היה מספיק עירני, לא עמד מספיק חזק על המשמר^ל. אמנם בשונה מ"עוון ופשע" כאן לא מדובר על החטא בעצמו^ל, אלא מדובר כאן על ה"חטאה" היינו על התופעה של ההיתכנות הזאת שיקרה חטא. תופעה זו, שאם אני לא מספיק אתאמץ לשמור על עצמי אני יכול ליפול, מלמדת שהטבע שלי הוא לעבור עבירות, לכן יש כאן משהו הרבה יותר שורשי מאשר העוון והפשע. מצד שני את המקום היותר שורשי הזה יותר קל לייחס לקב"ה^ל,

לז. מה שה' אומר לאדם שהוא נושא את העוונות שלו זה גם מתקן אותם. הסיבה שהאדם רודף אחר התאוות היא שהאדם חש שללא תאוות ותענוגים אין טעם בחיים. לאדם נראה שאם הרצון לחיות הוא יצר הישרדות ותו לא אין בו טעם והוא לא רוצה בו. ויש לו חשק לחיות רק מכיוון שבחיים יש תענוגים. כאשר האדם תופס כך את החיים. הוא מרגיש שהחשק לחיות זה עם הרצון והצורך לקבל תענוגים מהמציאות החיצונית. שכן התענוג לא נמצא בעצם החיים, אלא מתקבל מבחוץ. מהמציאות החיצונית. ממילא האדם לא יכול להפסיק לרדוף אחרי התאוות. כי הוא מזהה את החיים עם הרצון לקבל תענוגים מהמציאות החיצונית. אבל ה' לא ברא כך את האדם. ה' לא ברא את האדם כאחד שאין בו תענוג מצד עצמו, אלא להיפך, ה' ברא את האדם כיוון שיש לו תענוג ממנו. כשם שהורים יש תענוג מעצם הקיום של בנם. אם האדם חושב שאין תענוג בעצם החיים. והרצון לחיות חיים שיש בהם טעם מזהה עם הרצון לקבל תענוגים מהמציאות החיצונית. הוא לא חי כמו שה' רוצה, ומתנתק מהתענוג של ה' ממנו.

לה. האר"י מחלק את יג המדות לשמונה ראשונות וחמש אחרונות. נראה שהשמונה הראשונות זה קשור למעשים הטובים, ואילו החמש האחרונות קשורות למעשים הלא טובים. החמש האחרונות מתחילות ממדת "אלפים".

לו. תיקון הי"א עניינו הוא היות אלו השערות הקטנות הנזכר של התיקון העשירי שוים בארכם בהשוואה אחת ולא נפקי דא מן דא אלא תליין בשיקולא תדא (לשום האר"י שם).

לז. היה אפשר לחשוב שהתלות בבורא מקטינה את הבחירה ואת העצמאות של האדם, אבל באמת כאשר האדם מודע לכך שה' רוצה שהוא יבחר הוא מבין שהבחירות של האדם חשובות בעיני ה', כלומר חשוב לו שהוא יבחר וחשוב לו מה הוא יבחר. ועל כן **התלות בבורא מעצימה את הבחירה של האדם ואת החשיבות שלה, ולא להיפך**. אלא שהבחירה של האדם כ"כ חשובה לה' עד שהוא הסתיר את עצמו על מנת שהאדם יבחר להאמין ולהיות בקשר איתו. ולא יאמין מתוך הכרח. לכן אם האדם לא יחליט לשים לב לנוכחות של ה' הוא יכול להתעלם ממנה. ונתבאר בהרחבה בחוברת "אשפוך את רוחי" בביאור כוונות האר"י להדלקת נר חנוכה. וראה עוד בחוברת "מצוות כיבוד הורים" פ"ג "ההורים רוצים לגדל את הילד כאישיות עצמאית".

לה. ראה בדברי הרמב"ם במורה נבוכים (ג, מא):

השוגג חוטא, כי אילו עשה כמיטב יכולתו לוודא ולהיזהר לא היתה מתרחשת לו שגגה. אך אין הוא נענש כלל, אלא הוא צריך כפרה ולכן יביא קרבן.

לט. שמצד עצמו הוא יותר קל מהעוון, והיה צריך להופיע קודם העוון, או לא להופיע בכלל משום שלא ראוי להעניש עליו (כדברי הרמב"ם בהערה הקודמת).

מ. הגמרא במסכת שבועות (טו) מביאה שתי דרשות על האמור בשעיר ראש חדש (במדרש כה. טו) **"וְשֹׁעִיר עִזִּים אֶחָד לְקִטְאָתָא לֵה"**, דרשה אחת היא שמדובר ב"חטא שאין מכיר בו אלא ה'" (דהיינו עבירה "שאין בה ידיעה בתחלה ולא בסוף"), ודרשה שניה היא שהוא בא כביכול לכפר על ה' שמיעט את הירח ובכך גרם לכל החטאים שיהיו (וכמו השארנו קודם). רואים כאן שיש קשר בין העובדה שמדובר בחטא שורשי שהאדם לא יודע עליו לבין זה שזה מיוחד לה'.

שכן הוא עשה אותי עם טבע כזה^{מא}. מידה זו אינה מתוארת כשערות של הזקן אלא היא שייכת לפה^{מב} שכל הזקן סובב סביבו.

ולבסוף לאחר שמייחסים את כל ה"חטאה" לה' ממילא מגיעה מדת "ונקה", אלו השערות הארוכות הנמצאות בחלק הפנימי של הזקן^{מג}. זה החלק שבו ה' מחליט להחביא ולהתעלם מכל הדברים הלא טובים שהאדם עושה. מידה זו היא ה'בת זוג' של מדת "נוצר חסד"^{מד}, אם הנוצר חסד ה' מייקר מאוד את הדברים הטובים שהאדם עושה, במידה זו ה' מדחיק מאוד את הדברים הלא טובים שהאדם עושה^{מה}.

◆ תשובה ובחירה

בי"ג מדות הרחמים ה' מלמד אותנו שניתן לחזור בתשובה שכן ה' הוא "רחום וחנון ארך אפיים ורב חסד". אנו אומרים בתפילה קודם הזכרת י"ג מדות הרחמים - "ודרך תשובה הורית", ה' לימד אותנו לומר י"ג מדות הרחמים ועל ידי זה לחזור בתשובה.

ה' נתן לנו את התורה והמצוות וציווה אותנו לעשות את רצונותיו, וניתן להתייחס לכך בשתי צורות: אפשר לחשוב שהרצונות של ה' מבטאים את התענוג שלו ולכן חשוב לו מאוד שנתנהג דווקא בצורה מסויימת ולא בצורה אחרת, ושהעולם בכלל יראה כפי שה' רוצה שהוא יראה. ההסתכלות הזו היא אכן נכונה אך היא לא מספיקה.

ההסתכלות הפנימית יותר היא שה' רוצה בבחירה שלנו. אם הדבר היחיד שהיה חשוב לה' היה שהעולם יתנהג בצורה נכונה, הוא היה בורא אדם בלי בחירה, וכך לא היינו עוברים על רצונו. אבל באמת מה שחשוב לה' הוא שאנחנו נבחר ונרצה לעשות את רצונותיו, ובכך בעצם נבחר בו. כאשר ה' בורא את העולם, הוא לא עושה זאת בשביל העולם וכל הברואים שלא בוחרים בו, אלא "בשביל ישראל שנקראו ראשית", בשביל היהודים שיכולים להכיר בבחירה שלו ולהגיב אליה ולבחור בו בחזרה^{מז}.

על ידי התורה ה' מגלה את הבחירה שלו בנו ואת הבחירה שלנו בו. אם היינו כמלאכים ולא היינו בעלי בחירה, הרצונות של ה' היו יכולים להתממש מיד, אך לא היתה זו תורה, שכן התורה ניתנת דווקא לבעלי בחירה, וכפי שאומר משה רבינו למלאכים: "וכי יצר הרע יש לכם?" הפנימיות של התורה מתגלה בי"ג מדות הרחמים שמראים כמה ה' רוצה את הבחירה שלנו ולכן הוא נתן לנו תורה ומצוות.

חכמינו אומרים שכאשר שאלו את הנבואה "חוטא מה ענשו" התשובה היתה "והנפש החוטאת היא תמות", וכאשר שאלו את התורה "חוטא מה עונשו" התשובה היתה "יביא קרבן ויתכפר לו", ולעומת זאת כאשר שאלו את הקדוש ברוך הוא "חוטא מה ענשו" הוא ענה "יעשה תשובה ויתכפר לו".

אם לה' היה חשוב שיעשה רצונו בלבד, לא היה אפשר לדבר על תשובה, שכן לא משנה כמה האדם התחרט, הוא לא יכול להחזיר את הגלגל אחורה, ובסופו של דבר רצונו של ה' לא נעשה. אבל כיוון שמה שמעניין את ה' זה הבחירה שלנו, התשובה יכולה לגלות את הבחירה כפי שהתורה והמצוות יכולים לבטא אותה (ואף יותר מכך).

כאשר ה' נתן את התורה, הוא עדיין לא גילה את שלוש עשרה מדות הרחמים. אבל לאחר שישראל חטאו בחטא העגל, כבר לא היה אפשר להסתפק בתורה, וה' גילה לנו את י"ג מדות הרחמים וגילה לנו שהוא רוצה בתשובה ובבחירה שלנו, ולכן הוא נתן לנו את התורה והמצוות. כאשר ה' נתן את התורה הוא לא התכוון רק

^{מא}. בכך מובן מדוע מידה זו לא נמצא בחלק של הזקן המתפשט למטה (כמו שאר המדות האחרונות המתייחסות למציאות המעשית, כמבואר לעיל בהערה על מדת "ואמת"), אלא היא נמצאת על הפנים, איפה שנמצאים ששת המדות השייכות לתכונות הפנימיות של ה'. ובפנים עצמם ג"כ ישנה חלוקה, שהמדות הקשורות להתפשטות של ה' ב"חסד" כלפי חוץ ("אל" ו"רב חסד") הן ממקומות בחלק החיצוני של הפנים, ואילו שאר המדות הקשורות ליחס של ה' לאדם מצד עצמו הן ממקומות בחלק הפנימי של הפנים מסביב לפה. והמידה הזאת היא בעצמה הפה. הפה הוא המקום בו ה' מתייחס לכל המציאות כמשהו שיוצא ממנו.

^{מב}. תיקון ה"ב הוא ענין הפה עצמו היותו פנוי וריקן מן השערות (לשון האר"י שם).

^{מג}. כפי שציטטנו באריכות לעיל בנוגע למידת "נוצר חסד".

^{מד}. תיקון ה"ג והוא המזל התחתון מהשני מזלות הנז' השוכבים זה על זה והם בסוד זכר ונקבה, ואבא ואמא יונקים משניהם [כמבואר אצלנו במקומן]; כי אבא יונק מן העליון ואימא מן התחתון (לשון האר"י שם).

^{מה}. על כך נרחיב בע"ה בחוברת ליוה"כ במאמרים על סדר העבודה.

^{מו}. ניתן להמשיך זאת לקשר בין איש ואשה: אם לאדם יש בית גדול ומלא חפצים רבים ויקרים, הבית והחפצים לא יכולים להוות מענה לרצון שלו להיות בקשר ולהתחנן. שכן כאשר האדם מחפש להתחנן הוא לא מחפש קשר עם חפצים אלא קשר עם בעל בחירה, הוא מחפש לבחור ומחפש שיבחרו בו. כל עוד האדם עסוק בחפצים שלא מגיבים לו ולא בוחרים בו בחזרה, אין אף אחד שמודע לבחירה שלו ונהנה ממנה, ולעומת זאת כאשר הוא מתחנן הוא בוחר במישהו בעל בחירה שנהנה מהבחירה שלו ומגיב אליה והבחירה של האחד גורמת לשני לבחור בו בחזרה. הבחירה של האחד מאמתת לשני את הבחירה שלו, והאדם יכול לחוש שהוא אכן בחר והבחירה שלו באה לידי ביטוי.

שמילוי רצונותיו יגלה את התענוג שלו, אלא התכוון לבחור בנו ושאונו נבחר בו, ומילוי הרצונות וגילוי התענוג יהיו תוצאה של הבחירה^{מז}. לכן הוא ציווה אותנו על התשובה, וגילה לנו את יג מדות הרחמים.

על מנת להבין טוב יותר את היחס בין התורה לתשובה נקשה קושייה: במדרש שהובא לעיל נכתב שהתורה אומרת לחוטא להביא קרבן והקדוש ברוך הוא אומר שישוב בתשובה, כלומר התורה מצד עצמה לא כוללת את התשובה, ואנו צריכים שהקדוש ברוך הוא יודיע לנו את כחה של התשובה. אלא שהדברים הללו נכתבו בתורה, ואם כן מה הכוונה שלא כתוב בתורה שניתן לשוב בתשובה?

התשובה היא שהקדוש ברוך הוא אומר שאפשר לשוב בתשובה אף על פי שעל פי התורה אין כזה דבר, וכל זה כתוב בתורה. חלק מהתורה הוא שהקדוש ברוך הוא שהוא נותן התורה יכול לעשות מה שהוא רוצה, והוא אומר שתשובה מועילה אף על פי שעל פי התורה אין אפשרות כזו.

על מנת שלא ייראה לנו כאילו התורה והמצוות לא כל כך חשובים והעיקר זה שנחזור בתשובה, לכן בתורה לא כתוב כלל על התשובה בתור כפרה על חטא, אלא רק על תוקף רצונותיו של ה'. ה' מצווה אותנו בתוקף על קיום מצוותיו, ולא מגלה לנו שניתן לחזור בתשובה ולכפר. אך יחד עם זה פנימיות התורה והמצוות היא התשובה והבחירה שבהם, ועל כך אומרים חכמינו "אמר הקדוש ברוך הוא יעשה תשובה ויתכפר לו"^{מח}.

כאשר הוא ציווה לעשות את התורה והמצוות הם ביטאו את רצונו, וכעת הרחמים יכולים לבטא את רצונו בצורה טובה יותר, ולכן הוא בוחר לרחם. ה' הוא רחום וחנן וארך אפיים, ולכן גם אם עברנו על רצונו ונראה שהרצון שלו לא התקיים, עדיין אפשר 'לגעת' ברצון שלו ולגלות אותו בדרך חדשה שעד עכשיו לא הכרנו. כאשר ה' לימד את משה רבנו "סדר תפילה"^{מט} הוא איפשר לו להיפגש עם מקום פנימי כביכול, מקום שבו ה' הוא רוצה, עוד לפני שהרצון הזה התגלה ברצון מסויים.

♦ משמעות הסליחה ב"ג מדות הרחמים

על מנת להבין את החידוש העצום של י"ג מידות הרחמים, יש להתבונן - להבדיל אלף אלפי הבדלות - בהבדל התהומי שבין תורת אמת לבין תפיסות אומות העולם והסטרא אחרא בעניין הסליחה והקשר עם השי"ת:

אצל האיסלאם, האמונה מושתתת על התפיסה שהאל הוא כל-יכול, מוחלט ובלתי נתפס. המציאות כולה מתגמדת ומתבטלת מול כוחו האינסופי. משמעות המילה "איסלאם" היא "כניעה" או "השלמה", וזהו גם לב הקשר עם האל: ביטול הרצון הפרטי והכנעה מוחלטת בפניו. במסגרת זו, מערכת היחסים היא של אדון ועבד, חריגה מהרצון האלוהי אינה נתפסת כפגיעה בברית או באהבה, אלא כמרד במלכות שיש לדכאו ביד קשה. הסליחה אינה נתפסת כמרחב של תיקון, תשובה או צמיחה, אלא כמעשה חסד של מלך כל יכול המוחל לנתיניו הנכנעים. אין כאן שותפות וקירבה אלא ביטול גמור של האדם מול הבורא.

הנצרות, לעומת זאת, בוחרת בדרך הפוכה של האנשת האלוהות. האלוקים "יורד" אל האדם, לובש דמות אנושית ובכך מביע הבנה לחולשותיו. אולם, תפיסת ה"סליחה" הנוצרית טומנת בחובה סיכון: כאשר האל מבין את החולשה האנושית ומקבל אותה כחלק מהווייתו, הוא במשתמע מוותר על התביעה לקשר עמוק, חי ותובעני. זהו "ויתור" שגובל בהשלמה - האל אינו תובע יותר מהאדם, ובכך הוא למעשה משלים עם הריחוק והנפילה, ומוותר על המאמץ המשותף להמשיך את הקשר ביניהם¹.

אבל בתורתנו הקדושה, סוד י"ג מידות הרחמים מלמדנו עניין אחר לגמרי! הסליחה של הקב"ה אינה כניעה של עבד, ואינה הבלגה אדישה של מי שוויתר על בנו; היא גילוי של ברית הנצח והאמון העמוק שבין כנסת ישראל לאבינו שבשמיים. כפי שילד זקוק לאב שאינו מוותר עליו - לא מתוך כעס, אלא מתוך אמונה בלתי מתפשרת בקשר שביניהם - כך גם היחס של ה' אלינו. הסליחה היהודית אינה מחיקה של העבר, אלא הבעת חשיבות עליונה לקשר הקיים. ה' אינו "מוותר" לנו אלא "נלחם" איתנו כדי שלא נתנתק, מתוך רצון מתמיד שנהיה קרובים אליו ונמשיך לחיות איתו בקשר טוב, גם כשאנו נופלים בדרך.

^{מז}. לעיל נכתב שכאשר אדם מתחנך הוא מחפש להתחתן עם בעל בחירה ולא עם חפצים דוממים. אך כאשר מתבוננים ביחס בין תורה ומצוות לתשובה רואים דבר נוסף: גם כאשר האדם מתחנך עם אדם בעל בחירה כמוהו, הוא לא מחפש שכן הזוג רק ימלא את רצונותיו ויצייט להוראותיו וכך יגרום לו לתענוג. שכן כך הבחירה שלו לא תבוא ידי ביטוי, אלא מחפש שכן הזוג יבחר בו ומילוי הרצונות ההדדיים של שני הצדדים יבטא את הבחירה ההדדית שלהם זה בזה, והבחירה ההדדית היא זו שגורמת את התענוג.

^{מח}. ובמשל שהובא בהערות הקודמות: כאשר אדם מתחנך הוא לא רוצה שכן הזוג יעשה דברים נגד רצונו, ואדרבה, רוצה שכן הזוג ימלא את רצונותיו. אך רק בשביל לבטא את הבחירה שלהם זה בזה, ולא בשביל מימוש הרצונות גרידא. כך זה גם בתורה: התורה היא רצונותיו של הקדוש ברוך הוא ושם כתוב שה' רוצה שנקיים את רצונותיו. ולכן לא שייך בתורה לדבר על תשובה, אך יחד עם זה ה' מגלה לנו מה הטעם הפנימי לכך שהוא נתן את התורה, והטעם הוא כדי שתתגלה הבחירה, או על ידי קיום התורה, או על ידי תשובה על אי קיום התורה.

^{מט}. ראה במאמר בסוף החוברת "לדעת לעורר רחמים".

^נ. כמבואר כל זה בהרחבה בנספח לחוברת "אשפוך את רוחי על כל בשר" שיצאה לאור לקראת חנוכה.

תשובה עילאה

פעמים רבות אנו מרגישים שאין לנו מספיק כח כדי להשתנות, וממילא כל פעם שאנו מתאמצים לעשות תשובה, נכנס לתוכנו גם קצת יאוש. אנו אומרים לעצמנו שהדבר תלוי בנו, ומיד אנו חושבים על כך שאולי לא נצליח, ואם כך אין סיבה שננסה. כך כל פעם שאדם עושה תשובה נכנסת בו עוד טיפה של יאוש. הדבר דומה לאדם ששותה כוס של משקה טוב, עם קצת רעל בתוכו.

מלבד זאת, המחשבה שהכל תלוי באדם היא במידה מסויימת גם מרחיקה אותו מה'. כך במקום לחשוב ש"אין עוד מלבדו" וה' עושה את הכל ברצונו, האדם שם דגש חזק על מה שהוא עצמו עושה כאילו שהכל בשליטתו".

על כך מלמד אותנו אדמו"ר הזקן (באגרת התשובה פרק ד):

התחלת מצות התשובה ועיקרה לשוב עד ה' באמת ובלב שלם, ההכרח לבאר היטב בהרחבת הביאור, בהקדים מה שכתוב בזוהר הקדוש בביאור מלת 'תשובה' על דרך הסוד: 'תשוב ה"א', ה"א תתאה - תשובה תתאה, ה"א עילאה - תשובה עילאה.

