



טיוטות מתוך
פירוש על הרמב"ם
הלכות תשובה

מבוא להלכות תשובה
ומבוא לפרקי א – ד
בתוספת רשימות אודות ענייני תשובה

יוצא לאור ערב יום הכיפורים תשפ"ג

גליון עיון למחשבה תשפ"ג גליון ב

תוכן עניינים

4	מבוא לפירושי הלכות תשובה
4	צורך הפירוש
5	פתיחה להלכות תשובה
5	פרק א: סדר ספר המדע
5	חידוש ספר המדע
6	החידוש לכלול את החכמה בתורה ומצוות
7	מעלת הבנת כל פרטי ההלכות בדרך זו
8	קושי האגדה על ההלכה בהבנת דברי רבינו
9	החידוש הנמצא בסדר הדברים יתר מבפרטיהם
9	השתנות הסדר כפי צורך אותו הסדר
9	שורשי הסדרים בתרי"ג מצוות ובמושכלות מורה נבוכים
10	כלל סדר ספר המדע
11	פרק ב: סדר הלכות תשובה
11	חידוש סידור הלכות תשובה
11	דברי רמב"ן על חידוש הלכות תשובה
13	פרק ג: תחילת וסוף ספר המדע
13	סיום הספר בהתחלתו
14	סדר האמת ממעלה למטה וסדר הלימוד ממטה למעלה
14	שני סדרים אלה בידיעת האל
15	טעם הקדמת ההתחלה בדרך אמונה
16	סדר התחלת וסוף ספר המדע
17	פרק ד: שתי מערכות הלכות תשובה
17	הוספת 'ועיקרים הנגררים עמה בגללה' בכותרת
17	שני דרכי עבודה לסדר המשנה תורה
19	מאיזה סוג סדר הם הלכות ספר המדע
19	כפילות הלכות תשובה וסדרם
21	מבוא לפרקי א – ד
21	הדרכה לקריאת פרקי א – ד
23	פרק ב
23	יעיד עליו יודע תעלומות
24	פרק ג

- 24..... לעולם יראה אדם עצמו בינוני
- 25..... שבעה דרכי תשובה
- 25..... א. תשובה כהנית
- 25..... ב. תשובה נבואית
- 25..... ג. תשובה חולית
- 26..... ד. תשובה מיימונית
- 26..... ה. תשובה אפלטונית
- 27..... ו. תשובה של פנימיות הלב
- 27..... ז. וכפר על הקודש
- 29..... על תשובת המשקל

מבוא לפירושי הלכות תשובה

צורך הפירוש

ברצוני לפרש את הלכות התשובה לרבינו משה בן מיימון, שבספר המדע שבספרו משנה תורה, פירוש מספיק להבנת יסודותיו ופענוח צפונותיו.

המפרשים הרגילים שעל סדר משנה תורה מפרשים אינם מניחים פינה בכל ענייני ההלכה, וכבר נחקרו כל דבריו היטב בהשוואתם למקורות התלמוד והגאונים ודרכי המפרשים החולקים עליו, והתפרשו כפי הגיונותיו המיוחדים ועמדו על דיוקי לשונות החכמה שבו, כידוע לכל מעיין במפרשים על הדף וברוב דברי האחרונים הנלקטים ב'ספר המפתח' ובעוד מקורות.

ואילו בכל ענייני האגדה ויסודי הדת אשר כלל בספרו, מועטים מאד דברי המפרשים הקלאסיים, המפרשים הידועים ש'על הדף' כמעט ולא נגעו בכל העניינים הללו, עד אשר נתחברו 'פירושים' מיוחדים להלכות יסודי התורה לפרש דבריו בזה ונדפס אחד מהם על הדף. ואף בין האחרונים הדנים הדק היטב בכל פרט בספרו כמעט ולא נמצא העמקת העיון בזה, אלא יש עוסקים בענייני האגדה הללו ומטים אותם על דרך הדרוש כפי מטרת הדורש ולא כפי מטרת הבנת שיטת רבינו. והרבה קושיות העולות לכל מעיין בתחילת הדעת אין מי שיבקש אחריהם, כל שכן שאין מתעמקים להשוות דברי רבינו אל מקורות המקראות והתלמודים ודרכי המפרשים החולקים עליו, כאשר יראה כל זה מפורש המשווה את הבאות 'ספר המפתח' שבמהדורת שבתי פרנקל במקומות הללו.