כלומר בשם הוי' מופיעה האות ה' פעמיים, פעם אחת היא מופיעה בצמוד לאות י', ופעם שניה היא מופיעה בצמוד לאות ו'. והזוהר הקדוש מבאר שעניין התשובה היא להשיב את האות ה' למקומה. כשמשיבים את האות ה' העליונה אל האות י' - זה נקרא "תשובה עילאה", וכשמשיבים את האות ה' התחתונה אל האות ו' - זה נקרא "תשובה תתאה".

בהמשך הדברים שם אדמו"ר הזקן מסביר שתשובה תתאה היא התשובה הרגילה, שבה האדם מצטער על מה שהוא עשה ומקבל על עצמו לא לחזור עוד לכסלה. עד עכשיו הוא התעלם מהציווי של ה', ולא עשה את רצון ה', ומעכשיו הוא מקבל על עצמו לעשות מה שה' אומר. אבל בתשובה כזו האדם לא שם לב שההנחה הפשוטה שלו היא שהמציאות קיימת מצד עצמה, והוא חלק מהמציאות הקיימת. ותשובה עילאה היא הכרה שלא רק החטא גרם לי לחשוב שאני מובדל מה', אלא עצם העובדה שנבראתי כבעל בחירה - כאחד שמועד לחטוא - מצריכה אותי לחזור בתשובה. נבראתי בצורה כזו שהתחושה הפשוטה שלי היא שאני נפרד מה', ועל כך אני צריך לעשות תשובה - לשוב אל ה'. לשים לב כמה טבעי הקשר שלי עם ה' ועד כמה הוא משפיע עלי, וכן נרגיש שאני חלק מה' ושהכי טבעי לי לשוב אליו.

בתשובה עילאה האדם לא מתעסק עם המעשים שלו, אלא הוא מתעסק בשאלה איך הוא והעולם כולו נראים מזווית הראיה של הקב"ה, כביכול. ה' ברא את העולם יש מאין, וכאשר האדם מקדיש זמן להעמיק

א. כמובן שיש בכך צד של אמת. הרי אי אפשר לעשות תשובה בלי להחליט שאני אחראי למעשי. אם האדם לא יקח אחריות על עצמו, ויתן לאישיות שלו לזרום כמו שהיא, הוא יגיע למקומות שה' ירחם. מובן שאנו צריכים לחשוב שיש לנו אחריות על עצמנו, אך בכל זאת אנו צריכים לשים לב, שיחד עם התשובה אנו מכניסים בתוכנו איזשהו ריחוק מהקב"ה.

ב. מבואר באגרת התשובה שתשובה עילאה באה לידי ביטוי גם בשקיעה בתורה ותפילה ומצוות בחיות, שכן כאשר האדם שקוע בלימוד תורה, למשל, הוא עוזב את עסקיו ומתעסק בצורת ההסתכלות של ה' על העולם, ולא בצורת ההסתכלות הרגילה שלו עצמו. הוא שקוע בסוגיה שאולי לא נוגעת לענייני היום יום שלו, ויכול להיות (וכפי שכתוב בתניא פרק ה) שהמקרה המובא בגמרא לא היה ולא יהיה לעולם. וכפי שמבואר בתניא (פרק מא) שהסחת הדעת לתורה

בזה, הוא מבין שאם ה' ברא את העולם יש מאין זה אומר שכל העולם הוא חלק מה', וגם האדם עצמו והחיות הגשמית והרוחנית שבו הכל זה חלק מה'. העולם אינו מציאות קיימת מצד עצמה שה' מסתכל עליה ומדריך אותה איך להתנהג, אלא ה' התאווה להיות לו דירה בתחתונים, והתאווה הזו של ה' היא זו שיצרה את העולם, וממילא אין שום דבר בעולם שהוא לא חלק מה'.

בתשובה עילאה ההסתכלות על עבודת התשובה משתנה: כל עבודת התשובה נועדה לחשוף את הנקודה האלקית שבתוכי לגלות שאיננו קיימים כנפרדים מה'. אם עבודת התשובה עניינה הוא רק להתקדם עוד ועוד, אזי באמת ככל שאנו חוזרים יותר בתשובה אנו מתמלאים ביותר ייאוש וביותר הרגשת נפרדות מה' (כמו שאמרנו). אבל אם עבודת התשובה פירושה לחשוף עד כמה אנו חלק מה', כל פעם שאנו חוזרים בתשובה אנו מגדילים את האמונה ומקטינים את היאוש; אנו מגדילים את הנוכחות של ה' בתוכנו, כך שתהיה יותר גלויה וחשופה.

במאמרים הבאים ננסה להסביר איזה דגשים צריכים להיות בחזרה בתשובה ובהסתכלות על החטאים, כך שהאדם ירגיש בתוך החרטה, וגם בכך שה' ברא אותו עם יצר, את הנוכחות של ה' יותר מאשר את החוויה שלו.



ולמצוות היא מעין מסירות נפש, שכן על מנת לקיים תורה ומצוות על האדם לעזוב את ענייני העולם הזה. לפעמים עבודת ה' דורשת כסף, לפעמים זמן, לפעמים מאמץ, ותמיד היא דורשת השקעה נפשית, להתגבר על היצר ולהסיח את הדעת ממנו אל התורה והמצוות.

להשיב את התשובה לה'

כתוב בתהילים (סב, יג) "וּלְךָ־ה' חֶסֶד, כִּי־אַתָּה תִשְׁלַם לְאִישׁ כְּמַעֲשָׂהוּ". ולכאורה קשה, אם ה' משלם לאיש על פי מעשיו זה לכאורה על פי מידת הדין, ולמה הכתוב קורא לזה חסד? ועונה על כך הבעש"ט¹, שמה שכתוב "כמעשהו" הכוונה שה' משלם "כאלו האיש עשה הכל, אע"פ שאין האיש עושה כלום, אלא כמסייע שאין בו ממש, אעפ"כ אתה משלם כמעשהו כאלו היה האיש עושה הכל בעצמו, וזהו חסד גדול, והבן".

ניתן להסביר זאת על פי משל: כאשר אמא אומרת לילד שלה לאסוף את המשחקים שבהם הוא שיחק והילד לא רוצה לאסוף, עומדות בפני האם כמה אפשרויות: היא יכולה לאיים על הילד בעונש או לחילופין להציע לו פרס, היא יכולה להתייאש ולאסוף בעצמה, והיא יכולה לקרוא לילד ולאסוף יחד איתו. באפשרות השלישית האמא גם אוספת בעצמה, גם גורמת לילד להתגבר ולהתבגר ולאסוף, וגם נותנת לילד את התחושה שהוא אסף והוא ילד גדול שיודע לאסוף.

כמובן שהיה לאמא הרבה יותר קל לאסוף לבד את המשחקים מאשר לאסוף תוך כדי דרבון הילד. אבל אף על פי שבאמת האמא עשתה את כל העבודה, והילד הוא רק "מסייע שאין בו ממש", אף על פי כן האמא נותנת שכר לילד כאילו הוא אסף בעצמו, כלומר משבחת אותו ונותנת לו תחושה שהוא אסף בעצמו. למה האמא עושה זאת? כי השאלה אם המשחק ייאסף לא באמת מעניינת אותה. הרבה יותר מעניין אותה שהילד יגדל וידע להתנהג נכון עם הסביבה שלו.

כך, אומר הבעל שם טוב, עושה הקב"ה כשהיה עושה מצווה, ולעניינינו חוזר בתשובה: הקב"ה גם ציווה על התשובה, גם נתן לאדם יצר טוב וסביבה טובה שידרבנו אותו וידחפו אותו לחזור בתשובה, גם פותח את שערי השמים לקבל את תשובתו, גם אם המעשים שהאדם עשה הם חמורים ביותר, וגם נותן לאדם בחירה חופשית כך שהוא יכול לחוש שהוא חזר בתשובה בעצמו. כי את ה' לא מעניין שמעשי המצוות יתרחשו בעולם, אלא שבני האדם יעשו אותם מבחירה. כלומר ה' היה יכול לעשות רוח שתגרום שארבעת המינים יתענגו לכל הצדדים, אבל זה כמובן לא מעניין אותו. מעניין אותו שהיהודי יהיה קשור לה' ושותף לקב"ה במעשה בראשית. כך מפרש הבעל שם טוב את הפסוק "וּלְךָ־ה' חֶסֶד, כִּי־אַתָּה תִשְׁלַם לְאִישׁ כְּמַעֲשָׂהוּ" - הקב"ה רוצה לתת לאדם תחושה שהוא חלק, ועל כן הוא מצווה עליו לחזור בתשובה, אף על פי שהאדם הוא כמסייע שאין בו ממש².

♦ כי לא מחשבותי מחשבותיכם

כדי שבחזרה בתשובה תורגש הנוכחות של ה', ולא רק החרטה והתסכול של האדם ממנה, נדרשת מהאדם דרישה כפולה, שנראית כסותרת את עצמה: מצד אחד, על האדם להיות מודע לכך שה' מחיה אותו ודוחף אותו ונותן לו כח לחזור בתשובה וגם מקבל את תשובתו - כלומר שה' בעצם עושה הכל כמו שכתוב (תהלים לו, ה) "גֹּלַל־הוּא יִדְרֹךְ וַיִּטֵּחַ עָלָיו וְהוּא יַעֲשֶׂה"; מצד שני נדרש מהאדם לבחור בזה בבחירה שלו ולהרגיש שמוטל עליו לחזור בתשובה ואף אחד לא יעשה זאת במקומו.

אמנם הדרישה הזו נראית סותרת, אבל היא סותרת רק מצד האדם. האדם הוא נברא, ועל כן הוא לא יכול לתפוס את צורת ההסתכלות של ה' עד הסוף, כמו שכתוב (ישעיה נה, ח) "כִּי לֹא מִחְשְׁבוֹתַי מִחְשְׁבוֹתֵיכֶם"; אבל מצד ה', בורא העולם, אין סתירה. כשם שה' ברא את העולם כחלק ממנו מצד אחד, ומצד שני נתן לעולם את התחושה שהוא נפרד ועצמאי, כך ה' גם עושה הכל וגם נותן לאדם את הכח לבחור כחלק מכך שהוא בורא אותו. חלק מהחזרה בתשובה של האדם היא להחזיר את התשובה עצמה לה'; על האדם להתבונן בכך שאף על פי שעליו מוטלת הזכות והחובה לחזור בתשובה, באמת ה' הוא העושה את החזרה בתשובה.

ג. קושיא זו, כבר הקשו בגמרא במסכת ר"ה (יז, עיי"ש).

ד. ראה כתר שם טוב (הוצאת קה"ת) אות קצג, ב.

ה. כל הנושא הזה מבואר באריכות במאמר 'פרק בעבודת ה' בספר לב לדעת, ובשיעורים עליו בספר מבחר שיעורי התבוננות כד.

ו. האמירה שהאדם לא יכול לתפוס את הסתירה אבל ה' כן יכול, טעונה הסבר נוסף. שהרי אם האדם באמת לא יכול לתפוס זאת לחלוטין, זה לא עוזר לומר שאצל ה' זה כן נתפס. שהרי זה לא נוגע לאדם כלל, ואם היכולת של ה' להיות נושא הפכים כן נתפסת בחוויה של האדם (בצורה כזו או אחרת) - למה מועילה האמירה שהוא לא יכול לתפוס זאת? הכוונה היא לומר שהאדם יכול להבין שהוא לא יכול להבין. כלומר **האדם לא יכול לתפוס את שני ההפכים יחד, למרות שכל אחד מהצדדים הוא יכול לתפוס**. וההבנה הזו קושרת אותו לה'. שכן אם האדם מודע לכך שמעצם היותו נברא הוא לא יכול לתפוס את זווית הראיה של ה', הוא מבין שה' כולל אותו והוא לא יכול לכלול את ה', ובעצם ה' אחד ואין מציאות מבלעדיו. אבל אם האדם חושב שכיוון שהוא מבין שחייבים לומר שה' הוא נושא הפכים זה אומר שהוא תופס זאת עד הסוף כמו ה', הוא חושב שהוא יכול לכלול את ה', וממילא הוא נשאר נפרד, ולא יכול לחוש שהוא חלק מה'.

השאלות והסתירות שנוצרות מצורת חשיבה של תשובה עילאה, כמו איך הייחוס של כל המעשים והרצונות של האדם לה' לא סותר את הבחירה החופשית שלו - רק מגלות עד כמה האדם והעולם כלולים בה' לגמרי, ועל כן האדם לא יכול להבין עד הסוף את צורת ההסתכלות של ה'. כי הוא לא מסוגל להסתכל על ה'.

בדרך כלל האדם נתון בכך שעבודת ה' מוטלת עליו, ועל כן הוא כביכול מתעלם מהצד שה' עושה את הכל, וההתעלמות היא על מנת לשים לב לבחירה החופשית שלו לקיים מצוות. אבל לפעמים האדם מתעלם באמת (ולא 'כביכול') וההתעלמות הזו גורמת לו לחוש שהוא באמת עושה את הכל ולא ה', וגם גורמת לו לחוש כבדות. הוא מרגיש כאילו הוא צריך להחיות את עצמו ולא ה' מחיה אותו ונותן לו כח לבחור. לכן הוא צריך להפסיק להתעלם, ולשים לב שגם כאשר הוא מקיים מצוות באמת ה' עושה הכל, ואף על פי כן **אין זה מקטין לו את הבחירה החופשית, אלא להיפך - זה מעצים אותה - כי היכולת שלו לבחור מגיעה מכח זה שה' בוחר לתת לו בחירה חופשית**.

♦ להיות נתון ברצון של ה'

כאשר אומרים שה' עושה הכל, אין הכוונה שהאדם לא עושה ולא אמור לעשות. הכוונה היא שעל האדם לעשות כל מה שמוטל עליו, ויחד עם זאת להיות מודע לכך שכל מה שהוא עושה - באמת ה' עושה. המחשבה שאם ה' עושה את הכל האחריות כבר איננה מוטלת על האדם היא מחשבה לא טובה, ועלולה להביא את האדם לחוסר עשיה ולחוסר בחירה.

המחשבה שאם ה' עושה הכל, ממילא עשיית הטוב והבחירה בין טוב לרע אינם מוטלים על האדם, נובעת מהסתכלות על מה שה' עשה בלבד, בלי הסתכלות גם על הרצון שלו.¹ כדי שהאמונה בה' תגדיל אצל האדם את הבחירה החופשית ותוליד עשייה, על האדם להתייחס לא רק לתוצאה של המעשים של ה', אלא גם למה שה' רצה כאשר הוא ברא את העולם ולמה שהוא רוצה מהעולם עכשיו. אחרת הוא מתעלם מכך שיש את מה שה' רוצה ואת מה שה' אינו רוצה - יש מצוות ויש עבירות. כאשר האדם מתעלם מהרצון של ה' הוא מתייחס לעולם רק כפי שהוא במתכונתו הנוכחית, בלי להתייחס לכך שה' רוצה לשנות אותו, לתקן אותו ולעדן אותו. ממילא האדם מתייחס כך גם לעצמו: הוא רואה שקיימים בתוכו מצד אחד תאוות ויצרים ומצד שני מצפון שמרסן אותם, ושני הכחות החזקים הללו מנהלים אותו, ומקטינים אצלו את התחושה שהבחירה שלו היא משמעותית (כיוון שהכוחות האלו הם מציאות קיימת כמו העולם, ואילו הבחירה שלו היא ערטילאית כמו הרצון של ה'). אבל כאשר האדם שם לב שלא זו בלבד שה' בורא אותו, אלא הוא גם רוצה שהאדם יתנהג בצורה מסויימת - האדם מבין שהכחות החזקים שבתוכו לא אמורים להישאר כפי שהם.

עולה מהדברים שכאשר האדם חוזר בתשובה או עושה כל מעשה טוב אחר, הוא יכול להיות נתון באחת משתי תפיסות: הוא יכול להיות נתון בכך שהוא עושה את המעשה והמעשה מוטל עליו לחלוטין, והוא יכול להיות נתון בכך שמצד ה' אף על פי שהאדם רוצה ובוחר ומחליט לעשות זאת - באמת ה' עושה הכל, והוא גם נותן לאדם כח וחשק לעשות זאת וגם מחליט שזהו מעשה טוב. וכיוון ששתי התפיסות נכונות, והאדם לא

כמו שה' מסתכל על עצמו כביכול. כמו שכתב הרמב"ם (תשובה ה.ה) בנוגע לשאלת הידיעה והבחירה: "שהקב"ה אינו יודע מידיעה שחוץ ממנו כבני האדם, שהם ודעתם שניים, אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד, ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו". כלומר הסתירה בין הידיעה לבחירה מובילה את האדם להעמיק בידיעת ה', וההעמקה הזו היא חלק מהתשובה. אף על פי שבהלכות יסודי התורה הוא כותב שהעניין הזה נועד ללימוד ליחיד סגולה בלבד (ראה פרק ב. הלכה י' והלכה יב'), הוא חוזר עליו בהלכות תשובה כדבר המיועד לכל. כיוון שהחזרה בתשובה לעתים מצריכה התבוננות והעמקה בצורת ההסתכלות של ה' על העולם. [הערת המערכת: בדרך כלל כאשר האדם לא מבין משהו, זאת אומרת שהוא לא מספיק קשור אליו, חוסר ההבנה הוא כמו מחיצה בין הדבר לאדם, כך שלאדם אין גישה לעניין שאותו הוא לא מבין. כך אם אדם לא מבין את ה' הוא יכול להרגיש ממנו ניתוק, ותחושה שה' לא רוצה כ"כ לגלות את עצמו אליו (וכמס' נפשי חמדה בצל ידיך. לדעת כל רז סודר". וראה בסיום הספר 'נהלך ברגש'). אך הסתירה המדוברת כאן אינה נובעת מחוסר הבנה, להיפך. האדם מבין טוב מאוד את שני הצדדים, והוא גם מבין שיש כאן סתירה. והסבר כאן שדווקא הסתירה הזאת מלמדת את האדם שה' הוא לא חלק מהאדם. אלא להיפך. האדם הוא חלק מה'. לכן הסתירה לא מלמדת על ניתוק וחוסר קשר, אלא אדרבא. היא מלמדת על קרבה כזאת שהאדם עם השכל שלו בלוע וכלול לגמרי בה', ודווקא בגלל כך הוא לא יכול ליישב את הסתירה].

ז. במשל של הילד והצעצועים האמא יכולה 'לרחם' על הילד, ולאסוף במקומו, ולעזור לו גם בשאר הצרכים שלו: להלביש אותו ולהאכיל אותו וכו'. כאשר האמא ממשיכה לעשות זאת מעבר לגיל הסביר, היא כאילו מנסה להשאיר את הילד בתוכה. כשם שבהיותו עובר הילד היה חלק מהאמא. כך גם עכשיו. לאחר שהילד נולד, האמא רוצה שהוא ישאר חלק ממנה, ולא נותנת לו לגדול ולהיות אישיות עצמאית. לעומת זאת, כאשר האמא דוחפת את הילד לגדול ולדאוג לעצמו (לפי רמתו וגילו) - היא מאפשרת לו לפתח את האישיות שלו.

כאשר הילד יגדל ויהיה נער ובוגר, עליו לשים לב שמעבר לכך שההורים שלו נתנו לו את החיים שלו, הם גם נתנו לו מתנה שאולי גדולה אפילו יותר: הם רצו בבחירה החופשית שלו. הם לא רצו ילד שיישאר חלק מהם ולא יגדל ולא יהיה עצמאי, אלא הם רצו להוליד ילד שיהיה אישיות עצמאית, וזה מה שנותן להם שמחה. כאשר הילד שם לב לזה - הוא מבין שגם הבחירה החופשית שלו וגם האישיות העצמאית שלו הם חלק מהמתנה שההורים שלו נתנו לו. על ידי ההבנה הזו הילד תופס שני קצוות יחד: הוא גם נעשה אישיות עצמאית בעלת יכולת בחירה והחלטה, ויחד עם זה הוא גם נשאר חלק מההורים שלו, והאישיות העצמאית שלו לא גורמת לו להיות נפרד ובודד. השמחה של ההורים בבחירה החופשית של הילד מעצימה אותה, ונותנת לילד להרגיש שדווקא על ידי הבחירות העצמאיות שלו הוא קשור להורים שלו (עוד על כך ראה באריכות בחוברת "מצוות כיבוד הורים").