בוודאי דברי רבינו במקומות האלה מדויקים בתכלית כדבריו בכל מקום ואף מתומצתים מכל הנאמר לפניו בנושאים הללו בפרט במקורות המקראות והתלמודים, ומסודרים בתכלית כפי גודל חכמתו והבנתו בשורשי העניינים שעליהם נוסדו פרטי ההלכות בעניינים הללו, ועלינו מוטל לדוש בהם הדק היטב עד אשר נבוא אל סודם.

תקוותי להאריך במידה מספקת להבנת עיקרי ההגיונות וגם להקדים הקדמות כלליות להבין דרכי רבינו בהתאמת העקרונות הללו אל המקורות וסידור ההלכות ממקורותיהם על פיהם. ולא להאריך יותר מן הצורך ואולי נזכה גם לפרש פירוש סדיר כעין פירוש רש"י לדבריו לסכם את פירוש דבריו.

פתיחה להלכות תשובה

פרק א: סדר ספר המדע

חידוש ספר המדע

כפי שכל עיקר חיבור משנה תורה חידוש הוא, שלא קדמו איש לפניו ולא עמד איש לאחרינו לסכם את הלכות מצוות כל התורה כולה בחיבור אחד מסודר בסדר שלם ובשפה ברורה כמוהו (ואכן יש נגד זה ביקורת מפורשת שניתן לעמוד מתוכו על חידוש דעתו ויתבאר במקומו אם נזכה). כך יותר מכך הוא חידוש ספר המדע הכלול בתוכו כספרו הראשון. ואין לנו להאריך בסברותינו שכבר האריך לנו רבינו עצמו לפרש את החידוש בזה והטעם שעשה כן.

והוא באגרת מאמר תחיית המתים, שכתבו להגן על דברו בספר המדע ובעיקר בהלכות תשובה בענין העולם הבא ותחיית המתים, ובתוכו תיאר מטרתו בחיבור כל הספר ובמיוחד בצירוף ספר המדע אליו, ונעתיק לשונו (בתרגום אבן תיבון).

שאנחנו כאשר נחלצנו למה שנחלצנו אליו מן החבורים בתלמוד התורה וביאור משפטיה, וכיוננו בזה אל רצון השם יתברך לא לבקשת שכר מבני אדם ולא לכבוד, אלא להישיר ולבאר ולהכין למי שקצרה דעתו ותבונתו להבין מה שקדמנו מחכמי התורה וזכרונם לברכה, לפי מה שחשבנו ונראה לנו שאנחנו קרבנו והקלנו ענינים רחוקים עמוקים, וקבצנו וחברנו ענינים מפורדים.

וידענו שאנחנו מרויחים על כל פנים, והוא שאם יהיה הענין כמו שחשבנוהו, מהיותנו מקילים ומקרבים ומקבצים מה שלא עשה כיוצא בו אחד ממנו שהקדימנו, שכבר עלתה בידינו תועלת בני אדם והגמול מאת השם יתברך, ואם אין הדבר כן והוא עלה בידינו הגמול מהשם יתברך לבדו, ויש לנו כונתנו, ורחמנא לבא בעי. וצירוף זה הענין הוא אשר הביאו הלשון והיד לחבר בכל ענין מה שנקוה בו מה שזכרנו מן הקבוץ והביאור.

וכאשר נחלצנו לזה ראינו שאינו מן הדין לדון למה שנרצה, ורוצה לומר לבאר ולקרב סעיפי הדת ולהניח שרשיו נעזבים שלא אבארם ולא אישיר אמתתם, וכל שכן שכבר פגשנו אדם שהיה נחשב שהיה מחכמי ישראל וחי השם יודע היה דרך משא ומתן במלחמתה של תורה לפי מחשבתו מנעוריו, והוא היה מסופק אם השם גשם בעל עין יד ורגל בני מעיים, כמו שבא בפסוקים, או אינו גוף. אמנם אחרים שפגשתי מאנשי קצת ארצות פסקו לגמרי שהוא גוף, והחזיקו לכופר מי שהיה מאמין חילופו, וקראוהו מין ואפיקורס, והבינו דרשות רבות על פשוטיהן, וכיוצא בזה שמעתי על קצת אנשים שלא ראיתי.

וכאשר ידעתי באלו האובדים לגמרי שהם מוקצים וחושבים שהם חכמי ישראל, והם הם הסכלים שבבני אדם ויותר תועי דרך מהבהמה, וכבר נתמלא מוחם משגעונות הנשים הזקנות, ודמיונותיהם הנפסדים כעורים וכנשים, ראינו שצריך לנו לבאר בחיבורינו התלמודיים עיקרים תוריים על צד הספור, לא על צד הביא ראיה, כי הבאת הראיה על השרשים ההם צריכה למהירות בחכמות רבות לא ידעו התלמודיים דבר מהם, כמו שבארנו ב"מורה הנבוכים". ובחרנו להיות האמתיות מקובלות אצל ההמון לפחות.

וזכרנו בפתיחות חבור המשנה עיקרים ראויים להאמין בנבואה ועיקרי הקבלה ומה שיתחייב שיאמינהו כל רבן בתורה שבעל פה, ובארנו בפרק "חלק" שרשים נתלים בהתחלה ובגמול, רצוני לומר מה שנתלה ביחוד ובעולם הבא עם שאר פנות התורה.

וכן עשינו גם כן בחיבורנו הגדול המכונה "משנה תורה" אשר לא יכירו מעלתו אלא המודים על האמת, אנשי הדת והחכמה שיהיה להם שכל טוב והכרה בדברי החיבור וידיעה בפיוור הדברים ההם אשר קבצתם ואיך פזרתם, וזכרנו בו גם כן כל הענינים, עיקרים התוריים והתלמודיים, וכיוננו בזה שיהיו אלה הנקראים תלמידי חכמים או חכמים או גאונים או כמו שתקרא בו עם סעיפיהם על שרשים תלמודיים, ותהיה תורתם סדורה על פיהם, ותלמודם במסלה עולה, וכל זה נבנה על עיקרים תוריים, ולא ישליכו ידיעת השם אחרי גיוס, אבל ישימו השתדלותם הגדולה וזריזותם על מה שישלימם ויקרבם אצל בוראם, לא על מה שיביא בהם השלמות אצל ההמון.

יהיה מכלל השרשים ההם אשר העירונו עליהם העולם הבא...

תמצית הדברים שרבינו ראה תועלת בחיבור ספר שיכלול את כל דיני התורה בדרך קלה, וכאשר חיבר ספר זה ראה שאינו ראוי שיפרש את כל פרטי דיני התורה לכל ולא יפרש את שרשיו ועיקריו. ומתאר כיצד נזנחו ידיעת העיקרים הללו אפילו אצל חכמי ישראל הבקיאים בתלמוד ובהלכותיו עד שלא ידעו אם ה' גוף, וגודל כאבו על זה שאלה הם טיפשים יותר מבהמות, חשב להועילם בכך שיצרף אל חיבור הלכות התורה שלו, הנכתב בדרך תלמודית כלומר בביאור פרטי המצוות ולא בביאור יסודות פילוסופיים, עיקרי ושורשי התורה והחכמה, ועל ידי כך להועיל שגם מי שאינו לומד כי אם הלכות התלמוד ידע את עיקרי החכמה הללו.

ואמנם אופי החיבורים וקהל היעד שלהם אינו מרשה לו לפרש את העיקרים בדרך המושכלת האמיתית שהוא להביא ראיות עליהם ולהסביר הכרחיותם, אמנם הוא כותבם בדרך 'סיפור והודעה', לומר שהדבר כך הוא בלי להסביר את ההכרח והסברא האמיתית שבזה, וכפי אופי החיבור בדרך כלל שאינו מביא ראיות להלכותיו, וכפי אופי חיבורי ההלכה כולם שאינם נכנסים לשורשי הסברות והראיות של דבריהם אלא נכתבים בדרך קבלה. בנוסף לכך שאלה התלמודיים הקוראים בחיבורים אלה לא הורגלו בדרכי החכמה ואינם יודעים 'את המידות שידונו בהם' לדעת את ההוכחות, ולפיכך נכתבו בדרך זה.