אם זה כך בין הורים לילדים, על אחת כמה וכמה זה נכון בין האדם לקב"ה. שכן יחסית לקב"ה ההורים לא מייצרים את הבחירה החופשית של הילד אלא מאפשרים אותה (כשם שגם את יצירת החיים ההורים לא יכולים לעשות, אלא רק להיות שותפים לקב"ה). **כאשר הבעל שם טוב אומר שבעשיית המעשה הטוב האדם הוא כ'מסייע שאין בו ממש', הוא לא מתכוון לזלזל בבחירה החופשית אלא להיפך - להעצים אותה. כאשר האדם שם לב שכל המעשים הטובים שלו וכל החזרה בתשובה שלו באים מכוח של ה', הוא מבין כמה ה' שמח בבחירה החופשית של האדם. ה' עצמו את עצמו והסתירה את הנוכחות שלו, על מנת שתתגלה הבחירה החופשית של האדם. כמו שהאמא במשל הסתירה את עצמה ולא גילתה לילד שהיא זאת שאוספת את הצעצועים, על מנת לשמח בבחירה החופשית שלו.**

ח. להעמקה ראה בכתר שם טוב (הוצאת קהת) אות שמח. והוסבר בהרחבה במ"א (ניתן להאזין במערכת קול הלשון. בשיעור "כתר שם טוב את שמח" ובשיעור "מאור עיניים ידיעה ובחירה").

רוצה להיות נתון רק באחת מהן - הוא תופס זאת פעם כך ופעם כך (בגלל שהוא לא יכול לתפוס את שתיהן כאחת), מתוך ידיעה שאצל ה' שתיהן נכונות כאחד^ט. שני הצדדים הללו מהווים יחד את החוויה של האדם, והתנועה ביניהם היא "דופק החיים". האדם רוצה מצד אחד להרגיש שהוא בוחר והוא רוצה לעשות את מה שהוא עושה, ומצד שני לחוש שיש מי שרוצה בזה מאוד מאוד, יותר ממנו עצמו. כי אם רק האדם רוצה בחיים ובמעשים שלו - החיים והמעשים שלו אינם שווים בעיניו.

מצד אחד האדם רוצה להרגיש שיש לו בחירה חופשית, והוא בוחר ועושה את הדברים המוטלים עליו. אבל יחד עם זה האדם חש שאם הוא הבוחר והוא העושה, הוא צריך לסחוב את הכל על הכתפיים שלו, וזה מלחיץ אותו. האדם מרגיש שאם הוא יצטרך להחליט הכל לבד ולעשות הכל לבד, זה ייראה לו כבד מדי.

מצד שני האדם רוצה לחוש שה' מכוון את כל המעשים, ומכווין את האדם לעשות מעשים טובים. אבל יחד עם זה האדם חושש שאם הוא יתמקד בכך שכל המעשים הטובים של האדם בעצם ה' עשה אותם - הוא לא יוכל לייחס לעצמו את המעשים הטובים, וממילא לא תהיה לו סיבה ומניע לעשות אותם.

כאשר האדם מבין ששני הצדדים נכונים - גם יש לו בחירה חופשית, וגם ה' עושה את הכל - הוא אינו צריך לחשוש משני החששות הללו. הוא יכול גם לעשות את הדברים המוטלים עליו בחשק, מתוך ידיעה שאף אחד לא יעשה אותם במקומו, וגם להרגיש שבעצם הוא לא עשה שום דבר, וממילא המעשים וההחלטות אינם מכבידים עליו.



ט. ועיין באור תורה לרב המגיד פרשת ויצא ד"ה "ותקרא את שמו גד".
י. ראה על כך במאמר הבא, תחת הכותרת "מאיפה מגיעה התאוה".

עלון מעמקים ישירות למייל

ניתן לקבל את העלון ישירות למייל להדפסה



לקבלת העלון פנה למייל shiurimshapira@gmail.com

למצוא את ה' במקומות הכי נמוכים

כחלק מההסברה בעניין "תשובה עילאה" מביא אדמו"ר הזקן (בהמשך הדברים שצוטטו בתחילת המאמר) את דברי הזהרה שתשובה אינה מועילה על עוון של פגם הברית⁹⁸, וכתב על כך:

והוא דבר תמוה מאד, שאין לך דבר עומד בפני התשובה, ואפילו עבודה זרה וגילוי עריות וכו'. ופירש בראשית חכמה (שער הקדושה ז'), שכוונת הזהר שאין מועלת תשובה תתאה, כי אם תשובה עילאה וכו'.

בדרך כלל תשובה פירושה שבחטא האדם מחפש חוויה מסויימת, אבל יש בתוכו מקום עמוק יותר שאותו הוא מחפש לחיות, ולכן הוא רוצה לחזור בתשובה. האדם חש שהחזרה בתשובה אל הקשר עם ה' תחשוף את ה'אני' האמיתי שלו, ואת הקשר העצמי שלו לה', שלעומתו כל המשיכה שלו לחטא תיראה שולית, כמעידה שאיננה מעידה על הרצון האמיתי של האדם. האדם מרגיש שהוא חי חיים רדודים, והוא מחפש לחזור בתשובה על מנת לגלות את החיים האמיתיים שלו.

אבל בעבירה של פגם הברית האדם לא חש כך. האדם מרגיש שדווקא במעשה החטא הוא הצליח להכניס את כל האישיות שלו, ואין מקום עמוק יותר אליו הוא מחפש להגיע⁹⁹. עיקר שברון הלב מהעבירה הזאת אינו על כך שהאדם לא חי עמוק מספיק, אלא להיפך - שהוא הגיע למקום העמוק ביותר בנפש (על פי התחושה שלו) ולא מצא שם שום דבר. על כן התחושה שה' יכול לסלוח על מעשה כזה - כלומר להתייחס למעשה שהאדם עשה כאל דבר שולי - אינה משחררת את האדם אלא מעיקה עליו. כי אם עליו להתייחס למעשה הזה כשולי, יתברר שאי אפשר באמת להיכנס לשום חוויה עם כל האישיות, וה' כאילו מתעלם מהרצון של האדם שתהיה לו חוויה שהוא נכנס כל כולו לתוכה¹⁰⁰.

לכן החזרה בתשובה על החטא הזה היא באמת לא להגיד לאדם שיש חוויה עמוקה יותר בנפש שאלה הוא יכול להגיע ולהיכנס כל כולו, אלא כמעט להיפך: חזרה בתשובה כאן פירושה שהאדם ישים לב שגם כאשר הוא נכנס כל כולו לתוך החרטה - כל עוד הוא רוצה בזה זה דמיוני, כי זה בינו לבין עצמו, ורק אם ה' רוצה בזה זה אמיתי. כל החוויות שלו באמת אינן משמעותיות כל עוד הוא הרוצה בהן, ואילו כאשר ה' רוצה בהן הן נהיות אמיתיות. המקום העמוק יותר בנפש של האדם הוא המקום בו הוא אינו מחפש (רק) את החוויה שלו, אלא מחפש להיות קשור לכך שה' ברא אותו ורוצה אותו, וזה מה שמעמיד ועושה את כל הרצונות שלו והמעשים שלו לממשיים¹⁰¹.

לאדם ברור שהוא לא ברא את עצמו, וכמו שבשביל לחיות הוא זקוק למישהו שיברא אותו, כך הוא זקוק למישהו שירצה בו ויתן בו אמון. לאדם ברור שבאיזושהי נקודת זמן הוא נולד ובאיזושהי נקודת זמן הוא ימות, ועל כן כל חוויה שהוא יחוה, גם אם היא תהיה החוויה העמוקה ביותר שהוא יכול להכיר בתוכו, תיראה לו חולפת ולא אמיתית אם ה' לא ירצה בה. המקום הזה, שבו ברור לאדם שהוא לא ברא את עצמו הוא בסיסי ועמוק יותר בנפש מאשר המקום בו האדם מחפש לחוות את עצמו. על כן כל עוד האדם יחוש שחזרה בתשובה זו חוויה שהוא מוליד מתוכו, החוויה הזו תיראה לו רדודה וחלשה, והוא ימשיך להרגיש שהכל דמיון. רק כאשר

יא. חלק א' סב, א. על פי הגרסה שמובאת ב'ראשית חכמה' שער הקדושה פרק יז. אמנם בגרסאות שלפנינו כתוב שם מעין התירוץ שמובא בהמשך בפנים בשם הראשית חכמה.

יב. על הטעם מדוע כך האדם מרגיש ראה באריכות בחוברת 'תשובה בשמחה' החל מעמ' 99.

יג. בכל העבירות שבין האדם למקום האדם מרגיש שהעבירה היא רק בגלל שכך ה' רצה, כלומר ה' אמר לא לעשות משהו מסויים, ולכן המעשה הזה אסור. לכן כאשר ה' סולח על עבירה כזו היא מתפוגגת. שכן הפה שאסר הוא הפה שהתיר. אבל בעבירה שקשורה לפגם הברית האדם מרגיש שהוא השקיע את עצמו במקום שבו הוא מרגיש שהוא מואץ להיות שקוע בו והוא לא רוצה בו, אך מצד שני הוא לא יכול לוותר על התשוקה הזאת, ואם המעשה הזה מתפוגג בסליחתו של הקב"ה, כביכול ה' מתעלם מחוויה מאוד מהותית לאדם.

ועיין בחוברת 'תשובה בשמחה' עמ' 45 תחת הכותרת 'הקושי בחזרה בתשובה', שבמיוחד בפגם הברית העצבות עלולה לגרום לאדם לשקוע יותר בחטא. ולא לעזור לאדם לצאת מהחטא. וראה עוד שם בנספח העמקה במקורות שבסוף החוברת.

יד. אדמו"ר הזקן כותב (תניא פרק ז') שעל עבירות ראוי וצריך לעשות תשובה שהופכת את הזדונות לזכויות, והדרך לעשות זאת היא על ידי שהאדם ירגיש ש"להיות כי עד הנה היתה נפשו בארץ ציה וצלמות היא הסטרא אחרא, ורחוקה מאור פני ה' בתכלית, ולזאת צמאה נפשו ביתר עז מצמאון נפשות הצדיקים". אבל הוא כותב שם שעל הוצאת זרע לבטלה אין צורך בתשובה כזו, אלא די "בתשובה נכונה ובכוונה עצומה בקריאת שמע שעל המיטה כנודע מהאר"י". כלומר עליו לא לחשוב על עצמו ועל המצב שלו, אלא להסיח דעתו מעצמו ולחשוב על ה' (שזה מה שעושים בקריאת שמע). ועיין בחוברת 'תשובה בשמחה' בנספח העמקה במקורות שבסופה.

האדם 'בין שה' הוא העושה את החזרה בתשובה שלו לממשית בכך שהוא רוצה בה - רק אז הוא יוכל לחוש שהחזרה בתשובה נוגעת במקום עמוק יותר מהחטא^ט ומעלה אותו מההתעסקות עם עצמו לקשר עם ה'.

♦ האושר שבחזרה בתשובה

כאמור, המקום שבו ברור לאדם שיש לו מקור שמוליד אותו והוא לא חי מעצמו, הוא מקום עמוק ובסיסי בנפש של האדם. מקום עמוק יותר מאשר התשוקה של האדם שתהיה לו חוויה שהוא נכנס כל כולו לתוכה. ההבנה הזו עוזרת לאדם לחוש שכל עוד החרטה היא רק חוויה שלו היא מתסכלת אותו, בדיוק כפי שהיצריות שלו מתסכלת אותו. משניהם הוא מתוסכל מאותה הסיבה בדיוק: גם היצריות וגם החרטה משמשים את האדם לחוש את עצמו ואת החוויות שלו, וזה לא מה שהוא מחפש. האדם מחפש שה' ירצה בקיומו יותר ממה שהוא מחפש להחיות את עצמו.

מצד שני, אם האדם מסתכל מהצד של ה', וחושב מה ה' רוצה - ה' רוצה גם את החרטה של האדם, וגם את היצר שבו, שהרי ה' ברא את האדם עם היצר.

כלומר, באופן טבעי האדם מחפש גם ביצריות וגם בחרטה לחוות חוויה טובה ונעימה, ולמרות זאת גם היצריות וגם החרטה גורמים לו לחוש עצוב ומסכן ומתוסכל. הסיבה לכך היא שאף על פי שהאדם מחפש לחוות חוויות נעימות, הוא אינו מוכן להסתפק בזה. המקום בו האדם מחפש שה' ירצה אותו הוא מקום עמוק יותר בנפש מאשר המקום בו הוא מחפש לחוות חוויות נעימות. לכן גם חוויות שנראות לו חוויות נעימות - אם ה' נהנה מהן הן אכן מביאות לו אושר, ואם ה' לא נהנה מהן הן עלולות להביא אותו למפח נפש^י.

באופן טבעי, האדם מתעסק עם היצריות שלו, כי נדמה לו שהיא תביא לו אושר. אבל באמת האושר לא מגיע מהיצריות, שהרי היצריות יכולה להפוך אדם למסכן מבחינה גשמית ורוחנית. האושר שעשוי להיות מהיצריות נובע מכך שה' רוצה ביצריות, שהרי ה' ברא את האדם עם היצר (וכפי שנתבאר באריכות במאמר "למצוא את ה' במקומות הכי נמוכים").

כך זה גם ביחס לחרטה: באופן טבעי האדם חושב שהאושר שבחרטה מגיע מכך שהוא אדם טוב שרוצה דברים טובים. אבל החרטה גורמת לו גם להרבה עצבות וחוסר חיות, שכן האדם עסוק במציאת אישור בתוכו לכך שהוא אדם טוב. הוא תופס את החרטה כחיפוש אחר המקום העמוק בנפש, חיפוש אחר המקום בו האדם טוב באמת, והחיפוש הזה גורם לו להתכנס לתוך עצמו, כמו בעצבות. כשם שבעצבות האדם מתכנס לתוך עצמו על מנת לחוש שהוא קיים וזה טוב שהוא קיים^י, כך בחרטה האדם מתכנס לתוך עצמו על מנת לחוש שביסודו הוא טוב. כאשר האדם מתכנס לתוך עצמו הוא חש בודד, כי הוא עסוק בעצמו ולא בקשר עם מי שמחוץ לו, ולכן גם החרטה וגם היצריות הם התעסקות של האדם עם עצמו כמו העצבות^י. אך האמת היא שהאושר שבחזרה בתשובה לא מגיע מכך שהאדם מתכנס לתוך עצמו, אלא מכך שה' שמח שהאדם שב אליו, ומהידיעה שה' בורא את האדם עם רצונות טובים ועם רצון לחזור בתשובה.

♦ מאיפה מגיעה התאוה?

התלבשות הנשמה בתוך הגוף גורמת לאדם לגלות עניין בעולם הזה, ולקוות שהמציאות של העולם הזה תחיה אותו ותעניק לו הנאה וסיבה טובה לחיות, גם בלי קשר עם ה'. ההתלבשות הזו משכיחה מהנשמה שה' הוא המחיה אותה והוא המקור שלה, וזה גורם שהאדם יתייחס לעולם כאילו הוא מקורו. העובדה שהאדם חווה את העולם כמקורו גורמת לאדם לחפש להיכנס כל כולו לתוך הגוף, ולחפש שהגוף יחיה אותו ויסב לו אושר. אמנם התחושה הזאת באה לידי ביטוי באופן חריף בפגם הברית, אבל באופן כללי כל החיים של האדם

^ט. ועיין בדברי ה'ראשית חכמה' (שם ד"ה "ומרי עליו השלום"), בשם רבו הרמ"ק שבשביל לעשות תשובה על החטא הזה - "צריך לעשות דברים שהם למעלה ממקום התשובה. והטעם כי הפגם בברית פוגם במוח כי משם נשפע הזרע, והוא פגם ב[ספירת ה]חכמה, ולכן צריך לעשות תשובה למעלה ממקום התשובה שהיא הבינה".

^{טז}. מובא בספרים שראוי ונצרך לאדם שנכשל בפגם הברית לטבול במקווה טהרה. אחת הכוונות בטבילה במקווה היא שהמים הם מעין משל ודוגמה לה'. העולם היה בלוע במים קודם שנברא והאדם היה טבול במי שפיר בהיותו ברחם אמו, וכך האדם היה בלוע בה' קודם שנולד. כאשר האדם טובל כולו במים הוא מכוון שכשם שהוא היה בלוע בה' קודם שנולד, כך גם לאחר שנולד הוא עדיין כלול במקורו בה'. והוא רוצה לחוש שה' הוא החיים שלו והוא המקור שלו. וראה עוד על כך בחוברת 'תשובה בשמחה' עמ' 72-73.

^י. בתחילה האדם חושב שהחילוק הוא בין היצריות לחרטה: שהיצריות אינה טובה ולעומתה החרטה כן טובה. אבל באמת על האדם להבין שלפעמים החרטה היא חלק מהיצריות, ושניהם גם יחד טובים אם ה' רוצה אותם, ולא טובים אם האדם מחפש אותם בתור חוויה נעימה.

^{יח}. ראה על כך באריכות בחוברת 'תשובה בשמחה' עמ' 25-27.

^{יט}. ראה שם עמ' 69-86.

בעולם הזה נראים כך, כאשר הוא מחפש להיכנס לענייני העולם, ושהעולם הזה ייתן לו הנאה וסיפוק ללא קשר עם ה'.

האדם מרגיש שהחיפוש שלו אחרי האושר מלווה בסתירה פנימית: מצד אחד האדם מחפש להרגיש שיכול להיות לו טוב עם עצמו, ושהוא לא יהיה זקוק ולא תלוי בדברים אחרים שיעניקו לו אושר ותענוג. אך מצד שני, אין לאדם שום ציור של חוויה שהוא יכול לומר עליה שהיא האושר המוחלט - שאם הוא יגיע לחוויה הזו הוא יוכל לומר בפה מלא שהוא לא זקוק יותר לשום דבר וכעת טוב לו עם עצמו. זו הסיבה שהתאוה מושכת כל כך את האדם. בתאוה יש רגע אחד⁸⁵ שבו האדם שקוע כל כולו, וזה נותן לו אשליה שטוב לו עם עצמו, והוא אינו זקוק לשום דבר אחר⁸⁶.

כיוון שהמשיכה הזו של התאוה נובעת מהרצון לחיות ולהיות שקוע בתוך הגוף -- כאשר אין לאדם חשק לחיות, שום דבר לא יכול לגרום לו תענוג; ולעומת זאת כאשר לאדם יש הרבה תענוג בחיים - הוא מוצא הרבה אפיקים לבטא את התענוג שלו. הוא נהנה מכך שיש לו חוויות שהוא נכנס כל כולו לתוכן, והוא חש שהן יכולות לבטא את החיים שלו ואת התענוג שיש לו מהחיים.

אלא שהרבה פעמים האדם חש שהוא אינו יכול לחוש תענוג מהחיים שלו. הסיבה לכך היא שהאדם לא הוליד את עצמו ולא בחר לחיות, ואי אפשר ליהנות ממשהו שלא רוצים בו ולא בוחרים אותו. האדם חווה את המציאות שלו כנתון, כמקום בו הוא חי בלי שישאלו אותו מה דעתו ואם הוא רוצה בזה, וממילא הוא אינו יכול לומר בעצמו שהוא נהנה מעצם הקיום שלו. לכן האדם זקוק לכך שמישהו אחר ירצה בו וייהנה ממנו. האדם עצמו רוצה את עצמו מתוך אילוץ - כיוון שהוא כבר חי, הוא נאלץ לרצות את עצמו. אבל מישהו אחר רוצה באדם מבחירה, הוא אינו חייב לרצות את האדם, אבל הוא רוצה לרצות בו. לכן כאשר יש מישהו אחר שרוצה באדם, האדם מרגיש שהוא רצוי לכתחילה, ולא בדיעבד.

התחושה שלאדם אין תענוג מהחיים של עצמו, לא נגרמת רק לאנשים שאין להם סביבה שרוצה בהם. הרבה פעמים חשים כך גם אנשים שיש להם קשר טוב, חברים טובים והורים אוהבים. הסיבה לכך היא **שהאדם חש שאף אחד לא יכול לרצות אותו באותה עוצמה שבה הוא עצמו לחוץ על הקיום שלו**. הוא מרגיש שיש לו צורך חזק לחיות, והצורך הזה חזק יותר מאשר האהבה של ההורים והסביבה. על כן גם אם ההורים והסביבה שלו מאוד אוהבים אותו ורוצים בו - הם אינם יכולים לתת לו תחושה שעצם הקיום שלו רצוי, וההמחשה לכך היא שכמה שהם ירצו בו הם לא יוכלו להמציא את הקיום שלו, וליצור אותו יש מאין.