החידוש לכלול את החכמה בתורה ומצוות

נחدد יותר, וכפי העולה מהקדמות מורה נבוכים. (ועי' גם בהקדמת חובות הלבבות). ישנם להלכות התלמוד, שבהם עוסקים התלמודיים שבכל הדורות ויודעים את האסור והמותר והכשר והפסול. והבקיאים שבהם חושבים שבזה די להם להיות חכמים ויודעים כיצד לחיות את חייהם ולהגיע אל הטוב והתכלית והשלימות. אמנם המתעמק בחכמה (וקורא בספרים שהתחברו במפורש למטרה זו, שהם ספרי הפילוסופיה) יודע כי יש עוד חלק שלם ועיקרי של החכמה, שכללו ידיעת מציאות האלוהות על מתכונתו, וידיעת כל העולם הנברא ממנו כראוי, וידיעת הנפש הנבראת ממנו, ודרכי השתלמות הנפש הזאת כדי שתגיע לשלימותה האמיתית. והידיעות האלה הם אמתת המבחין את האדם מן הבהמה והמביאות אותו לשלימותו. וזולת הידיעות הללו לא יגיע האדם לתכליתו לעולם ולא ידע את חייו כלל. ולא עוד אלא שכמה עניינים מתוארים בתורה שלא כפי האמת הנודעת לנו, דרך משל מתארת התורה את האל בדרכים גשמיות, ומתארת התורה את שכרה ואת התכלית המקווה ממנה בדרכים גשמיות, וכל היודע את החכמה יודע שאין הדברים כן.

משידענו זאת, עולה במחשבתנו כזו 'הוה אמינא', שמא התורה והמצוות שבהם עוסקת התלמוד ואנחנו רואים שבוה עוסקת רוב התלמוד בכל מקום, איננה טובה כלל חלילה, שכן איננה מביאה את האדם אל התכלית ואל השלימות. ואילו החכמה מלמדת אותנו את דרך האמת להגיע אל השלימות. זוהי בעצם ה'מבוכה' שעליה באה 'מורה הנבוכים' לענות. תשובת רבינו מעקרת את השאלה מעיקרא. וזאת דרך המושג של 'סודות התורה' או 'פנימיות התורה'. אומר רבינו אכן כפי הנראה מפשט דברי התורה אין התורה עוסקת כי אם בתיקון דרכי האדם בעולם הזה ואינה מבטיחה כי אם שכר ותכלית בעולם הזה, ואף מדברת על האל עצמו במונחי העולם הזה ולא כפי האמת. וכל זה איננו בטעות כי אכן המטרה הראשונה (בזמן) של התורה הוא לתקן את חיי האדם בעולם הזה. אך לתורה יש עוד סוד ופנימיות, והסוד הזה איננו סוד ורמז בעלמא אלא הוא גם עיקר ויסוד ושורש התורה והתכלית שלה, אשר בלעדיה באמת אין היא תורת אמת לאמיתה ולא היתה מביאה את האדם לחיי העולם הבא. והסוד הזה הוא שכל מילה בתורה עצמה יש לו פירוש שני פנימי (על דרך 'המשלים' וה'שמות המשותפים', המבוארים בפירוט רב במו"נ ח"א) והיא בעצמה מלמדת אותנו את סודות המציאות. וכן יש לכל המצוות טעם ותכלית, שהמצוות האלה נועדו להביא את האדם אל השלימות הזו שהחכמה מלמדת אותנו. ולא עוד אלא שהאמת הזו הוא בעצמו 'עיקרי ושורשי' התורה, שאינה עומדת אלא על האמתות הללו.

נמצא הפתרון של רבינו אומר שאין כאן שנים, תורה וחכמה, וכפי שהיה אפשר להעלות על הדעת פתרון, וכפי שיש שרצו לפתור כי התורה אכן איננה כי אם הדרכה לעולם הזה עבור אנשי העולם הזה. אלא התורה היא (בפירושה הפנימי) החכמה. ולכן היא 'תורת אמת' כי בה 'חכמת האמת' כאשר נפרש את התורה 'על דרך האמת'. ולפי תוקף הזיהוי הזה של התורה כולה עם האמת, אין רבינו יכול להסתפק בפתרון כפי שיש להעלות על הדעת, ולומר שאין זה אסון אם לא ידע כל חכם תלמודי המוני את האמתות, וידעוה בעלי הסוד יודעי חן הפילוסופים המוכשרים לכך, וכפי שאמרו כמה מחכמי הפילוסופיה שהיו לפנינו (עי' בשיעורנו למו"נ ח"א פל"ה). כי ללא עיקרי התורה שהם החכמה גם אין תורה שעיקרה המטרות האלה. ולפיכך כאשר הוא מחבר ספר שיכלול את כל דברי התלמוד והתורה בדרך קצרה, חייב הוא לכלול לא בספר נפרד בלבד שיועד לחכמים ומשכילים, אלא באותו ספר שעיקרו נועד להמוני בני ישראל שידע כל אחד מהם את התורה, חייב הוא לכלול בתוכו את האמתות הללו שהם הם עיקרי התורה כפי דעתו.

לא נשאר הבדל בין החכם המשכיל ובין ההמוני המקיים מצוות אלא כאותו ההבדל שבין ההמוני הלומד משנה תורה ובין התלמיד חכם. כי התלמוד חכם לומד לא רק את 'משנה תורה' בלבד אלא גם את התלמוד והיינו שורשי הלימודים והסברות שמהם עולים הדינים (כמבואר בהלכות תלמוד תורה פ"א הי"א, ושם פרק ג שכולו הוא ענין התלמיד חכם שאינו יוצא ידי חובת מצוות תלמוד תורה בלבד אלא יודעה וזוכה לכתרה כראוי), והוא מסוגל לחדש דינים חדשים מדעתו ולפסוק בשאלות חדשות מדעתו. ואילו ההמוני יודע את כל התורה כולה בבחינת מסקנות הדינים וההלכות לבד. אבל בידיעת המסקנות וקיומם זה וזה שווים. כך בדיוק הוא בענייני עיקרי התורה דהיינו שורשי החכמה ידיעת האל והמציאות, החכם הוא היודע את 'המידות שידון בהם' (כלשון הלכות עבודה זרה פ"ב) ויודע איך להוציא דבר מדבר ולהשכיל את מציאות האל מדעתו, ואילו ההמוני יודע בדרך קבלה את מסקנות הדברים כפי שסיפרו לו חכמים, אבל בידיעת עיקרי הדברים זה וזה שווים. מובן שההבדל בין היודע מדעתו ובין המקבל מאחרים עדיין רחוק כרחוק שמים מארץ אבל אפילו השוואה זו חידוש עצום הוא.

מעלת הבנת כל פרטי ההלכות בדרך זו

מאחר וכן הוא, נמצא לנו המבקשים לפרש ולהבין את ההלכות שערך רבינו, כפי שרגילים אנחנו להבינו לא בדרך מסירת הידיעות בלבד (אע"פ שגם חלק זה חשוב ויקר ומוזנח מדאי, ועל דרך לעולם ליגמר אינשי והדר ליסבר), אלא להבין את שורשי הסוגיות וכל מקורותיהם, ולהבנת דבריו בדרך זו שתי מעלות גדולות. האחד הוא שרק על ידי זה נגלה לעין גודל חכמתו של רבינו בסידורם כאילו הדבר פשוט, וכפי

שכבר כתב רבינו עצמו באגרת שהעתקנו ממנה למעלה " אשר לא יכירו מעלתו אלא המודים על האמת, אנשי הדת והחכמה שיהיה להם שכל טוב והכרה בדברי החיבור וידיעה בפיזור הדברים ההם אשר קבצתים ואיך פזרתים". ומי שלא ידע את המקורות ואת הקשיים שבהם לא יעריך כלל את חכמתו ולא ידע את חידושי רבינו והכל אצלו כקורא באגרת בלבד.

וזאת שנית שעל ידי ידיעת מקורות הסוגיות כן על ידי זה נפתחת המקום לבעל דין לחלוק על דבריו ולפתוח דרכים אחרות בהבנת הסוגיות, והבנת דעות רבותינו החולקים, כאשר יודעים מהו פשט המקורות ואיך צירפם רבינו להבנת שיטתו, ויודעים את שורשי ההגיונות המניעים אותו בביאור המקורות וסידורם, יודעים גם להשוות זה לעומת זה דרכים אחרות יותר פשטיות בהבנת מקורות, או דרכים אחרות עמוקות בהבנתם תלויים בהגיונות שונים, ונדע את גופי תורה במאי קמפילגי רבנן ובמה הם שחים, ונפתח את הדרכים להאירם בהארות חדשות מחלקנו אנו בתורה. (וכפי שהעיר הראב"ד בהשגות שעל ידי ציון המקורות אפשר לכל חכם לדעת אם מסכים לדעת רבינו בפירוש הגמרא)