כלומר הקיום שלו חזק יותר ממה שהסביבה מסוגלת לרצות, וממילא חזרה הקושיה למקומה: האדם עצמו לא יכול ליהנות מהחיים שלו כי הוא חווה את הקיום שלו כנתון, ואחרים גם אינם מסוגלים לרצות את הקיום שלו עד הסוף. התשובה לכך היא שה' רוצה באדם, והתענוג שיש לה' מהקיום שלו אכן בורא ויוצר את הקיום שלו. רק ה' רוצה את הקיום של האדם יותר ממה שהאדם רוצה את עצמו, ורק התענוג של ה' מהאדם גדול יותר מהלחץ של האדם לחיות.

אך כאשר האדם שקוע בתענוגי העולם הזה (ובמיוחד בפגם הברית), הוא מתאמץ לחוש שהוא יכול להחיות את עצמו ולקבל חשק מעצמו, ושתהיה לו חוויה שתסחוף אותו ושהוא ייבלע כל כולו בתוכה, גם בלי מישהו חיצוני שירצה בו. אלא שזה עצמו גורם לו לחוש שהוא מוכרח לעשות זאת, כי אחרת הוא ירגיש לא נעים לחיות בלי חיות וחשק. ההכרח הזה יוצר ומגביר אצל האדם את התחושה שהוא לא יכול ליהנות מהחיים שלו מצד עצמו, וממילא שום גורם חיצוני אינו יכול לספק לו אושר.

כיוון שהאדם חווה את הקיום שלו כנתון, ממילא הוא חווה גם את החשק שלו לחיות כנתון, כמציאות קיימת ומוכרחת, וכך הוא חווה גם את היצר שלו כדחף שדוחף אותו בעל כרחו, בלי שהוא יכול לבחור בו. לעומת האדם שלא הוליד את עצמו ולא בחר בקיומו, את ה' אף אחד לא ברא, והוא יכול להתענג מעצמו ולא זקוק, כמובן, לשום דבר חיצוני. על כן גם התענוג שיש לה' מהעולם ומהאנשים שבו וממה שמתרחש בו הוא חלק

כ. ראה דוגמאות לכך בחוברת 'תשובה בשמחה' 85-86.

כא. עיין לעיל במה שנכתב בחוברת 'תשובה בשמחה' עמ' 42-43 תחת הכותרת 'ההתעסקות מביאה בעקבותיה תחושה של אכזבה'.

כב. שם בעמ' 86-87 ישנם כמה המחשות לעניין זה.

מהתענוג שיש לו מעצמו, כביכול, תענוג שהוא שעשועים עצמיים של ה', שמתענג מעצמו ולא מהכרח חס ושלום⁹⁰.

כל עוד האדם שם לב רק לתוצאה של מעשי ה', רק למציאות הנתונה, הוא תופס גם את עצמו ואת הדחפים שלו כנתון. הוא חש את הקיום שלו כהכרחי, ואת החשק שלו לחיות ואת הדחפים שלו כקיימים בו בעל כרחו, ללא בחירה, מכח העובדה שהוא קיים בעולם. כאשר החשק של האדם נתפס אצלו כהכרח, כל החיים בעולם נראים לו כתוצאה של הכרח, והעולם הופך להיות מקום שלא נעים לחיות בו. האדם לא מעוניין לחיות בעולם בו אנשים חיים ומולידים ילדים מכח חוקי טבע קיימים ודחפים עוורים, והוא לא מעוניין לחשוב שכך ה' ברא את עולמו, וגם ה' לא רוצה עולם כזה⁹¹. ה' רצה לברוא עולם שבו החשק שלו יהיה גלוי, ובני האדם יהיו מודעים אליו ויחיו מתוך תחושה שה' רוצה בהם⁹², ולא יחוו שהעולם מתגלגל ללא טעם⁹³.

כאשר האדם שם לב שהחשק שלו הוא הכרחי והוא לא מעוניין בחשק כזה, זה יכול לעורר אותו לשים לב לחשק של ה', שרוצה באדם לא מתוך הכרח אלא מתוך בחירה. לעומת החשק הבחירי של ה', דחפים שבאים מתוך הכרח נראים חיוורים וחסרי חיות, והאדם אינו רוצה בהם. הקב"ה נטע באדם דחפים, ויחד איתם הוא נטע בו את הרצון והשכל להרגיש שאין תענוג בדחפים הכרחיים, ועל כן עליו לחפש שהדחפים יהפכו לחשק שבא מתוך בחירה של ה'⁹⁴.

[מדוע בכל זאת ה' ברא את האדם עם יצר הכרחי, שעל האדם לעבוד קשה על מנת לעדן אותו ולרצות שהוא יבוא לידי ביטוי רק ברצון ה'? אם ה' היה בורא את האדם מראש עם יצר לא הכרחי, האדם היה יכול לחוש רק את הבחירה של ה' להיכנס לעולם, אבל לא את ההשתוקקות הגדולה והתאוה החזקה שיש לו בזה. אבל כיוון שהאדם נברא עם יצר חזק שנראה הכרחי יש לאדם חוש גם בתאוה של הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים⁹⁵. לכן כתוב בספר התניא (בפרק לא"ט) שעל מנת שהתשובה תהיה ב"יתר שאת וביתר עז מעומקא דליבא וגם שמחת הנפש תהיה בתוספת אורה ושמחה" - על האדם להתבונן בכך ש"לא אני עשיתי את עצמי" עם היצר, אלא ה'. ה' ברא את האדם עם היצר על מנת שהוא יוכל לשים לב ואף להזדהות עם החשק הגדול שיש לה' לברוא את העולם ולהיכנס אליו על ידי תורה ומצוות. כך האדם מעלה את התשוקה שיש ביצר למקורה⁹⁶].

כאשר האדם שם לב לכל זה הוא מבין שרק אם ה' רוצה את החשק שלו - רק אז זה נקרא חשק ותענוג, והוא רוצה שלא יהיה לו חשק כל עוד ה' לא רוצה בול⁹⁷. ככל שהאדם מתבונן בזה יותר הוא יוכל להרגיש כמה באמת הוא מחפש שה' ירצה זאת וישמח בזה, ואם ה' לא רוצה זה מקטין לו את החשק.

כג. ועיין בליקוטי תורה לפרשת בשלח א. ג.

ופירוש מקור התענוגים - שאינו כמו התענוג למטה שהוא נמשך מדבר שחוץ ממנו. כמו ממאכל ערב או מהשגת דבר חכמה. מה שאין כן למעלה הרי אין שום דבר חוץ ממנו יתברך כלל, ואם כן התענוג עליו אינו כי אם על דרך שמציאותו מעצמותו. הרי אין דוגמתו כלל בתענוגים שבעולם ואין מערך וסוג שלו כלל.

כד. ועיין במה שכתב בנוגע למבול בחוברת תשובה בשמחה עמ' 66-68.

כה. כאשר אדם יוצר כלי, למשל, אין לו עניין שבכלי יבוא לידי ביטוי התחושות שהיו לו בזמן העבודה. לעומת זאת כאשר אדם יוצר קשר עם חבר או עם בן או בת זוג, הוא מעוניין שהשני יהיה מודע בעיקר לחשק שלו ליצור קשר, ואילו התוצאה מצד עצמה, בלי הרגשות שמלוות אותה, היא יבשה וחסרת משמעות.

כו. באמת אם העולם היה קיים כפי שהוא בלבד, היתה עלולה להיווצר התחושה שה' מעוניין בתוצאה ולא בקשר. כאילו הוא רצה בעיקר שיהיה עולם, ופחות מעניינת אותו השאלה אם בני האדם יהיו מודעים לחשק שלו לברוא את העולם. אבל על ידי המצוות שה' נתן לנו ה' חושף את החשק ואת התאוה שיש לו לברוא את העולם. וכפי שאומרים חכמינו: "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", שכן במצוות ה' לא מראה את העשייה שלו אלא את הרצון שלו. הוא לא ברא או יצר משהו, אלא גילה את הרצון שלו, על מנת לגרום לאנשים להיות מודעים לרצון שלו ולרצות את מה שהוא רוצה.

על פי פנימיות התורה כל מצווה גורמת לייחוד, ועל כן אומרים או מכוונים לפני עשיית מצווה "לשם ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה". כלומר, כמו שהאדם מחפש להיכנס כל כולו אל תוך התאוה שלו וכאילו רוצה רק אותה, כך כביכול "התאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", ועל כן כאשר יהודי מקיים מצווה ה' נכנס לתוך המצווה כל כולו, ומתמקד במעשה של האדם וכאילו רוצה רק אותו. ה' הכניס את עצמו למקום כזה שבו הוא יהיה תלוי כביכול בבני האדם, כך שאם היהודי יקיים את המצווה ה' יהיה שמח, ואם לא ה' יהיה לא שמח, וכביכול עשיית המצווה היא זאת שתיתן לה' אושר. ה' רוצה שכך היהודי יסתכל על מעשי המצוות שלו, ועל ידי כך הוא יוכל לחוש כמה ה' מעוניין, רוצה ומשתוקק לדור בעולם ולהחיות אותו. הקב"ה מתאוה לכך שהאושר שלנו יהיה מכך שאנחנו מסבים לו אושר.

כז. כמבואר כל זה בתניא פרק לא (ולביאור העניין בתוך התניא. ראה בהערה 37 בחוברת 'תשובה בשמחה' עמ' 90).

כח. ראה ב'נהלך ברגש' עמ' 177-181.

כט. וראה ביאור מפורט (כהמשך למה שציין בהערה הקודמת) בחוברת 'תשובה בשמחה' הערה 52 (בעמ' 97).

ל. וראה על כך בליקוטי תורה חקת נו. ד.

לא. כשם שבלי תאוה האדם מרגיש שהחיים הם אפורים וחסרי טעם, כך ויותר מכך נמצא באדם מקום שבו הוא מרגיש כך כשהחיים לא קשורים לחשק של ה'. אם ה' לא רוצה את מה שהוא עושה, בסופו של דבר כל הדברים שהוא עושה הם מכח יצרים וכחות טבע ולא מתוך בחירה וחשק, והאדם לא רוצה לחיות כך. עד שבמקרי קצה האדם מוכן אפילו למסור את הנפש על מנת לגלות שהוא לא רוצה לחיות ללא הקשר עם ה'. עצם העובדה שהאדם מוכן למסור את הנפש על קידוש ה' אם תודמן לידו סיטואציה כזו, הופכת את כל החיים שלו לבחיריים (ולא רק את נקודת הזמן שבה הוא מוסר את הנפש), שכן האדם מגלה בדעתו שהוא רוצה לחיות רק מתוך חשק ומתוך בחירה. והוא לא מוכן להיות כלוא בעולם ולחיות בו בעל כרחו.

המודעות לכך שהקיום של האדם הוא הכרחי בעיניו, ולעומת זאת אצל ה' הכל הוא חלק מ'שעשועי המלך בעצמותו'^{לב}, עוזרת לנו להבין טוב יותר את המקום בו התשובה נוגעת בנפש האדם: גם היצירות וגם החרטה מתסכלים את האדם. האדם נכנס כל כולו אל תוך החוויה, וזה נותן לו תחושה שהחוויה הזו היא אמיתית, אבל מיד אחר כך החוויה מתפוגגת. על מנת לחוש שהחוויות שלו הם אמיתיות, האדם מרגיש שהוא מחוייב להיכנס שוב ושוב אל היצירות, כי רק כך הוא יצליח שתהיה לו חוויה שכל כולו נכנס אליה. התחושה שהוא חייב את היצירות בשביל לקבל חיות משעבדת את האדם ומתסכלת אותו, ונותנת לו תחושה שהחיים שלו לא טובים מצד עצמם.

לעומת היצירות, שבה החיות מתפוגגת, הכאב שבחרטה לא מתפוגג. כאשר האדם מתחרט על היצירות או על המעשים הלא טובים שלו, הוא מביע בזה רצון כנה להיות נתון בחיים שלא משעבדים אותו. להיות נתון בחוויות טהורות שבהן האדם גם נתון כל כולו, וגם לא הופך להיות משועבד אליהן. הרצון הזה של האדם לא מתפוגג כמו היצירות, והאדם חש שהוא מגיע מתוך משאלת לב אמיתית וכנה. לכן החרטה מושכת את האדם אף על פי שיש בה כאב.

הבעיה היא שמשאלת הלב הזו עצמה מתסכלת את האדם. כי האדם לא מרגיש שהוא יכול להיכנס לחרטה כל כולו כמו שהוא נכנס ליצירות. הוא מרגיש שהחוויה של היצירות היא ממשית, ולעומתה הרצונות הכנים שבחרטה עסוקים בנפש בלבד, ומתעלמים מהקשר שלה אל הגוף, ועל כן הם לא נראים לו ממשיים. האדם לא רוצה להיכנס כל כולו אל חוויה בלתי ממשית, כי אז הוא ירגיש דמיוני. האדם רוצה חוויה שהיא גם טהורה כמו החרטה וגם ממשית כמו היצירות, וזה מתסכל אותו.

נמצא שיש לאדם משאלת לב כמוסה, שגורמת גם ליצירות וגם לחרטה מצד אחד, ומצד שני היא אינה מתממשת לא ביצירות ולא בחרטה. האדם אינו מבין לגמרי מה היא אותה משאלת לב, אבל הוא מרגיש שיש חשק חיים ביצירות, ורצון כנה וטהור בחרטה, והוא לא יכול לוותר עליהם לגמרי. מצד אחד גם היצירות וגם החרטה מביעים משהו אמיתי מתוך משאלת הלב של האדם, והאדם מרגיש שגם ה' לא מעוניין שהם יעלמו. אך מצד שני גם היצירות וגם החרטה אינם מגשימים את משאלת הלב של האדם - החוויה של היצירות מתפוגגת, ועל כן התחושה של האדם שהיצירות היא חוויה שהוא יכול להיכנס אליה כל כולו מתבררת כאשליה בעלמא, והחוויה של החרטה היא דמיונית, כיוון שהרצון הכנה שעומד בבסיס החרטה מתעלם מהממשות של הגוף ושל המציאות.

מצוות התשובה אומרת לאדם שיש נקודת אמת במשאלת הלב שלו. האדם מחפש משהו ממשי שיבטא את הרצון הכנה שלו להיכנס כל כולו לתוך חוויה שהיא לא חיצונית לו, ומצוות התשובה באה לומר שהמשאלה הזו היא אמיתית וטובה. אלא שהדבר הממשי שאותו האדם מחפש הוא לא הגוף שלו ולא המציאות, אלא ה' שברא את המציאות.

האדם מודע לכך שהוא לא ברא את עצמו, אלא מישהו ברא אותו, וגם המציאות כולה לא נבראה מעצמה, אלא ה' ברא אותה - והמודעות הזו מקנה לאדם את היכולת לחוש שה' הוא הממשי. המקור של האדם והמקור של המציאות הוא הממשי, והוא המעניק ממשות למציאות בכלל ולאדם בפרט^{לד}. כפי שנכתב למעלה^{לז}, באופן טבעי האדם מרגיש שהקיום שלו נובע מהמציאות. מצוות התשובה אומרת לאדם לעזוב את התחושה הזו, ולהיות מודע לכך שה' הוא הקיום שלו והוא הממשות שלו^{לה}.

לב. הביטוי "שעשועי המלך בעצמותו" מופיע בספר 'עמק המלך', והוא מופיע פעמים רבות בספרי חסידות חב"ד ביחס לשעשועים העצמיים של ה'. ראה למשל בליקוטי תורה פרשת בשלח א ע"ב והלאה.

לג. וכפי שכתב הרמב"ם (בתחילת הלכות יסודי התורה):

יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון. והוא ממציא כל נמצא. וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצא. ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות. ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים הוא לבדו יהיה מצוי. ולא יבטל הוא לבטולם. שכל הנמצאים צריכים לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם. לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם. הוא שהנביא אומר וה' אלהים אמת. הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתתו. והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו. כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו. המצוי הזה הוא אלהי העולם אדון כל הארץ.

לד. ראה בסוף הכותרת 'מתענג של אילוף' לתענוג של בחירה.

לה. באופן טבעי האדם מחפש ביצירות את הממשות, ובחרטה את הרצון הכנה. כאשר האדם מייחס לה' את החזרה בתשובה ואת חשק החיים זה מתהפך: התשובה גורמת לאדם לחוש שה' הוא הממשות שלו, וחשק החיים נובע מהרצון הכנה של ה' להיכנס כל כולו לתוך העולם, כביכול, על ידי הנשמות ועל ידי תורה ומצוות. הרצון הכנה של האדם משקף את הרצון של ה' שהוא לא חיצוני לו וכמובן לא משעבד אותו, אלא הוא בבחינת שעשועים עצמיים.

משאלת הלב של האדם היא לחוש גם כאשר הוא פה, בעולם הזה, את מה שהוא חש קודם שהוא נברא. לפני שהאדם נברא הנשמה שלו היתה חלק מה', כמו שאנו אומרים בתפילה "אלוקי, נשמה שנתת בי טהורה היא, אתה בראתה..." עוד לפני שה' ברא את הנשמה היא היתה טהורה, כלומר היא היתה כלולה בה', ש'מציאותו מעצמותו', והכל אצלו הוא שעשועים עצמיים ולא הכרח, והאדם מתגעגע לתחושה הזו, ורוצה לשוב ולחוות אותה".

כאשר האדם שם לב שזה מה שהוא מחפש, שהוא מחפש לשוב למקום שבו הוא היה עטוף וכלול בה', יכולה להתנוצץ אצלו התחושה הזו. כלומר האדם יכול לחוש שלא זו בלבד שהוא מתגעגע לחוויה שהיתה לו קודם שהוא נברא, אלא שהחוויה הזו קיימת אצלו גם עכשיו, כאשר הוא חי בעולם הזה. האדם יכול לחוש שגם בחיים שלו בעולם הזה הוא עדיין כלול בה' שבורא אותו ורוצה אותו ומחיה אותו בכל רגע.

כאשר האדם מחפש לחוש שהוא כלול בה' לגמרי כמו שהוא היה קודם שהוא נברא, הוא מחפש לחוש משהו שהוא גם ממשי וגם לא יצרי. מצד אחד הוא מחפש לחוש שה' הוא המציאות הממשית שלו, ומצד שני הממשות הזו שהאדם מחפש לא כובלת אותו ומשעבדת אותו, שכן אצל ה' הכל הוא בבחינת שעשועים עצמיים, בלי שום הכרח. כך האדם יכול להרגיש שהרצונות הכנים שלו לא להיות יצרי, יכולים להיות ממשיים.

אלא שכיוון שהאדם הוא נברא, הוא לא יכול מצד עצמו לשוב ולהיות חלק מה' כמו שהוא היה קודם שנברא. אם משאלת הלב של האדם לשוב להיות כלול בה' היתה משאלה של האדם בלבד, היא היתה דמיונית ובלתי מעשית. על ידי מצוות התשובה ה' אומר שלא רק האדם מחפש את זה ורוצה בזה, אלא זוהי גם משאלת הלב כביכול של ה'. ה' רוצה בחרטה של האדם ושמח בה, ועל ידי כך הרצון של האדם נעשה חלק מהרצון של ה'. בתוך הרצון של האדם לשוב להיות חלק מה' מהדהד הרצון של ה' שהאדם ישוב להיות חלק ממנו, והרצון הממשי של ה' מאשר ומאמת את הרצון של האדם.

המשאלה של האדם, לחוש שהממשות שלו נובעת מכך שהוא חלק מה' ולא מהחיבור לגוף, היא העצמיות שלו, זה עצם מה שהאדם מחפש בכך שהוא חי. בחטא האדם חווה את העצמיות של הנפש הבהמית, ומנסה לממש את עצמו. לכן התיקון לזה הוא לחשוף את העצמיות של הנפש האלוקית, שהרצון של ה' שהיא תהיה חלק ממנו זה הממשות שלה. כל עוד האדם לא יחשוף את העצמיות הזו, הוא לא יוכל להרגיש שהוא מצא את מה שהוא חיפש בזמן החטא".

♦ במה להתמקד?

כאמור לעיל, גם ביצירות וגם בחרטה האדם מחפש להיות בלוע כל כולו. אם האדם תופס באופן פשוט שהמציאות הפיזית המוכרת היא המציאות הממשית שלו, כאשר הוא מחפש להיסחף לתוך חוויה שכל כולו נבלע בה - הוא מחליט להיכנס כל כולו אל החוויה הפיזית, אל הגוף. לעומת זאת, כאשר האדם מבין שהמציאות הפיזית אינה חזות הכל, וממילא היא לא כל כך טובה ומושכת כמו שנדמה (אלא להיפך, היא מתסכלת אותו) - הוא יכול לשים לב שה' הוא המציאות הממשית, וממילא הוא מחפש לחוש שהוא בלוע כל כולו בה', כמו שהוא היה קודם שנברא.

לכן כאשר האדם חוזר בתשובה, לפני שהוא שואל את עצמו "מה מוטל עלי לעשות", עליו לשים לב שהוא מחפש לחוש שה' הוא המציאות הממשית, ובמציאות הזו הוא רוצה להיות בלוע. אם הוא לא ישים לב שזו משאלת הלב שלו, החזרה בתשובה לא תיגע בנקודה שבה נגע החטא, ושאותה האדם מחפש".

לה. ראה, לדוגמה, תניא פרק לא:

...ולזה אשים כל מגמתי וחפצי להוציאה ולהעלותה [את הנפש] מגלות זה להשיבה אל בית אביה כנעוריה, קודם שנתלבשה בגופי, שהיתה נכללת באורו יתברך ומיוחדת עמו בתכלית, וגם עתה כן תהא כלולה ומיוחדת בו יתברך כשאשים כל מגמתי בתורה ומצות... וזו היא בחינת תשובה ומעשים טובים, שהן מעשים טובים שעושה כדי להשיב חלק ה' למקורא ושרשא דכל עלמין.

לה. וזה (תרגום) לשון הרבי הרש"ב בתורת שלום שיחת אור לכא כסלו תער"ג (במהדורת לשון הקדש עמוד 210 ואילך):

קיים הבדל יסודי בין מה שנוגע לעצם הנפש, לבין ביטויים (גילויים) של הנפש. כאשר חל פגם בביטויים (גילויים) של הנפש, כגון: אהבת ה', יראת ה'... התיקון הוא על ידי 'הפעלת כח עליון'... כאשר הפגם הוא בענין יסודי, 'עצמי', והפגימה היא בשלימות הנפש - חייב התיקון להיות על ידי אור 'עצמי', תוכן של שלמות, ולא על ידי גילוי אור עליון. פגם הברית הוא ענין שמקורו בנפש הבהמית, הוא 'עצמי', והפגיעה היא בעצם השלמות ולא בביטויים ותוצאות, ולכן חייב תיקון להיות על ידי אור 'עצמי', עניין של שלמות. התיקון הוא על ידי לימוד פנימיות התורה באופן השלם ביותר... לימוד הנגלה שבתורה - גם כשהלימוד הוא כראוי - אינו מספיק לתיקון עניין 'עצמי' ומהותי כל כך...

אותם חסידים הפטורים מלכתחילה מן הבעיה האמורה אין להם יתרון בכך. הם מפסידים 'חוש' בחסידות... הענין של 'לאסתכלא ביקרא דמלכא' בא דווקא על ידי תיקון עניינים אלה... אין הכוונה חלילה לאופן הגם של הפגם המדובר, כגון בודון, ואפילו בשגגה יש דרגות שונות, וכאן הכוונה לרמה העדינה ביותר.

לה. לפי זה קנה המידה לשאלה אם על האדם להתחרט על מה שהוא עשה או להסיח את הדעת ממה שהוא עשה. הוא השאלה מה יגרום לאדם לחוש שה' הוא המציאות הממשית. גם החרטה וגם הסחת הדעת יכולות לפעמים לגרום לאדם לשים לב שהמציאות שלו היא לא המציאות הממשית. ורק ה' הוא

מקום שבעלי תשובה עומדים

במאמר הקודם ראינו שלפני שהאדם חוזר בתשובה הוא מתייחס לחטא כאל מציאות, כאל דבר ממשי שהאדם נבלע בתוכו. אבל כאשר האדם חוזר בתשובה, הוא מתייחס לה' כאל המציאות הממשית שלו. כאשר האדם מתייחס לה' כאל המציאות הממשית שלו הוא מסתכל על החטא משתי זוויות גם יחד¹: מצד אחד האדם מתייחס לחטא בחומרה כיוון שהחטא משעבד אותו ונותן לו תחושה שהחטא הוא המציאות הממשית שלו; אבל יחד עם זה, מצד שני, הוא גם בוטח בה', שה' הוא חנון המרבה לסלוח, וממילא החטא לא כובל אותו באמת ואין בו ממשות אמיתית.

התפיסה שה' הוא חנון המרבה לסלוח מתגלה דווקא אצל בעל תשובה. אצל צדיק² התורה נתפסת כדרך החיים היחידה האפשרית, וממילא החטא כובל את האדם ולא נותן לו כלל לחיות. החזרה בתשובה, לעומת זאת, מגלה שה' הוא חנון המרבה לסלוח, והחטא לא מונע ממנו, כמוכן, לבחור ולרצות שוב ושוב את האדם.

אצל מי שלא חטא התורה והמצוות נתפסים קצת כמציאות שה' ברא, ומאז היא כביכול עומדת מעצמה. מי שהולך בדרך החיים - חי, ומי שלא - להיפך, חס ושלום³. אבל באמת ה' בוחר בתורה ובמצוות בכל רגע (כשם שהוא בורא את העולם בכל רגע, אף על פי שהעולם נראה יציב וקיים), וגם כאשר האדם חוטא, אם הוא חוזר בתשובה ה' בוחר להיענות לו ולקבל את תשובתו, וכביכול לתת לו את התורה והמצוות מחדש. כך החזרה בתשובה מחדשת באדם שהתורה והמצוות הם שעשועים של ה' ומגלים את בחירתו.

אצל צדיק נוכחות ה' היא פשוטה וגלויה, ולכן הוא נענה לה בפשטות, ומקיים את התורה והמצוות כדרך חיים טבעית. אבל אצל מי שחטא, לעומת זאת, החטא גורם להעלים את נוכחות ה', וכאשר האדם חוזר בתשובה הוא בוחר בקשר עם ה' למרות שהנוכחות שלו אינה גלויה.

אבל הקושי הזה של בעל התשובה חושף את נוכחות ה' בצורה עמוקה יותר מאשר עבודת ה' של הצדיק. אצל הצדיק נוכחות ה' היא פשוטה, ולכן עבודת ה' שלו לא מגלה את הבחירה ואת השעשוע של ה'. מצד עבודת ה' של הצדיק נראה שנוכחות ה' קיימת, ולכן הבחירה של ה' לא לגמרי גלויה. לעומת זאת אצל בעל תשובה החטא גרם שנוכחות ה' לא תהיה לו ברורה ופשוטה, אלא ה' מסתיר את עצמו, ובעל התשובה אינו מתייחס לנוכחות ה' כמציאות טבעית, אלא כחידוש. ממילא אצל בעל התשובה מורגש יותר מה שה' בוחר בתורה.

♦ חזרה בתשובה ממחישה את השעשועים של ה'

כאשר לוקחים משהו שנראה רציני ומראים שהוא לא רציני בכלל זה משעשע, וכן להיפך: כאשר לוקחים משהו לא רציני ו'נכנסים' אליו כדבר רציני מאוד זה גם משעשע. כך זה גם לגבי השעשועים העצמיים של ה': השעשוע מגיע הן מכך שה' מתייחס למשהו שנראה לאדם רציני ומחוייב מאוד כמו היצירות, כאל משהו שמגיע מתוך בחירה, והן מכך שה' לוקח עניינים שאין להם חשיבות מצד עצמם⁴, ובוחר 'להיכנס' אליהם בכל הכח ובכל החשק, כביכול, והם כל ענייני התורה והמצוות⁵. וכפי שנסביר:

כפי שנכתב, האדם מרגיש שהוא מחוייב ליצירות, והיצירות משעבדות אותו, וזה לא נעים לו לחיות בצורה כזו. על ידי המצווה שלא לתור אחרי הלב והעיניים ה' נותן לאדם כח לבחור, וכך היצר של האדם יכול להיות בחירי ולא הכרחי. כאשר האדם מתבונן בכך שהיצר שהיה נראה לו מחוייב, באמת הוא לא מחוייב - הוא חושף בתוכו את השעשועים של ה', שמתייחס לעולם מתוך בחירה ולא מתוך הכרח.

המציאות הממשית שלו, ולפעמים לגרום לתוצאה הפוכה - לגרום לאדם להתכנס (עוד יותר מאשר קודם) לתוך תחושה שה' והתורה והמצוות הם ערטילאיים ואינם נוגעים במציאות הממשית של האדם. וכפי שמוסבר באריכות בחוברת 'תשובה בשמחה' עמ' 109-116.

לט. ראה על כך בחוברת 'תשובה בשמחה' עמ' 113.

מ. הכוונה לצדיק שעושה את המצוות בטבעיות, ולא עושה עבודה של תשובה. אדמו"ר הזקן אומר שגם מי לא עושה עבירות יכול (וצריך) להיות בעל תשובה. ראה לדוגמה ליקוטי תורה לפרשת בלק (ע"ה א):

פירוש 'כל ימיו בתשובה' (שבת קנ"ג, א) - דאין רצונו לומר על עבירות חס ושלוש, דאם כן מהו 'כל ימיו' אלא התשובה היא על הריחוק. כי אף שהוא עושה טוב ומקיים המצוות, עם כל זה יכול להיות עדיין בבחינת יש ודבר, וגם אפילו אהבה עדיין הוא בבחינת 'יש מי שאוהב', ועיקר התשובה הוא כמו שכתוב: (קהלת יב. ז) "והרוח תשוב אל האלקים כו", דהיינו שירצה לשוב למקורו ושרשו.

מא. וכדברי חז"ל בירושלמי מכות ב, ו' "שאלו לחכמה חוטא מה עונשו...".

מב. כמו שאמרו חכמינו (בראשית רבה מד, א): "וכי מה אכפת ליה להקב"ה למי ששוחט מן הצוואר או מי ששוחט מן העורף".

מו. ועיין בליקוטי תורה לשיר השירים (כה, ד) בעניין "עשה רצונו כרצונך" (הובא ונתבאר בשיעור על ד"ה ואהיה אצלו אמוץ בגליון 52).

היחס למצוות הוא קצת הפוך מהיחס ליצירות: ה' לוקח משהו שמצד עצמו הוא לא הכרחי, ומתייחס אליו כאל דבר מאוד הכרחי ומחוייב, רק בגלל שהוא בחר להתייחס אליו בצורה כזו. וגם זה שעשוע: שכן ה' הוא 'מציאות מעצמותו', ואין שום דבר חיצוני שמכריח אותו, חס ושלום. ממילא מה שהוא חייב כביכול, את המצוות, זה מכיוון שהוא בחר להיות חייב אותם^{מז}. ה' בחר להיכנס למצוות עד כדי כך, שכביכול האושר שלו תלוי בשאלה אם בני האדם יקיימו את מצוותיו או לא, וכאשר בני האדם מקיימים מצוות הם עושים לקדוש ברוך הוא נחת רוח. כמובן, בלי הבחירה של ה' אין זה משנה אם מקיימים את המצוות או לא, כמו שכתוב (איוב לה, ז) "אם צדקת מה תתן לו". אף על פי כן לה' יש חשק להיות תלוי כביכול בשאלה אם בני האדם יקיימו את מצוותיו^{מח}.

כאשר ה' רואה יהודי שמקיים מצוות, הוא נהנה לראות איך היהודי מזדהה עם התענוג של ה'. ה' נהנה מכך שעל ידי המצוות גם לאדם יש כח להיכנס כל כולו למשהו ולהחליט שהוא חשוב ושה יהיה מתוך בחירה ומתוך חשק.

על ידי החזרה בתשובה, הבחירה של ה' משתקפת בבחירה של האדם. כשם שה' בוחר לברוא את העולם, ובוחר להיכנס כל כולו כביכול אל תוך התורה והמצוות - **כך האדם בוחר לקיים מצוות, לא רק כי זוהי דרך החיים הפשוטה והטבעית, אלא גם כי כך הוא בחר וכך הוא רצה**. כאשר האדם מקיים תורה ומצוות בדרך כזו, ה' נהנה מכך שגם האדם נהיה בבחינת 'מציאות מעצמותו', כלומר הוא בוחר להיכנס כל כולו ולהיות מחוייב למצווה מבחירה, ולא ליצר שסוחף אותו בעל כרחו. בצורה כזו, כאשר האדם מקיים מצוות הוא ממחיש בחשק שלו ובדרך החיים שלו את החשק ואת השעשוע של ה'.

על פי כל האמור לעיל יובן מה שכתוב בליקוטי תורה (פרשת נצבים מה, ד):

לכך צריך להיות התשובה מגעת למעלה מעלה לבחינת 'אנכי', הוא עצמותו יתברך... והנה עיקר התשובה בלב, ממעמקים, מעומקא דליבא לצעוק אל ה' בצר לו, וכמו שכתוב "צעק לבם", לבם דווקא. וצעק לשון אסיפה כמו "ויצעק איש אפרים", שיאסוף אליו יתברך לבו רוחו ונשמתו מקרב איש ולב עמוק... ולכן נאמר על מצוות התשובה "אשר אנכי מצוך היום", כי כל המצות הם מצות הויה, מה שאין כן תשובה היא למעלה, בבחינת 'אנכי'.

הצעקה והאסיפה של "לבו ורוחו ונשמתו מקרב איש ולב עמוק" היא משאלת הלב הפנימית של האדם, להיות חלק מה'. על ידי המצוות אנחנו עושים מה שה' מצפה מאיתנו, אבל על ידי התשובה אנחנו שבים להיות חלק מה', לבחינת 'אנוכי'.

♦ לחזור בתשובה גם על החוויה

חכמינו אומרים שבמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד (ברכות לד:). על פי מה שהוסבר כאן, צדיקים מקיימים את כל המצוות, וחשים מה ה' רוצה מהם. אבל כיוון שהצדיקים מקיימים את כל המצוות, לא בולט אצלם שחוות הקיום הבסיסית של האדם היא חוויה נפרדת. לכן פחות בולט אצלם הצורך להשיב את הקיום שלהם ואת כל המעשים שלהם לה'. לעומת זאת, כאשר אדם חוטא הוא מרגיש שהוא עסוק בעצמו ומתעניין בעצמו יותר מכל דבר אחר בעולם. לא מעניין אותו שום דבר אחר, ואפילו הקב"ה לא מעניין אותו, מרוב שהוא עסוק בעצמו. לכן גם כאשר הוא בא לקיים מצוות, הוא מרגיש שקיום המצוות לא

מז. טעמי המצוות הם איך שבכל מצווה מתגלה מה שה' מציאותו מעצמו באופן אחר. כשם שאצל האדם התענוג שקיים בעצם הנפש מתפרט לשכל ולחושים - ראייה, שמיעה, מישוש וכדומה - כך טעמי המצוות הם התענוג שיש לה' מהמצוות. כאשר כל מצווה היא פרט מסוים שהתענוג מתגלה בו ועל ידו.

מה. וראה עוד בחוברת 'חמדה דנוה' הערה כט ו-לד.

מו. בפנים נכתב שאדמו"ר הזקן ביאר שההבדל בין תשובה לבין מצוות, זה הבדל בין המצוות של ה' לה' בעצמו. אבל אדמו"ר הזקן כותב כאן עוד עניין, שזה הבדל בין שם של ה' לבין 'אנוכי' - איך שה' בעצמו. כמו שהאדם מתגלה לחברו על ידי שמו. כך ה' מתגלה בעולם על ידי שמותיו הקדושים. לכן המצוות נקראות "מצוות הוי'", אבל בחזרה בתשובה אנחנו לא מחפשים את ההתגלות של ה' בעולם, אלא כמעט להיפך: לגלות שיש רק את ה', וכל העולם הוא חלק ממנו. לכן במצוות התשובה ה' לא מתגלה על ידי שמות, אלא "אנוכי מצוך היום". וכפי שכתוב שם אדמו"ר הזקן כמה שורות קודם:

הנה תשובה היא בחינת רפואה, וכמו שכתוב "ארפא משובתם" (הושע יד, ה). וכמו שהרפואה גשמיית לחולי הגוף היא יקרה יותר ועליונה ממאכלי הגוף שעליהם יחיה האדם, מאחר שהיא המתקנת את כל החיות להיות חיים מתוקנים כו'. כך תשובה היא במדרגה עליונה יותר מכל המצוות שהן המשכות חיות הנפש משם הויה.

על ידי קיום המצוות אנחנו עושים מה שה' מצפה מאיתנו, ועל ידי זה אנחנו ממשיכים את רצון ה' אל המציאות שלנו. לכן אדמו"ר הזקן קורא פה למצוות "המשכות חיות הנפש". אבל על ידי החזרה בתשובה אנחנו לא רק ממשיכים את הרצון של ה' אל המציאות שלנו, אלא שמים לב שה' הוא המציאות הממשית שלנו. כלומר אנחנו לא רק ממשיכים את רצון ה' מלמעלה למטה, אלא גם מגלים שכל המציאות שלנו היא חלק מה', חלק מבחינת 'אנוכי'.

אדמו"ר הזקן כותב שם שתשובה כזו, שבה האדם אוסף "אליו יתברך לבו רוחו ונשמתו מקרב איש ולב עמוק", נקראת תשובה עילאה. בחטא האדם עושה מה שהוא רוצה, ובתשובה תתאה האדם שב לעשות מה שה' רוצה. אבל בתשובה עילאה האדם לא רק עושה מה שה' רוצה, אלא מחפש לחזור להיות חלק מה', וממילא הוא גם רוצה מה שה' רוצה.

מטשטש את התחושה שהוא עסוק בעצמו, ועסוק בלהרגיש שטוב לו עם עצמו, כי אפילו הקב"ה מרוצה ממנו. כלומר קיום המצוות עלול להעמיק אצל האדם את התחושה שהוא מתעניין רק בעצמו, שכן אפילו כאשר הוא עושה מה שה' רוצה, הוא עושה זאת בשביל להגדיל את עצמו.

לכן כאשר האדם חוזר בתשובה הוא מחפש לא רק לשנות את המעשים שלו, אלא בעיקר לשנות את החוויה שלו את עצמו. הוא לא רוצה לחוש שהחוויה האנוכית שלו היא המציאות שלו, ובעל כרחו הוא עסוק בעצמו ומתעניין בעצמו, אלא לחוש שיש לו בתוכו משאלת לב להרגיש שהוא חלק מה', ושה' שמח מאוד במשאלת הלב הזו^מ. בעלי תשובה שמודעים (לצערם הגדול) בצורה חזקה ביותר, לכך שהחוויה הכי קיומית שלהם היא חוויה נפרדת ובודדת - נמשכים אל הקב"ה ב"רעותא דליבא יתיר ובחילא סגי" (זוהר ח"א קכט:), לחוש שהחוויה הקיומית שלהם, וממילא גם כל המעשים שלהם, גם הם חלק מה'.



^{מז}. גם הצדיק רוצה לבטל את החוויה שלו ולעדן אותה, ולקיים מצוות לא רק בגלל שזה טוב לו, אלא כדי להרגיש חלק מהקב"ה ולעשות לו נחת רוח, ובלשונו של אדמו"ר הזקן - לא לרוות את נפשו הצמאה בלבד, אלא לצורך גבוה (תניא פרק י). לכן גם הצדיק משתוקק לחזור בתשובה אף על פי שהוא לא חטא. וכפי שכתוב בהערה לעיל בנוגע לצדיק ובעל תשובה.

הצער על החטא והשמוחה בסליחה

פעמים רבות כאשר האדם מתחרט על מה שעשה ורוצה לחזור בתשובה, הוא עלול להרגיש שאין זה עוזר לו ולא יכול לעזור לו ליצור קשר עם ה'. ניתן לכך משל שבע"ה יעזור לנו להבין את הדברים:

בחברה מסויימת ישנו אדם הרוצה גם להיות עסוק בעצמו וגם ליהנות מהאוירה החברתית, והוא מרבה להתלונן על הקשיים שלו על מנת שהחברה תהיה עסוקה בו. כולם נהנים וטוב להם, והמתלונן כל הזמן מנסה להציף את הדברים הלא טובים שקורים לו, ולחפש שקודם יטפלו בהם ורק אחר כך יהיה אפשר ליהנות, כאשר ההרגשה היא שתמיד יהיה לו על מה להתלונן, ולא רק שהוא יחפש ממה לא ליהנות, הוא יחפש שכולם לא ייהנו יחד איתו.