קושי האגדה על ההלכה בהבנת דברי רבינו

כפי שהוא כן בהלכה, קל וחומר בן בנו של קל וחומר באגדה, וזאת משני פנים. האחד הוא שבהלכה כבר נקבצו רוב הלכות כל נושא במסכתות המוקדשות להם, והרוצה ללמוד הלכות שבת יקל לו למצוא רוב דיני השבת במסכת שבת, ואם כן אין חידוש רבינו בסידור פרקי הלכות שבת עצום כ"כ, וכן קל למי שרוצה לעמוד על שורשי דעותיו ולראות אם ניתן לחלוק. (ואע"פ שכמה הלכות קיבץ רבינו גם בהלכות שבת ממסכתות אחרות וזה מעוצם חכמתו, עד שהוא בעצמו שכח לפעמים מאיזה מקום הוציא את הדין כאשר אינו במקומו, כמ"ש באגרת לרבי פנחס הדיין). ואילו באגדה לא נמצאו סוגיות ומסכתות ערוכות בענייני מציאות האל והמלאכים והנשמה והתורה והתשובה. באופן שרבינו הוצרך לסדר את העניינים האלה כמעט יש מאין וללקט זעיר שם זעיר שם ממאמרים ומקורות ולצרף מהם בנין אחד. (ואמנם גם בזה ניתן מקום לערער, כי רבותינו דיברו הרבה באגדה ובמיוחד במדרשים הסדורים על סדר התורה ובאגדות הנמצאות בתלמודים, ובוודאי יש בהם איזה סדר כפי דעתם לפחות כפי שסידרו את המסכתות והסוגיות בסידורם, אלא שעדיין לא זכינו להבנתם על כוונתם המקורית).

שנית, כי בהלכה המקורות ידועים, שהם מדרשי ההלכה והמשניות והברייתות והתלמודים ודברי הגאונים. והכל בצירוף הסברא הישרה. אמנם באגדה אף המקורות אינם ידועים. אמנם הרבה דברים סדורים מתוך אותם המקורות, וגם בהם הבקיאיות חסרה כל שכן שכמעט אין סוגיות מסודרות גם בראש תלמידי חכמים להבין הנושא ומה קשה בו ומה נתחדש בו. כל שכן שהרבה מן המקורות של רבינו בסוגיות אלה הם כדברי עצמו בדברי הפילוסופים והחכמים הקדמונים של אומות העולם, ויש צורך להיות בקי בהגיונותיהם ובצורת קבלתם על ידי רבינו בכדי להבין מה שהוא עושה בשילובם בדברי התורה וחכמים (וכל זה הוא הטעם שאין מפרשים מספיקים לחלקים אלה, כנ"ל במבוא בצורך הפירוש).

ויש רבים מן המבינים את שיטת רבינו בפילוסופיה וכפי שהסבירה בהרחבה בספר מורה הנבוכים ובעוד כתבים שלו, שחושבים שלפי דבריו יש להתעלם מרוב מה שכתב במשנה תורה לפי שאינו אלא לפי מסורת התורה ולא לפי דרך האמת. אבל המתבונן בכל מה שביארנו למעלה מעיקר החידוש שלו ידע שאי אפשר שיהיה הדבר כן לחלוטין. הן אמנם בוודאי ישנם סתרי תורה שאינם נמסרים לכל אחד ואין מוסרים את אותם העניינים ברבים באותו אופן שאפשר למסור אותם ליחידים. אבל כל עיקר החידוש של רבינו גם במורה נבוכים היה לומר שאין שני דברים התורה והחכמה אלא סוד התורה הוא בעצמו החכמה. ובמיוחד הוא כן לגבי כל האמור בספר המדע וכדברי עצמו. לפיכך אי אפשר ללכת בדרך הקלה לומר שאין להתעמק במשנה תורה לפי שאינו אלא ההלכה לפי הנגלה ולא לפי האמת. אלא עלינו לבחור בדרך הארוכה והקשה ולהסביר כיצד כל עיקרי סידורו של רבינו את יסודי התורה בהלכות ספר זה מתאימים לעיקרי מחשבותיו ואדרבה הם מגלים את יקר תפארת החיבורים שעשה בין כל עיקרי ההלכות

ובין ההגיונות שלהם. (ואין מחשבה זו חדשה אצלי וכבר הלכו בה מן האחרונים ולא עיינתי בכל דבריהם ועכ"פ בוודאי נשאר הרבה מקום להתגדר בענין זה), ואם אולי נשאר איזה פרטים שקשה להסבירם בדרך מושכלת ונגיד שלא העתיק אלא דברי הגמרא ולא נכנס לביאורם, מכל מקום על עיקרי סידור הדברים בוודאי שאין לומר ככה. ואסביר יותר.