כאשר המתלונן שם לב שהוא יוצר אווירה לא טובה ובא להתנצל ולבקש סליחה, גם בעצם בקשת הסליחה שלו הוא ממשיך ליצור אווירה לא טובה, כי גם בקשת הסליחה היא מעין תלונה. במקום להצטרף לכולם ולהתחיל ליהנות הוא אומר - "אני מצטער על כך שתמיד אינני נהנה כאשר אתם נהנים, תיהנו לכם ואל תשימו לב אלי". הוא כאילו מבקש סליחה על זה שהוא חי בחברתם, ולא על צורת ההתנהגות הלא טובה שלו, וכך על פניו הוא מצדיק את החברה על כך שקשה לה איתו, אבל בנסתר הוא מאשים את החברה שלא שמה לב לצרכים שלו ולקשיים שלו. כך גם בבקשת הסליחה שלו הוא מחפש שהחברים יהיו עסוקים בו ולא באווירה הנעימה של הקבוצה, כי גם כאשר הוא אומר "אל תשימו לב אלי", הוא מתכוון להגיד שהוא מסכן וצריך לשים לב אליו עוד יותר.

בקשת הסליחה שלו יכולה להיות תלונה אפילו גדולה יותר מהתלונות האחרות, וכך הוא מעכיר עוד יותר את האווירה. החברים רוצים להגיד לו: "עזוב את מה שהיה, מעכשיו תפסיק לרחם על עצמך כל כך ותתחיל ליהנות, כך יהיה לנו נעים איתך ולך נעים איתנו". אבל הוא מפרש את האמירה הזו לעצמו ו'מבין' שהם אינם מוכנים לסלוח לו, כי הם אינם מקבלים אותו לחברתם כמו שהוא רוצה, והפירוש הזה הוא נכון ולא נכון: הוא נכון כי באמת קשה לתקשר איתו בצורה כזו, אבל הוא לא נכון כי זה לא שהחברים לא סולחים על מה שהיה, אלא הם בעיקר אומרים לו שגם כאשר הוא מבקש סליחה הוא מתלונן ומרוכז בעצמו, וממילא אי אפשר לתקשר איתו עכשיו, לא בגלל מה שהוא עשה לפני כן.

הבעיה אינה מצד החברים שאינם מוכנים לסלוח, אלא מצידו - שהוא מעדיף להיות עצוב ולחוות את החוויות שבתוכו, כי הן נראות לו חזקות יותר מאשר הקשר עם החברה. הוא מרגיש שיש בעצבות שלו חוויה עמוקה יותר מאשר בהנאה שלהם, ולכן אם הוא יצטרף להנאה ולשמוחה של החברים, החוויה שלו תהיה פחות עוצמתית מאשר העצבות וההתכנסות שלו לתוכו. כי כשהאדם עצוב הוא מצליח לגעת בנקודה מאוד עמוקה בנפש, בשאלה אם הוא רצוי או לא^מ, ולעומת זאת אם הוא יצטרף להנאה ולשמוחה של החברים, הוא יאלץ לוותר על החוויה שמגיעה מהנגיעה בשאלה הזו. לכן באיזושהו מקום הוא נהנה גם מכך שהם אינם סולחים לו, כי יותר ממה שהוא מחפש שירחמו עליו הוא מחפש לרחם על עצמו ולהרגיש שאין מי שיכול לרחם עליו יותר טוב ממנו, וכך להתחיות מתוכו. הקשר עם הסביבה רק משמש את היכולת שלו להתכנס לתוכו ולחוות את עצמו.

בצורה דומה, כך עלולה להיראות גם חזרה בתשובה של אדם שהיה שקוע בעצמו ובתאוות שלו. ה' רוצה שהאדם ישמח בקשר איתו, וילמד תורה ויקיים מצוות מתוך שמחה שהוא ב'חברה' של ה', והאדם מצידו עצוב על מה שהוא עשה, וחושב שכך הוא בקשר עם ה'. ה' כאילו רוצה לומר לו: "בסדר, אתה עצוב על מה שעשית, אבל עכשיו תפסיק להיות עצוב ותשמח על הקשר בינינו, כי אחרת זה כלל לא נעים להיות בקשר. אם הקשר בינינו לא מצליח לגרום שיהיה לך נעים, ונעים לך רק להיות עצוב ומכונס בעצמך, זה לא נעים להיות כך בקשר". אבל האדם מעדיף לחשוב שה' רוצה שהוא יהיה עצוב, כי כך הוא יכול לחוות את עצמו. במקום לחפש להיות עסוק בעבודת ה' בשמחה, הוא עסוק בשאלה אם ה' מוכן לסלוח לו למרות שהוא מתעסק עם עצמו, אם ה' מוכן לקבל אותו למרות שיש לו יצר, ובכלל אם לקב"ה אכפת מהקשיים שלו או שהוא מתעלם מהם.

ככל שהוא יותר חושב על כך שהמעשה שהוא עשה לא טוב, כך הוא יותר חש שה' באמת לא יכול לסלוח לו, כי הוא אחד כזה שיש לו יצר להתעסק עם עצמו. באיזושהו מקום הוא גם נהנה מכך שה' לא סולח לו, כי בכך הוא מדגיש עד כמה קשה לו עם היצר. ככל שיהיה ברור שאף אחד לא יכול לרחם עליו, כך הוא יוכל יותר לרחם על עצמו ולהתחיות מעצמו, כשם שהוא מתחיה מעצמו בזמן החטא. כאשר באמת הבעיה איננה בכך

מח. ולפעמים, כאשר ההתכנסות שלו לעצמו עמוקה יותר, הוא נוגע גם בשאלה אם זה טוב שהוא חי או לא.

שה' אינו מוכן לסלוח לו חס ושלו, אלא בכך שגם בבקשת הסליחה שלו הוא מתלונן ומצפה שירחמו עליו, במקום לצאת מעצמו ולעזוב את העצבות שלו ולהצטרף לעבודת ה' בשמחה.

כאשר האדם עצוב על מה שהוא עשה (ובמיוחד בעבירות של פגם הברית), הוא אינו רוצה באמת לעזוב את התשוקה שיש ביצר. הוא רוצה לעזוב את היצירות, אבל לא את התשוקה. הוא חש שהתשוקה שביצר סוחפת אותו להיות כל כולו בתוכה, והתחושה הזו היא דבר טוב בעיקרו ולא רע, ולכן זה לא טוב ולא נכון להסיח ממנה את הדעת. כאשר האדם אינו רוצה להסיח את הדעת, הוא יכול או לשקוע שוב בחטא, או להיות עצוב על כך שהוא אינו מצליח למצוא חוויה שהוא גם יהיה כל כולו בתוכה, והיא גם תהיה חוויה טובה ולא יצרית. כך השקיעה בצער מאפשרת לו לזכור שהוא רוצה שתהיה לו חוויה שבה הוא שקוע כל כולו. הצער מאפשר לו לחשוב שהוא רוצה את היצר, ורק לא רוצה שהיצר יביא אותו למקומות לא טובים. הסחת הדעת לעומת זאת תיתן לו את התחושה שאין לו יצר, ואת זה הוא אינו רוצה. **השקיעה של האדם בצער על חטא כזה לא מבטאת את הרצון שלו לעזוב את העבירה, אלא להיפך - את הרצון להיאחז בתחושה שהחוויה שאותה הוא חווה בזמן החטא היא משמעותית, ולא שייך להסיח את הדעת ממנה.**

כשם שהאדם המתלונן עושה זאת על מנת שהוא יוכל גם להיות מרוכז בעצמו וגם ליהנות מהאוירה החברתית, כך כאשר אדם עסוק בכך שהוא עצוב על מה שהוא עשה, הוא רוצה לחוש שיש לו יצר ויחד עם זה ליהנות מהרחמים של ה'. אם הוא יסיח את הדעת מן היצר לעבודת ה' בשמחה הוא ירגיש שאין לו יצר וזה ילחץ אותו, כי הוא יחוש שהוא מוותר על האישיות שלו. לכן הוא מעדיף להיות עצוב על מה שהוא עשה. כך הוא מצד אחד חש את היצר החזק שלו, שכן הוא זה שגורם לו לעצבות, ויחד עם זה הוא יכול להרגיש שהוא גם קשור לה', שכן הוא עצוב על היצר שלו ולא רוצה להתעסק איתו. כמובן, כשם שהתלוננות מעצימה אצל המתלונן את האגואיזם ואת ההתמקדות בעצמו, כך גם העצבות של האדם מעצימה את ההתרכזות שלו בעצמו ואת ההתייחסות שלו ליצר.

♦ הצער לא מקרב לקב"ה

כך הצער על מה שהוא עשה לא גורם לאדם להיות קשור יותר לקב"ה, ולא עוזר לו לחוש שהוא יכול להתרומם מעל היצר ולהיות קשור לדברים טובים וקדושים, אלא להיפך: הצער גורם לאדם להרגיש בעיקר עד כמה היצר שלו חזק, ועד כמה הוא עסוק בו ולא יכול להתגבר עליו. לכן הרבה פעמים הצער הוא אחד הגורמים לאדם לחזור ולחטוא שוב. כלומר כשם שבקשת הסליחה של המתלונן מהמשל רק גורמת לו להיות מרוכז בעצמו יותר, כך הצער של האדם על מה שהוא עושה רק גורם לו לחוות את עצמו ואת הקשיים שלו יותר, ובפרט את הקושי שנגרם מהיצר.

כאשר האדם מתחרט ומצטער על מה שהוא עשה וזה לא עוזר לו, הוא מרגיש שהעובדה שהקשר עם ה' לא מחיה אותו לא נובעת מהחטא, אלא מכך שה' לא נוכח, ללא קשר לחטא. שכן גם כאשר הוא מתחרט על מה שהוא עשה ולא רוצה לעשות זאת שוב - עדיין הקשר עם ה' לא מחיה אותו. המציאות הזו, שלמרות החרטה (שהרבה פעמים היא עמוקה מאוד) אין הרגשה שה' מחיה אותו, 'מוכיחה' לו שמראש המציאות מנותקת, והנוכחות של ה' לא משמעותית לגביה, וכך לא זו בלבד שהצער שלו לא עוזר לו לצאת מהחטא, אלא גם משקיע אותו עמוק יותר בתוך המחשבה שהוא מתחיה מהחוויות שהוא מייצר מתוכו, והנוכחות של ה' לא משמעותית לגביו.

♦ להיות עסוק בקשר עם ה'

במצב מתוקן האדם מתחיה מהקשר עם ה', והקשר עם ה' הוא זה שגורם לו להרגיש רצוי ולהוציא את הכישרונות ואת הכחות שלו באפיקים חיוביים וטובים, וכפי שכתוב: "ואתם הדבקים בה' אלוהיכם חיים כולכם היום". אך לאחר שהאדם חטא, הבעיה היא שהוא לא מסוגל להתחיות מהקשר עם ה', והוא אפילו לא מודע לכך שזו הבעיה. הוא חושב שהבעיה היא שהיצר חזק, ושעליו להתייחס יותר בחומרה לחטא על מנת שהוא יצליח להתגבר על היצר. אבל באמת עיקר הבעיה היא שהנוכחות של ה' איננה מורגשת מספיק, ועל האדם להפנות את האנרגיה של היחס לחטא בחומרה, למרירות ולגעגוע לנוכחות של ה'.

במצב הנתון של האדם הבעיה אינה החטא, אלא שהוא לא מודע לכך שהקשר עם ה' לא מחיה אותו, ועל כן אם הוא יהיה עסוק רק בניסיון להפסיק לחטוא זה עלול לא לעזור ולעתים אף להזיק. עליו לשים את עיקר

מט. ראה על כך במאמר "למצוא את ה' במקומות הכי נמוכים".

ג. גם אם האדם מרגיש מתוסכל מאוד מהמצב שלו והוא רוצה להפסיק לחטוא, המצב הבלתי מתוקן שהוא נמצא בו גורם לכך שהוא לא יודע שהבעיה היא שהוא אינו מתחיה מהקשר עם ה', וממילא הוא לא מחפש שם את הפתרון. הוא כל כך שקוע בעצמו, שגם כאשר הוא מחפש להתפלל ולחזור בתשובה

המאמצים שלו לשוב ולחשוף את היותו קשור לה' ומתחיה ממנו, ולא במאמץ להצטער על החטא, כאשר היחס לחטא צריך להיות עזיבתו והסחת הדעת ממנו.

♦ שימחה על הנוכחות של ה'

גם המרירות והגעגוע לה' הם חלק מעבודת ה' בחיות. לעומת שקיעה בחרטה על המעשה שנעשה שמביאה את האדם לצער ולעצבות וגורמת לאדם ייאוש וחוסר וחיות^{נא}, המרירות על המרחק מה' והגעגוע לקרבת ה' הם חלק מהחיות של עבודת ה'. כפי שכתוב בספר התניא (פרק לא):

אך באמת אין לב נשבר ומרירות הנפש על ריחוקה מאור פני ה' והתלבשותה בסטרא אחרא נקראים בשם עצבות כלל בלשון הקודש. כי עצבות היא שלבו מטומטם כאבן ואין חיות בלבו, אבל מרירות ולב נשבר אדרבה - הרי יש חיות בלבו להתפעל ולהתמרמר.

על מנת שהאדם לא יהיה עסוק בעצמו אלא בקשר עם ה', עליו להפסיק להתעסק עם החטא שלו - לא להיות שקוע בצער על מה שהוא עשה, ואף לא להיות שקוע בשמחה על כך שה' סלח לו. הצער והשמחה של האדם צריכים ללוות את השאלה אם הוא חש בנוכחות של ה'. כלומר האדם צריך להיות נתון בעבודת ה' בחיות - בתורה, בתפילה ובמעשים טובים - וכאשר הוא חש שה' מאיר לו את פניו, והוא זוכה לחוש בנוכחות של ה' בתורה ובתפילה, עליו לשמוח מאוד בכך שה' שוכן איתו בתוך תורתו, עבודתו ומעשיו הטובים. ולהיפך, כאשר אין הוא חש בהארת פנים והוא אינו מצליח להתעורר לעבודת ה' מכל הלב, עליו לשים לב שהמעשים הלא טובים שלו גרמו לו להתעסק בעצמו ולא לשים לב לנוכחות של ה', ולהתפלל אל ה' שיעזור לו להתחיות מהקשר איתו, ויעזור לו להתפלל וללמוד תורה בחיות.

עצם העובדה שהוא מתפלל על הקשר עם ה' ולא על הצורך להתנקות מהעבר, גם היא צריכה למלא אותו שמחה. שמחה על כך שהוא מצליח לרצות לא להיות עסוק בעצמו, בשאלה אם הוא בסדר, ובמקום להסתבך ברגשות אשם הוא עסוק בפניה אל ה', כמו שכתוב (תהלים צד, יט): "ברוב שרעפי בקרבי תנחומיך ישעשעו נפשי". כאשר השמחה והצער של האדם לא נסובים מסביב לחטא אלא שניהם מרכיבים את מערכת היחסים שיש לו עם ה' (ולא במערכת היחסים שלו עם עצמו) ולה' איתו - האדם לא יהיה עסוק בשאלה אם הוא התנקה מהחטא או לא.

♦ האיסור כסיוע אלוהי להתגבר על היצר

אם כן, כשם שבמשל על המתלונן פשוט להפסיק להתלונן ולהיות מרוכז בעצמו, ולהצטרף להנאה של כולם, כך על האדם שהתעסק עם עצמו להסיח מכך את הדעת לגמרי, ולהתמקד בעבודת ה' בחיות.

הצעד הראשון של עבודת ה' בחיות הוא עצם הידיעה שהמעשה הזה הוא אסור כיוון שה' מצווה על כך. כשם שבמשל החברים אומרים למתלונן - "תפסיק להיות מרוכז בעצמך ובתלונות שלך, אנחנו רוצים שתיהנה ותשמח מההצטרפות לכולם, ולא תחשוב שהדרך היחידה ליהנות היא רק מילוי הרצונות שלך" - כך הצעד הראשון של עבודת ה' הוא הסחת הדעת מן היצר. עצם האיסור פותח לאדם את האפשרות לשים לב שהוא מרוכז בעצמו וממילא לשים לב שהוא יכול להפסיק זאת.

בניגוד לצורת החשיבה הראשונית, האיסור לא בא לומר שטבע האדם הוא לא לחטוא^{נא}. אם אדם יחשוב שהציווי בא ללמד אותנו שהטבע הפשוט שלנו הוא לא לחטוא, כאשר הוא יחטא הוא לא יבין איך זה קרה לו, וזה יגרום לו להשלים, ברמה כזו או אחרת, עם כך שהטבע שלו אינו טוב כמו שהוא חשב בתחילה, והציווי לא לחטוא ייראה לו כבלתי ריאלי.

המשמעות של האיסור היא כמעט הפוכה: האדם מצד עצמו לא יכול להתגבר על יצרו, ועל כן הוא זקוק לסיוע מלמעלה, כמו שאומרים חכמינו (קידושין ל:): "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום... ואלמלא הקב"ה

הוא עדיין עסוק בעצמו במקום בקשר עם ה'.

נא. התחושה של האדם, שבהתכנסות לתוכו יש יותר חיות מאשר בקשר עם החוץ, נובעת מכך שהנשמה באמת מתחיה מה', ולא מהעולם החיצוני. אם האדם מתכנס לתוכו על מנת להתעצם עם הקשר עם ה', ולחוש את החיות שיש לנשמה מה' - הוא באמת יכול לחוש בזה הרבה חיות. אבל אם האדם מתכנס לתוכו, כי הוא מחפש לחוש שהוא חי מעצמו ולא מקשר עם אחרים - הוא לא ימצא את החיות שיש בתוכו. הוא חש שאמור להיות חיות בתוכו, אבל בפועל הוא לא ימצא את החיות הזו, והוא ירגיש בודד, כי האדם לא יכול להחיות את עצמו.

נב. וכך כתוב בספר התניא פרק כז: "...וכשמסיח דעתו מקיים לאו זה (לא תתור). ואמר רז"ל: 'ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאילו עשה מצווה'. ועל כן צריך לשמוח בקיום הלאו כמו בקיום מצוות עשה ממש, ואדרבה העצבות היא מגסות הרוח שאינו מכיר מקומו ועל כן ירע ללבו על שאינו במדרגת צדיק, שלצדיקים בוודאי אין נופלים הרהורי שטות כאלו". כלומר המחשבה שלא אמורים ליפול לאדם הרהורי עבירה גורמת לעצבות, וההבנה שהציווי הוא עזרה מה' לא לחטוא גורמת לו לשמחה.

עוזרו אין יכול לו". הסיוע בא לידי ביטוי ראשית כל בעצם האיסור^ג, שעל ידו ה' אומר לאדם שהוא לא מחוייב להתעסק עם היצר הרע שלו, והוא יכול וצריך להסיח את הדעת. על האדם להתייחס לציווי כאל פניה של ה' אליו, ולשמוח בכך שה' פונה אליו ומקרב אותו על ידי כך שהוא מורה לא להתעסק עם היצר הרע, ולא להתייחס לציווי כאילו ה' בא אליו בטרוניה למה יש לו יצר הרע.

ככל שהאיסור חמור יותר, וככל שלאדם ברור שה' מצווה אותו לא לעשות מעשים כאלו, כך קל לו יותר להתגבר על היצר. כלומר האיסור הוא לא רק ציווי והוראה, אלא הוא גם נתינת כח והבעת אמון. ה' רוצה שהאדם לא יעשה מעשים שאינם טובים, והציווי על זה עוזר לאדם לא לעשות מעשים כאלו.

♦ להשקיע את הזמן והמרץ בעבודת ה'

אמנם, ההבנה וההפנמה של האיסור היא השלב הראשון. ניתן לדרוש את הפסוק "סור מרע ועשה טוב", שהדרך ל'סור מרע' היא **על ידי** 'ועשה טוב'^ד. כלומר, הדרך הטובה ביותר שעל ידה האדם יכול להיזהר מעשיית רע היא על ידי השקעת זמנו ומרצו בעשיית דברים טובים. לכן על האדם להשקיע את עצמו בעיקר בהליכה בדרך ה' - בלימוד תורה ובעשיית מצוות בחיות ובחשק - וזוהי הדרך העיקרית להסיח את הדעת מן היצר.

כשם שעל האדם להסיח את הדעת מן היצר, כך עליו להסיח את הדעת מן המחשבה על מה שהוא עשה ומהצער והחרטה שלו^ה, ולהיות עסוק בפועל בעבודת ה'. העיסוק בתורה ובתפילה ובקיום מצוות שבין אדם למקום ובין אדם לחברו מוציא את האדם מעצמו, ומאפשר לו להיות עסוק בשמחה של ה'. במשל שהבאנו בתחילת המאמר, השמחה שיש בהצטרפות לכלל החבורה מורכבת משני דברים: ראשית, האדם מפסיק להיות מרוכז בעצמו והוא פנוי להצטרף להיות יחד עם כולם, וכך הוא יוצא מהבדידות והעצבות שלו. הדבר השני הוא שהעצבות פירושה חוסר עשייה שנובע מתוך חוסר חשק, וכאשר האדם יוצא מעצמו הוא מסוגל גם להצטרף לעשייה חיובית, לבניין ולהענקה^ו, שנותנת לאדם חדות יצירה.

כך זה גם בקשר עם ה': מעבר לכך שהציאה של האדם מעצמו מאפשרת לו להיות פתוח לקשר עם ה', העיקר הוא שעכשיו הוא יכול להצטרף לה', ולהיות שותף לקב"ה במעשה בראשית. ה' שמח בכך שהוא בורא את העולם ושמח בכך שהוא נותן מצוות על מנת שהעולם יתעלה ויתקדש, והוא רוצה שגם אנחנו נצטרף לשמחה שלו ולא נהיה עסוקים רק בעצמנו. על האדם להרים את הראש ולהסתכל סביבו, ולראות איך הצדיקים שמחים במצוות שה' נתן, ואיך היהודים שמחפשים להיות קשורים לצדיקים עסוקים בעשיית מצוות, ולחפש להצטרף אליהם, ולא להיות עסוק רק בשאלה איך להתייחס ליצר שלו.

לשוב אל התענוג של ה'

חז"ל אומרים שהתשובה קדמה לעולם. אם תשובה משמעותה רק תשובה על חטא, פירוש של דבר שהתשובה היא תוצאה של מה שקורה בעולם ולא קדמה לו. אבל כפי שלמדנו כאן באריכות - תשובה היא לא רק על חטא, אלא עניינה הוא לחשוף את היותינו חלק מה', חלק מהתענוג של ה'.

בדרך כלל אנחנו רגילים לחשוב שתענוג קשור לענייני העולם הזה (כלומר כאשר אנחנו חושבים מה יכול להסב לנו תענוג, אנחנו חושבים על 'תענוגי עולם הזה'), ולעומת זאת עבודת ה' קשורה לעבודה ומאמץ ודורשת מאיתנו לקחת

^ג. וראה לקוטי תורה לפרשת כי תצא (לה. ב):

כמאמר רבותינו ז"ל "אלמלא הקב"ה עוזרו כו'", דהיינו שאין כח בנפשו לבד להיות עולה ונכלל בשרשו רק אחר שיומשך הארה מאור אין סוף ברוך הוא על נפשו והוא הארת אור התורה והמצוות.

לפי ההסבר הזה, שהתורה היא העזר העיקרי שה' עוזר לאדם להתגבר על היצר הרע, ניתן להבין את הסמיכות בין מאמרי חכמינו שם בקידושין ל. ב. בתחילה אומרת הגמרא "כך הקב"ה אמר להם לישראל בני בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו". ומיד לאחר מכן מובאת המימרא "יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום... ואלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו". וראה באריכות בהקדמת הספר 'מקדש עמו ישראל'.

^ד. ראה לקוטי תורה נשא כ. ג. (וכע"ז בשה"ש מח. ג):

שהמעשה הטוב יהיה אפילו קודם לסור מרע בדקות ולא ימתין בועשה טוב עד שיהיה תחלה סור מרע בתכלית. והיינו משום שע"ז ההמשכה שבושה טוב אזי ממילא יפלו כל החיצונים כי מעט אור דוחה הרבה מן החושך ויבוא לסור מרע בתכלית כו'.

ראה עוד בית אהרן (פרלוב, ברודי תרל"ה) לקוטים קמו. א. (בשם רבי אהרן מקרלין). וראה גם קדושת יום טוב (טייטלבוים, סיגט תרס"ה) פרשת מצורע. ובדומה לזה ראה בכש"ט (קה"ת) אות פט.

^ה. וכן לא להיות שקוע בהתאמצות לשמוח על כך שה' סולח לו, שהרבה פעמים גם המאמץ הזה גורם לאדם ליפול בעצבות יותר, שכן הוא מרגיש שהוא מתאמץ לשמח את עצמו והוא לא באמת שמח. המאמץ לשמח את עצמו משאיר אותו עסוק במחשבה על החטא, והידעיה שה' סולח לא מצליחה לרומם אותו מהעצבות ומהתחושה שהיצר חזק יותר.

^ו. על עניין ההצטרפות לבניין והעשייה ראה באריכות בחוברת 'תשובה בשמחה' עמ' 24-33.

את עצמנו בידיים ולהרים את עצמנו כלפי מעלה. ענייני העולם הזה נראים טבעיים לנו, ואנחנו מרגישים בהם 'בבית', ולעומת זאת בעבודת ה' אנחנו צריכים לצאת מעצמנו והיא לא טבעית לנו.

אמנם כל זה מצד התלבשות הנשמה בגוף, אבל אצל הנשמה כפי שהיא מצד עצמה זה הפוך: קודם שהנשמה נכנסה לגוף היא היתה אצל ה', ושם התענוג שלה הוא מעצם הקיום שלה, מכך שהיא אצל ה', ולא מדברים חיצוניים. לעומת זאת לאחר שהנשמה נכנסה לגוף לאדם נהיה צורך לקבל תענוג ממה שחוץ לו, ואין לו תענוג מצד עצמו כל עוד לא מגיע אליו סיפוק חיצוני. אם כן, לנשמה כפי שהיא מצד עצמה הקשר עם ה' הוא התענוג והוא הטבע, והתענוג הזה הוא מעצם היותה ללא צורך במאמץ, ולעומת זאת תענוגי עולם הזה הם חיצוניים והאדם צריך לצאת מעצמו ולהתאמץ ולרדוף אחריהם⁹.

לאחר שהנשמה נכנסה לגוף, האדם מצד אחד כבר לא מרגיש שיש לו תענוג מעצמו, אך מצד שני מרגיש ש'מגיע לו' שיהיה לו תענוג, כלומר יש לו חוש בכך שתענוג הוא דבר טוב שהנפש שייכת אליו. זה גורם לאדם לחפש משהו שדומה לתענוג, לחפש שהמציאות תגרום שיהיה לו תענוג. האדם לא מחפש שהתענוג שלו יהיה מכך שכל קיומו הוא מה' והוא חלק ממנו, שזהו תענוג מעצם קיומו, אלא מחפש שהמציאות תגרום לו תענוג.

כמובן, אם האדם מחפש שהמציאות תגרום שיהיה לו תענוג פירושו של דבר שאין לו תענוג מעצמו, והוא מחפש שמהו אחר יגרום לו תענוג. אבל האדם לא שם לב שבכך שהוא מחפש שהמציאות תגרום לו תענוג הוא רק מתרחק ממה שהוא מחפש באמת¹⁰, מכך שיהיה לו תענוג אמיתי מעצמו¹¹.

כאשר אדם חוטא פירושו של דבר שהוא הדגיש את הרצון, כלומר נמשך אחרי דברים חיצוניים שלא באמת מבטאים את התענוג הפנימי. כאשר האדם שם לב לכך, ומבין שהדברים החיצוניים לא יכולים להסב לו תענוג, הוא מחפש לחזור בתשובה, לחזור אל התענוג הפנימי. בספר הזוהר התשובה קשורה לבינה, עניין הבינה הוא 'להבין דבר מתוך דבר', להבין מתוך הרצון שבאמת האדם מחפש את התענוג הפנימי. כיוון שעצם הקיום של האדם הוא מכך שלה' יש תענוג ממנו, כאשר האדם חוזר אל עצם קיומו הוא חוזר אל המקום בו ה' מתענג ממנו¹².

נז. חז"ל אומרים שעל האדם להתייחס לתענוגי העולם הזה "כאילו כפאו שד". מסביר אדמו"ר הזקן שעל האדם לשים לב שהמשיכה לענייני העולם הזה לא קיימת אצלו מבחירה, אלא הוא נולד איתה. האדם לא יכול להנות מעצמו, והוא זקוק לעניינים שמחוץ לו ונמשך אליהם, ובלעדיהם אין לו תענוג. המשיכה הזו קיימת אצל האדם בעל כרחו, והאדם יכול להחליט האם לרסן אותה או לא, אבל לא יכול לבחור האם היא תהיה קיימת בתוכו. כאשר האדם שם לב שענייני העולם הזה שהוא נמשך אליהם מכריחים אותו להימשך אליהם, הוא רואה אותם כ'שד' שכופה אותו.

נח. כך האדם מחפש כל הזמן תענוגים שלא יכולים לגרום לו להיות מאושר באמת. כמו המשל המפורסם של ר' נחמן על כך שהיצר הרע הוא כמו אדם שמחזיק יד קמוצה וכולם רצים אחריו לראות מה יש לו ביד, ולבסוף הוא פותח את היד ומתברר שאין לו שם כלום. שכן אין שום תענוג בתענוגי עולם הזה שיכול, או שמתיימר, לגרום לאדם להיות מאושר מצד עצמו. אדרבה, כל התענוגים רק משכנעים את האדם שבשביל שיהיה לו תענוג עליו לחפש משהו מחוץ לו, ופירושו של דבר שאין לו תענוג מעצמו.

כאשר האדם אוכל ונהנה מן האוכל, לדוגמה, אפשר לחשוב שהתענוג מגיע מדברים חיצוניים, וכאשר האדם חושב כך הוא באמת מחפש כל הזמן עוד ועוד תענוגים ולא מסתדר בלעדיהם. אבל האמת היא שהאוכל וכל תענוג אחר מצד עצמו לא יכול לגרום לאדם תענוג (שהרי כאשר האדם בדיכאון הוא אינו מסוגל לאכול או להתענג מתענוגים אחרים, והאוכל והתענוגים רק מעיקים עליו והוא מואס בהם) אלא לאדם יש תענוג פנימי, והוא מחפש כיצד להביע אותו. לאדם יש תענוג מעצמו, מכך שהוא חי, אלא שהתענוג הזה מצד עצמו הוא בהעלם ואינו מורגש, והאדם רוצה להרגיש אותו. כאשר האדם אוכל (או נהנה מדברים אחרים) הוא מרגיש את התענוג מכך שהוא חי, ומוציא אותו מההעלם אל הגלוי.

נט. בכל פעם שהאדם נכנס לתענוג כלשהו הוא מחפש לחוש שהוא שקוע כל כולו בתענוג אין סופי. שמלבדו הוא לא זקוק לשום דבר. שכן האדם מחפש לחוש שיש לו תענוג מעצם קיומו, והוא לא זקוק לשום דבר מעבר לכך. לכן כאשר רוצים לתאר תענוג גדול בשפה המצויה כיום, מכנים זאת בביטויים כמו 'סוף הדרך' או 'המילה האחרונה' או 'חבל על הזמן' וכדומה. רוצים לתאר חוויה שלוקחת את האדם אל מעל הזמן, והאדם כאילו נמצא בה כל כולו לתמיד. כמובן, בסופו של דבר התענוג תמיד חולף, והאדם לא יכול לחוש על ידו תענוג מעצם קיומו. כאשר האדם חדל לתת אמון בכך שגורם חיצוני יסב לו תענוג אמיתי, ומחפש שיהיה לו תענוג מה', מכך שה' נהנה ממנו, הוא מחפש להיות שקוע בתענוג אין סופי שאין עוד מלבדו. שכן ה' הוא באמת אין סופי וגם ההנאה שלו מהאדם היא אין סופית. ה' נהנה מעצם הקיום של האדם, וכאשר האדם מחפש את ההנאה של ה' ממנו, הוא יכול לחוש בתענוג שבעצם קיומו, תענוג שאינו חולף, וממילא פחות לחפש תענוגים מגורמים חיצוניים. הוא יכול יותר להיות ניוון מתוכו, ופחות להיות רעב לתענוגים חיצוניים.

ס. בתוך הרצון של האדם מונח שגם כאשר הוא רוצה דברים חיצוניים, הוא רוצה שבסופו של דבר הרצון ישוב להביע אותו ולא לחפש דברים חיצוניים. לדוגמה, כאשר אדם רוצה מעדן מסוים, אין לו עניין באותו מעדן מצד עצמו, אלא המעדן הוא דרך של האדם לחוש שטוב לו עם עצמו. על ידי הרצון האדם יכול להבין שהוא מחפש לחזור אל התענוג מעצם הקיום.

סא. במאמר "מי אל כמון" (בלקוטי תורה ל"ה) מבאר אדמו"ר הזקן שעיקר התשובה היא להחזיר את ה' עילאה לי' ואת ה' תתאה לו, וישארו רק יוד"ן ויו"ן (קשור ליחוד י"ז בשער רוח הקדש המבואר כאן באריכות בסדרת המאמרים על יג מדות הרחמים), שהכוונה שלא תהיה התפשטות אלא רק צמצום (י') והמשכה (ו'). במ"א הסברנו את העניין בעזרת משל מאדם שהקים מפעל גדול שכאשר כשהוא רוצה לספר על מה שהיה הוא מדבר על כך שהכל התחיל מנקודה אחת - ואז או שהוא מדבר על כך שהכל התחיל מהרעיון שהוא הגה בראש (שזה בעצם להחזיר את הכל לי') או שהוא מדבר על כך שהכל התחיל מההחלטה ללכת על הרעיון הזה בכך (שזה בעצם להחזיר את הכל לו).



הבנה לסליחות

לך ה' הצדקה ולנו בִּשְׁתַּת הַפָּנִים

♦ החטא - התעלמות ממצואות ה'

כאשר אדם נופל וחוטא בחטא מסוים, מעבר לחטא הספציפי בו הוא נופל, ישנו חטא כללי יותר. האדם חוטא בכך שהוא מאוד נתון בעצמו ובתאוותו, כך שהוא מתעלם ממצואות ה'. ההתעלמות ממצואות ה' מאפשרת לאדם לעבור על רצונו.

כאשר אנו שמים לב שכך אנו מתייחסים לקב"ה, אנו יכולים לעבור לשלב הבא - שלב החרטה.

♦ החרטה - הרצון להיות רצוי

בשלב הבא האדם שם לב לנוכחות של ה', הוא שם לב שיש את ה' שמצפה ממנו, והוא מצידו בחר להתעלם. הבנה זו יוצרת אצל האדם תחושה לא נעימה הגורמת לחרטה, הוא יודע שהוא פגע והתעלם מה', לא נעים לו שה' אינו מרוצה ממנו, ולכן הוא מתחרט.

בשלב זה האדם כבר אינו שקוע כל כך בעצמו, הוא שם לב שיש את הקב"ה שעומד ומצפה ממנו לקיים תורה ומצוות. אך עדיין האדם לא יצא לגמרי מעצמו, כי הוא עדיין עסוק בתחושת אי הנעימות שנוצרה לו מכך שאינו מרוצה לפני הקב"ה.

♦ בקשת הסליחה - להיות תלוי

לאחר שהאדם מרגיש שהוא אינו מרוצה לפני ה', הוא בא לבקש סליחה. כשהאדם מבקש סליחה מהקב"ה, הוא בעצם בא לומר לו "אני לא הייתי בסדר. אם היחס שלך אלי יהיה 'הדדי' ותתייחס אלי כמו שאני התייחסתי אליך (כלומר אם אתה תתעלם ממני, כמו שאני התעלמתי ממך) - המצב שלי יהיה בעייתי מאוד, אני לא אצליח לעמוד ולהחזיק את עצמי", "אם עֲוֹנוֹת תִּשְׁמַר יְ-הוָה, ה' מִי יִעֲמֹד".

בבקשת הסליחה אני בא לקב"ה ואומר לו "אני מבקש שאתה תרצה אותי, למרות שמצד הדין זה לא אמור לעבוד ככה. זה לא הדדי, אבל אני מבקש שתרצה אותי בכל אופן". בסיטואציה הזו אני מרגיש תלוי לגמרי ברצון של ה', שאני לא יכול להשפיע עליו - אני רק מקווה שהוא ירצה.

אדם המבקש מחילה דומה לאחד שעומד בפני השופט, אדם זה מלא בחששות כי הוא לגמרי תלוי בחסדי השופט לטוב ולמוטב. כאשר האדם מבקש סליחה מה' הוא מרגיש שכל גורלו תלוי בהיענות של ה' לבקשת המחילה.

א. להרחבה בעניין שני שלבים אלו - עיין בסדרת המאמרים על התשובה.

כך אדמו"ר הזקן מסביר (בלקוטי תורה, דרושים לשבת שובה, סו א) את הפסוק (תהילים ק"ל, ד'): "כִּי עֲמַךְ הַסְּלִיחָה לְמַעַן תִּנָּרָא". כלומר, שעל ידי שאתה זה שמחליט אם לסלוח (ואתה לא תלוי במערכת של צדק וכדו') ממילא אני מתמלא יראה, כי אני עכשיו כבר לא יכול לעמוד מכח עצמי ומכח הזכויות שלי, אני לגמרי תלוי ברצון שלך. רק הסליחה שלך, הרצון שלך וההחלטה שלך יכולות לגרום לי לעמוד. בדרך כלל כאשר לאדם יש משפט הוא לא עומד מול השופט אלא מול המשפט, מול הדאלה האם הוא צודק בדין או לא. אך ה' רוצה שנירא ממנו ונעמוד מולו בצורה ישירה³.

בשלב זה האדם יוצא מעצמו עוד יותר מהשלב הקודם, הוא לא רק מתחרט כי לא נעים לו עם עצמו, אלא הוא מבקש סליחה ושם את עצמו בידים של ה'.

♦ הסליחה של ה' – הבושה שלנו

לאחר בקשת הסליחה מגיע השלב שבו ה' סולח. בהסתכלות פשוטה נראה שבשלב זה האדם פאסיבי כביכול, כעת הגיע תורו של ה' לסלוח. אך בהתבוננות מעמיקה יותר ניתן לראות שגם כאשר ה' סולח הוא דורש מאיתנו לעבוד.

צריך לשים לב כאן לנקודה חשובה: אע"פ שכשאני מבקש סליחה אני בעצם אומר לה' שאני תלוי בו, אני לא בא ממש בכנות. אני רוצה שהוא יסלח לי על אף שיכול להיות שהוא לא רוצה באמת לסלוח לי. אמנם אני נותן לו להחליט מה שהוא רוצה, אבל בסופו של דבר אני רוצה שהוא יחליט את מה שאני רוצה! אני רוצה שהוא יחליט שהוא סולח לי, אני רוצה שהוא יחליט שהוא רוצה אותי, כך שגם אם הוא לא ירצה אני בכל אופן ירצה להטות אותו. אז יוצא שאני לא באמת רוצה את מה שהוא רוצה. אני לא באמת מוכן לעמוד בצורה כנה מול ה', שיעשה את מה שהוא באמת רוצה, אלא אני מעדיף שהוא יעשה את מה שאני רוצה.

בתחילת נוסח הסליחות אנו אומרים את הפסוק (דניאל ט', ז') "לָךְ ה' הַצְדָּקָה וְלָנוּ בִשְׁתַּת הַפְּנִים". כאשר ה' סולח לנו אנו מרגישים שהוא מצידו עושה איתנו צדקה, ה' כלל לא צריך לסלוח לנו, אנו באמת חטאנו ולא מגיע לנו כלל שה' ימחל לנו, אנו באמת אמורים לשאת בתוצאות החטא. לכן התחושה הפשוטה שאמורה להיות לנו כשה' סולח לנו היא בושת פנים.

כלומר הבושה מבטאת משהו הפוך מבקשת הסליחה. בבקשת הסליחה אני מצפה מה' שהוא ירצה אותי ויאיר לי פנים, אך הבושה היא שאני מרגיש שהבקשה הזאת היא בעצמה להיות עוד פעם לא כל כך בסדר. אני מתבייש בכך שאני מצפה ממנו דבר כזה.