החידוש הנמצא בסדר הדברים יתר מבפריטיהם

[טיוטה משיעור]

דיברנו באריכות כיצד עיקר הפרויקט של הרמב"ם (ואולי של כל מי שמבקש לקנות את כלל התורה קנין שלם ושורשי) הוא 'סידור התורה' שלא תהיה ערפל של קרעים קרעים במקרא ומשנה ותלמוד אלא 'תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבר על אפנו'.

דיברנו גם כיצד סידור זה אינו מלאכותי בלבד, אלא הוא נובע מתוך, וממנו נובע ממנו, גם הבנה שורשית במהות התורה ומטרתה. כל סידור בהכרח תופס לו מקום להתחיל בו ומקום לסיים בו, משהו לשים במרכז ומשהו אחר בשוליים, משהו לעשותו כלל ומשהו לעשותו פרט, משהו לעשותו עיקר ומשהו אחר טפל, וכן לשאר אופני הסידור.

הרחבנו כיצד צריך לראות גם את סידור העיקרים כחלק מפרויקט הזה. וזאת בשתי פנים. ראשונה הוא עצם החלוקה של התורה לעיקר וטפל ותליית כל התורה על העיקרים הללו. שהוא בעצמו סידור שורשי מאד התלוי בהנחות היסוד הפילוסופיות. ומזה לראות גם כיצד סידור זה אינו מבדיל את העיקרים בלבד אלא גם מסדר את שאר התורה סביבם. חלק גדול מסידור זה הראה הרמב"ם בפרקי טעמי המצוות שבמו"נ ח"ג ונבאר הנוגע אל התשובה משם.

שנית, שגם בתוך העיקרים יש לראות את סידורם ומספרם כעשיית סדר. דהיינו אין מספר י"ג עיקרים שכתב בפירוש המשניות דווקא לומר אלו הם העיקרים לא פחות ולא יותר, אלא יש לראות את הסיבה העיקרית ליצירתם כאמצעי לעשיית סדר בתוך העיקרים של התורה. שהרשימה הממוספרת עוזרת לזה.

השתנות הסדר כפי צורך אותו הסדר

מתוך שאנחנו מבינים את המאמץ לעשיית סדר, אפשר לנו להבין¹ שסדר זה אינו הכרחי. ואדרבה. אינו דומה מי שיודע לעשות את הסדר למי שלומד מתוך הסדר. הלומד אחר הסדר נדמה לו שזהו הדרך היחידה שבו הדברים יכולים להופיע וחושב את הסדר לעיקר. אבל מי שעומד על עשיית הסדר עצמו, יכול לצרף את הסדר כל פעם באופן אחר לפי הצורך, באופן היותר מתאים מבחינה לוגית או מבחינה פדגוגית, שאין הסדר עקרוני דווקא אלא הוא תלוי לפי הקהל ולפי ההנחות הידועות להם מכבר ולפי הדרכים שיש להסביר להם וכן הלאה.

ולכן רואים אנחנו, שהרמב"ם כלל את רוב ככל העיקרים שבפירוש המשניות בספר המדע שבמשנה תורה, אך הוסיף וגרע מהם וסידרם באופן אחר לפי הצורך באותו ספר. וכאשר מבינים את הקשר הענייני בין כולם וכוונתם אפשר לעמוד גם על כוונת העניין באופן יותר ברור וגם לראות את יופי הסידור כיצד נכנס מענין לענין וכיצד סידר את הכל לפי הצורך המתאים.