כשאדם רוצה משהו ומתבייש בזה שהוא רוצה, הוא בעצם מבטא בכך שאע"פ שהוא רוצה, לא נעים לו שהוא רוצה. הוא מרגיש שזה לא בסדר שהוא רוצה. ולעניינינו הוא מרגיש כמו שאמרנו, שהוא לגמרי נתון ברצון שלו ולא באמת אכפת לו מהרצון של הזולת, הוא רוצה שהזולת ירצה את מה שהוא רוצה. לכן כאשר אדם מבקש בקשה אישית, ככל שהיא יותר אישית הוא יותר מתבייש בה (ואם הוא מבקש אותה בלי בושה הוא נקרא "עז פנים").

בקשת סליחה טובה היא רק כשאני בא עם בושת פנים, שאני אומר שבעצם כל מה שאני רוצה, אני רוצה אותו רק עם בושת פנים. כעת, כאשר הבושה מתלווה לבקשת הסליחה, אע"פ שאני מבקש רק לטובתי, אני מרגיש שבסופו של דבר זה לא שלא אכפת לי ממה שה' רוצה, כך אני יכול להרגיש שה' מעוניין שאני אבקש סליחה.

בדרך כלל כאשר אנו מבקשים סליחה מה', איננו יודעים אם ה' באמת סולח לנו. גם כאשר אנו מאמינים שה' סולח אנו לא מרגישים שהוא אומר לנו זאת. בזמן בית המקדש ביום הכיפורים ה' היה מודיע לעם ישראל על הסליחה והמחילה, על ידי שהגורל של השעיר לחטאת היה עולה ביד ימין, ושהלשון של זהורית שהייתה קשורה בסלע הייתה מלבינה. אך כעת כיצד אנו יכולים לשמוע את תשובתו של ה' כאשר הוא אומר "סלחתי"?

ב. נשים לב שהמילה "תִּנָּרָא" אינה בדיוק כמו "תיירא", אמנם אנו אומרים כאן שה' הוא המיירא, אך אנו לא מדברים על כך שהוא פועל את היראה, אלא אנו מדברים עליו בלשון נפעל (כמו שלא קוראים לו "מיירא" אלא "נורא"). כי אנו לא באים להגיד מה הוא מפעיל עלינו, אלא אנו באים להגיד לו מה קורה איתו כשהוא גורם שאנו נהיה ביראה. כלומר כשאומרים "מיירא" הכוונה שהוא עושה פעולה (חיצונית אלינו) שגורמת לפחד, אך כשאומרים "נורא" הכוונה שזה הוא בעצמו מה שיוצר את הפחד. היינו שהוא נהיה נוכח בתוך החיים, הוא מנכין את עצמו ומצמצם את עצמו להיות בתוכנו (וראה עוד אריכות על כך, ועל הקשר למידת הרחמים, בשיעורים על המאמר "צדיק יסוד עולם" חלק ז', הודפס בגליון מעמקים מס' 37).

ג. אמנם עניין זה הוא מאוד דק ועדין והוא מסתתר במקום מאוד עמוק בנפש, אך בסופו של דבר הוא גורם לנו להרבה נפילות. בסופו של דבר באופן כזה קשה לי להתחרט באמת על מה שעשיתי, כי אם אני אתחרט אני אצטרך לבקש סליחה, והרי כפי שאמרנו אני מרגיש שאני לא יכול לבקש סליחה כנה ואמיתית. כך בסופו של דבר אני נשאר כמו שהייתי ולאט-לאט אני מתדרדר.

אדמו"ר הזקן מסביר (במאמר הכנה לסליחות^ד) שהבושה של האדם המהווה כלי לסליחה של ה', היא בעצם מעידה על כך שה' אומר "סלחתי", כאשר האדם מתבייש מהדהדת אצלו האמירה של ה' "סלחתי".^ה כשאנו מתביישים בקיום שלנו אנו לגמרי יוצאים מעצמינו. מצד ההבנה שלנו ה' כלל לא אמור לסלוח לנו, ממילא אנו לא אמורים להישאר קיימים. כעת אנו יכולים להרגיש שכל הקיום שלנו הוא מכך שה' רוצה בנו כאשר הוא סולח לנו. כך בושת הפנים מגלה את היחוד הגדול שיש ביננו לבין ה' בשעת המחילה.

♦ ה' סולח לעצמו

כתוב בספר ישעיהו (מג, כה) "אֲנֹכִי אֲנֹכִי הוּא מוֹחָה פְּשָׁעַי לְמַעַנִּי". לכאורה כאשר ה' מוחה את פשעינו הוא עושה זאת למענינו, כדי לסלוח לנו, מדוע אומר הנביא שה' מוחה את פשעינו למענו?

לפי דברי אדמו"ר הזקן (במאמר שם), בפסוק זה ה' מתאר לנו כיצד אנו נראים בשעת המחילה. תחושת בושת הפנים שתארנו לעיל גורמת לנו להרגיש כאילו אנו לא קיימים. הסליחה של ה' היא זו שגורמת את הקיום שלנו, כך שאנו מרגישים שאנו קיימים רק בזכותו. כאשר האדם מרגיש שהוא קיים רק בזכות ה', מתגלה אצלו שהוא באמת חלק מה'. כאשר ה' סולח לו הוא לא רק סולח לאדם, אלא הוא בעצם 'מוחה פשענו למענו', וכלשון אדמו"ר הזקן שם:

וכמו שאין האדם רואה חוב לעצמו מפני האהבה רבה המכסה על כל פשעיו, כן "לא הפיט אָוֶן בְּיַעֲקֹב" כשרוצה הוי' בעמו ומוחל וסולח להם על כל פשעיהם, מפני שאין פשעיהם תופסים מקום כלל אצלו.



ד. נדפס בסדור לפני סליחות, בהוצאת קה"ת. שעיקר האמור כאן מבוסס על מאמרו זה.

ה. על כך שהקב"ה עונה לאדם בתפילה דרך המחשבות והרגשות שלו ראה באריכות ב'נהלך ברגש' החל מעמ' 186.

ו. צריך כמובן לשים לב שהרבה פעמים הבושה שלנו היא בושה לא טובה, היא נובעת מכך שאנו מרגישים שלא מתאים לנו לחטוא. אדם אומר לעצמו "אחד כמוני חטא בכזה חטא! זה לא הגיוני, זה לא היה אמור להיות. הרי אני לא כזה שמתאים לו לחטוא", בושה כזו נובעת מהרבה גאוה. במבט ראשון נראה כאילו האדם מתבייש בחטאים, אבל באמת באמת, הוא מתבייש בגלל שהגאוה שלו חטפה מכה. כעת הוא לא יכול להתגאות בפשיטות ולהגיד: "אני כזה מוצלח". הוא נאלץ להוריד קצת את התדמית שלו בעיני עצמו, ובגלל זה הוא מתבייש.

לדעת לעורר רחמים

עיקר אמירת הסליחות הוא הזכרת יג מדות הרחמים, אותן מזכירים כמה וכמה פעמים במשך הסליחות בתוספת הקדמה מיוחדת, ושאר הפסוקים והפיוטים נלווים אליהן. במאמר זה נעמיק במשמעות של הזכרת יג מדות הרחמים בתפילה (על עיקר עניינם של יג מדות הרחמים הארכנו לעיל במדור בפני עצמו).

♦ הקב"ה פונה לעצמו

בגמרא במסכת ראש השנה (יז:) ישנו תיאור מופלא על יג מדות הרחמים:

"ויעבור ה' על פניו ויקרא" - א"ר יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה, אמר לו כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם. "הוי' הוי'" אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה. "אל רחום וחנון" אמר רב יהודה ברית כרותה ל"ג מדות שאינן חוזרות ריקם שנאמר "הנה אנכי כורת ברית".

כלומר כשהקב"ה אמר למשה את יג מדות הרחמים הוא היה כמו שליח ציבור שמתפלל. למי הוא התפלל? למי הוא פנה? בהמשך הפסוק כתוב שהוא קרא "הוי' הוי' אל רחום...", זאת אומרת שהוא פנה אל הוי", דהיינו שהוא בעצם פנה לעצמו. זה משהו מאוד מפתיע, מה הכוונה שהקב"ה פונה לעצמו? ועוד הוא אומר למשה רבינו "כל זמן שישראל חוטאים יעשו לפני כסדר הזה", כלומר הוא אומר שגם אנחנו נעשה כמוהו. מה בדיוק אנחנו אמורים לעשות כאן?

♦ הברית הנפלאה

לפני שנענה על כך, נראה קודם את מה שנאמר בפסוקים על יג המדות, לאחר שהקב"ה 'עובר על פניו' ואומר את יג מדות הרחמים כתוב כך (שמות לד, י): "וַיֹּאמֶר ה' אֲנֹכִי כֹרֵת בְּרִית, נֶגֶד כָּל עַמֶּךָ אֲעֲשֶׂה נִפְלְאוֹת אֲשֶׁר לֹא נִבְרָאוּ בְּכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הַגּוֹיִם, וְרָאָה כָּל הָעָם אֲשֶׁר אַתָּה בִּקְרַבְּךָ אֶת מַעֲשֵׂה הוֹי' כִּי נִזְרָא הוּא, אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עִמָּךְ".

כפי שראינו בגמרא (במסכת ר"ה, שהובאה לעיל) חז"ל פרשו שהברית שהקב"ה כרת כאן היא "ברית כרותה ל"ג מדות שאינן חוזרות ריקם". הקב"ה מגלה לנו כאן את עומק הרחמים שלו, שגם בזמן שאנחנו חוטאים והוא מעניש אותנו הוא מרחם עלינו, הוא גם דן אותנו וגם סולח לנו בעת ובעונה אחת. הגילוי הזה הוא "נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים". ביציאת מצרים ובהר סיני היו "נפלאות", ה' בחר בנו ונתן לנו את התורה, אבל כאן שלמרות שחטאנו הוא שב אלינו וממשיך לבחור בנו - זה נפלאות יותר גדולת מאשר הפעם הראשונה.

לא רק מצד ה' מדובר ב"נפלאות אשר לא נראו בכל הארץ ובכל הגוים", אלא גם מצידנו. כאשר אנו בעת צרה ובכל זאת אנו מזכירים לפניו את יג מדות הרחמים אנחנו בעצם לא מוותרים על האמונה שלנו בטובו של ה'. אנחנו ממשיכים להאמין בו שהוא רחמן, גם בתוך הגלות והקשיים. זוהי ברית פלאית, העקשנות היהודית להחזיק באמונה גם לאחר כל הגלויות היא נס שאין לו אח ורע'.

החידוש כאן הוא עצום: הקשר בין ה' לעם ישראל אינו נבהל מהקשיים שבדרך. מצידנו, אנו אומרים לה': "אתה רחמן". וה' משיב לנו מצידו: "אני ממשיך לרחם עליכם גם כשחטאתם". העובדה שה' נשאר קשור אלינו גם לאחר החטא - "אני הוא קודם שיחטא אדם, ואני הוא לאחר שיחטא אדם" - היא פלא גדול אף יותר ממתן תורה בהר סיני, שכן בהר סיני הקשר היה ראשוני וטהור, ואילו כאן אנו מגלים לקשר הזה מימד של נצחיות - שום דבר לא יכול לבטל את הברית בינינו.

וזה לשונו של אדמו"ר הזקן בלקוטי תורה פרשת ניצבים (מד, ב):

ז. וכדברי היעב"ץ בהקדמתו לסידור:

מי שיעיין ביחוד עניינינו ומעמדנו בעולם אנחנו האומה הגולה שהפזורה, אחר כל מה שעבר עלינו מהצרות והתמורות אלפים מהשנים, ואין אומה בעולם נרדפת כמונו, מה רבים היו צרינו... גם לא יכלו לנו לאבדנו ולכללותנו, כל האומות הקדומות העצומות אבדו זכרם בטל סברם סר צלם, ואנו הדבקים בה' כולנו חיים היום, לא נפקד ממנו בכל תוקף אריכות גלותנו אפילו אות וניקוד אחד מהתורה שכתב וכל דברי חכמים קיימים לא יטה לארץ מנלם, לא שלט בהם יד הזמן ולא כילם, מה יענה בזה פילוסוף חריף, היד המקרה עשתה כל אלה? חי נפשי כי בהתבונני בנפלאות אלה, גדלו אצלי יותר מכל ניסים ונפלאות שעשה השי"ת לאבותינו במצרים ובמדבר ובא"י, וכל מה שארך הגלות יותר נתאמת הנס יותר ונודע מעשה תקפו וגבורתו.

והענין כמו למשל שני אוהבים שכורתים ברית ביניהם שלא תפסוק אהבתם, שאלו היה הדבר שהאהבה תלויה בו קיים לעד לא היו צריכין לכריתת ברית ביניהם, אלא לפי שיראים שמא יבוטל הדבר ובטלה האהבה, או שמא יגרום איזה מניעה מבחוץ. ועל ידי כריתת הברית תהיה אהבתם נצחית בל תמוט עולם ועד ולא יפרידם שום מניעה מבית ומחוץ. והיינו מפני שעושינן ביניהם קשר אמיץ וחזק שיתייחדו ויתקשרו באהבתם בקשר נפלא ולמעלה מן הטעם והדעת, שאף שעל פי הטעם והדעת היה צריך לפסוק האהבה או לגרום איזה שנאה, אעפ"כ מחמת הכריתות ברית מוכרח להיות אהבתם לעד קיימת ועל כל פשעים תכסה אהבה זו. וקשר אמיץ זה לפי שבאו בברית והתקשרות כאלו נעשו לבשר אחד. וכמו שלא יוכל לפסוק אהבתו על עצמו כך לא יפסוק מעל חבירו. ולכן נקרא בלשון כריתת ברית כמ"ש "אשר כרתו את העגל ויעברו בין בתריו", כלומר להיות שניהם עוברים בתוך גוף אחד להיות לאחדים. והנה ככל המשל הזה עשה לנו ה' אלהינו, דכתיב "הנה אנכי כורת ברית, נגד כל עמך אעשה נפלאות" פי' למעלה מן הטעם ודעת, וכמו שאמר דוד ליהונתן "נפלאתה אהבתך" וגו'. כי על ידי יג מדות הרחמים שהמשיך משה רבינו ע"ה נעשה כביכול כריתת ברית והתקשרות להקב"ה עם ישראל לעורר את האהבה "וסלחת" כו' שלא יהיו עונותיכם מבדילין כו' כי חלק ה' עמו".

♦ להיות כמו אבא

נביט על העניין דרך משל מחיי היום-יום: אב המעניש את בנו ומזעיף פנים כדי לחנכו. המבט הפשוט של הילד עלול להוביל לתחושת ריחוק: הוא חש שאביו מתרחק ממנו. אם העונש מעורר בן כעס, נוצר נתק - הבן נותר בעולם שלו והאב בעולם שלו. אך אם הילד משכיל לראות את רחמי אביו החבויים בתוך העונש, הוא אינו מנסה לחמוק או לחפש מליצי יושר שיגנו עליו; הוא עומד ישר מול אביו, בידעה ברורה ופנימית שהאב אינו אלא רחמן". אם הילד יתבונן בעיניו של אביו ויאמר לו: "אבא, אני יודע שאתה אוהב אותי מאוד, ולכן אתה מעניש אותי", הוא בעצם נכנס לתוך המבט של האב. ברגע זה, המודעות של הבן מתחברת למודעות של האב - הוא הופך להיות כמותו. כאשר האב רואה זאת, הוא מתמלא רחמים גדולים עוד יותר - הנה הילד אפילו לאחר ה'סתירה' מגיע ומחבק אותו.

כאשר הבן מאמץ את חשיבת האב. הוא מגלה שכל המתח ביניהם נבע מניסיונו לברוח, וברגע שהוא בוחר להיות יחד עם האב - הוא מגלה את הרחמים שהיו שם מאז ומעולם.

בדיוק כך אנו מגיבים לה' אחרי הייסורים: איננו בורחים אלא עומדים נוכח פניו ומקבלים באהבה. ברגע שאנו אומרים לה' בתוך הייסורים שהוא רחמן, אנו יוצאים מהמבט הצר שלנו ומאמצים את המבט האלוקי על המציאות. לכן, כשאנו אומרים "ג' מידות רחמים, אין אנו אומרים זאת רק בשם עצמנו, אלא כביכול מצטרפים לדיבור של הקב"ה". מתוך המבט האנושי לבדו לא היינו מסוגלים לומר זאת, אך כשאנו מסתכלים כמותו, אנו זוכים לגלות את הרחמים בתוך העונש'.

♦ להתפלל כמו ה'

לאור זאת נבין את עומק מעמד י"ג מידות הרחמים. כאשר הקב"ה "פונה לעצמו", הוא בעצם מעורר את מידותיו שלו. ה' אומר - "תלמדו ממני סדר תפילה. מה אני עושה כאשר אתם חוטאים? אני רוצה לעורר את הרחמנות שלי". הוא מלמד אותנו: "אני רוצה שתזהו אותי בזה שאני טוב, ככה אני רוצה שתכירו אותי". כאב המעניש את בנו ואומר לו: "דע בני, אני אוהב אותך ולכן אני מעניש אותך, ואני רוצה שתשים לב לכך - בזה תעורר את רחמי".

ח. כפי שכתוב באגרת הקדש כב בתניא

וכמו אב רחמן חכם וצדיק המכה בנו, שאין לבן חכם להפוך עורף לנוס למצוא לו עזרה או אפילו מליץ יושר לפני אביו הרחמן והצדיק וחסיד, רק להיות ישר יחזו פנימו עם אביו פנים בפנים לסבול הכאותיו באהבה לטוב לו כל הימים.

ט. בכל פעם בתפילה שאנו מזכירים את יג מדות הרחמים (למעט מה שמזכירים בהוצאת ספר תורה בימים טובים) אנו מקדימים לכך שה' אמר למשה לומר את זה. וכשאנו אומרים את היג מדות אנו בעצם באים 'לחקות' את מה שה' הראה למשה ואמר לו שנעשה לפניו כסדר הזה.

י. הדבר מזכיר עדות מצמררת מתקופת האינוקויזיציה (ששמענו מאחד שנתנו לו רשות והסתכל בפרוטוקולים שלהם): כומר אחד תיאר אח ואחות שצמנו בתענית אסתר ונידונו למוות. תוך כדי שהולכו אותם לעבר האש, כשהם מחזקים זה את זה באמונה. כתב הכומר בתימון: "כאן רואים שהיהודים הם בני השטן, איך הם מסוגלים לעמוד בייסורים כ"כ קשים ולהמשיך להחזיק באמונתם?". באמת מדובר כאן בתופעה ממש לא אנושית. היהודי מסוגל לומר לה' "אתה אוהב אותי" גם אחרי ייסורים נוראים. כי הוא אימץ את המבט האלוקי שרואה את הרחמים מבעד לכל ערפל. גם בשואה רואים תופעה דומה. יהודים שסבלו ייסורים שאין להעלות על הדעת, לא היו מוכנים בשום אופן להתחלף עם הצורך הנאצי. בבחירתם לסבול כיהודים, הם גילו רוממות נפש שאינה נתונה למרותו של הצורך. זוהי דוגמה לכך שהברית אינה רק חיצונית. אלא שהשכינה שוכנת בתוך היהודי ממש, ודווקא מתוך מקום זה הוא מוצא את הכח להרגיש שהוא נמצא במקום גבוה, רוחני ונצחי. הרחק מעל זה של אלו המבקשים להכחידו.

יא. בעניין זה העמקנו מכיוון נוסף, במאמרים על יג מדות הרחמים. במאמר "בין יג המדות לבין ט' המדות".

מאתחברים למעמקים

סדרה מיוחדת לקראת הימים הנוראים

סדרת החוברות "קול דודי דופק"
פותחת צוהר לעומק עבודת הימים
הנוראים, ומאירה את הדרך לקרבת ה'
מתוך התבוננות, תפילה ותשובה

השנה נכנסים לימים הנוראים
מתוך חיבור עמוק יותר

לקבלת העלון מידי שבוע
ליווטצאפ - הצטרפו
לקבוצה השקטה:



לקריאת החוברות
הקודמות וחוברות
חגים נוספות סרקו:



החוברות יחולקו בע"ה
בבתי הכנסת ברחבי הארץ

לקבלת החוברות במייל:
shiurimshapira@gmail.com