שורשי הסדרים בתרי"ג מצוות ובמושכלות מורה נבוכים

[עי' מה שכתבנו בקיצור להלן פרק ג' ובספר על הסדר של יד החזקה ועוד]

כלל סדר ספר המדע

נעבור בקיצור על כל הסדר של ספר המדע בהשוואה לסדרים האחרים וכאשר נגיע להלכות תשובה נתעכב בה. הלכות יסודי התורה היא הראשונה והטעם גלוי. הוא כולל בפרקים א וב' את ארבעת העיקרים הראשונים, ובפרקים ז' עד י' את כלל העיקרים העוסקים בנבואה ובתורה. (עיקרים ו – ט). 2 קבוצות אלה הם 'יסודי התורה' לפי סדר זה והטעם מובן ומוסכם על כולי עלמא שהאמונה בה' ובנבואה ותורה הכרחית לקיום התורה. כלומר אלה הם יסודות לוגיים לתורה וודאי.

ולפי שספר משנה תורה מבוסס על תרי"ג מצוות ופירושם, והשתמש הרמב"ם בתרי"ג מצוות כאמצעי הסידור העיקרי לספר זה, וכתב בראש כל הלכה את המצוות הכלולות בה ככותרת לאותה הלכה, לפיכך נכללו בהלכות יסודי התורה בהמשך לעיקרי מציאות ה' (בפרק ה' – ו') גם את הלכות קידוש ה' ואיסור אבידת השם, שהם מצוות המתייחסות אל כיבוד מציאות ה'. אע"פ שמצוות אלא אינם עיקרים במובן שהם דעות, אבל הם עיקריים במובן שהם מתייחסים אל עצם הכבוד של ה' ואינם מצוות פרטיות שציווה.

ההלכה הבאה אחריה הוא הלכות דעות, והיא מבוססת במשנה תורה על המצוה והלכת בדרכיו וכלל בה שאר מצוות שבדעות בין אדם לחבירו. הלכה זו חורגת מעט מספר המדע בכך שהיא מתייחסת אל מצוות הלב ולא אל מצוות הדעת. סיבת שייכותה לשם הוא מתוך אמונת הרמב"ם שמטרת הרבה מצוות מעשיות הם להביא אל מידות טובות. ומצוות אלה הם אלה העוסקים במפורש במידות טובות ואינם עצות להביא את האדם בדרך עקיפה אליהם, ודבר זה ביאר במו"נ ח"ג פל"ח. כלומר הלכות דעות הם מיסודי התורה באופן דומה לשאר מצוות הדעת: אלה הם מצוות שסיבתם בהם עצמם ולא לסיבה אחרת, ואדרבה הם סיבת שאר המצוות. וספר המדע עוסקת במצוות שהם מטרת כלל התורה.

אחרי כן באים הלכות תלמוד תורה. את אלה שייך הרמב"ם במו"נ ח"ג פל"ו לקבוצת יסודי התורה עצמה. ובכך יש שתי סיבות. האחת לפי שגם מצוות תלמוד תורה יש לה קדימה לוגית על קיום המצוות שבאין ידיעה אי אפשר לקיים. וטעם זה מבואר שם בפירוש. סיבה שניה לפי שאם עיקר התורה הוא המצוות שבדעת, וודאי אין לך מצוה המצווה ממש על קניית הדעת עצמו כמצוות תלמוד תורה. אשר לסיבה זו אמרו תלמוד תורה כנגד כולם, לפי שהיא מצוות המוח והדעת. וכתב הרמב"ם בפרק א הלכה י"ב, שאחר שישלים האדם לימודיו במקרא ובמשנה, יהיה עיקר עיסוקו בתלמוד, והעניינים הנקראים פרדס בכלל תלמוד הם. במילים אחרות עיקר מטרת התורה שהוא הכניסה לפרדס מתקיימת במצוות תלמוד תורה שעיקר מטרתה להגיע אל התלמוד שהוא הפרדס. וכך כתב הרמב"ם בהלכות קריאת שמע פרק א הלכה ב' שמקדימין לקרוא פרשת שמע "מפני שיש בה ציווי על יחוד השם ואהבתו ותלמודו, שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו". היינו עיקר התורה הוא היחוד האהבה והתלמוד.

אחריהם באים הלכות עבודה זרה, שהם וודאי הניגוד אל הלכות יסודי התורה וההתרחקות מכל מה שמוביל אל דעות בלתי נכונות הכלולות בעבודה זרה. ובעבודה זרה כלל הרמב"ם מצוות רבות מאד. וכללו בקבוצה בפני עצמה במו"נ ח"ג פל"ה וביארם בפרק ל"ז. לפי שההרחקה מעבודה זרה יש בה מימד של משמרת למשמרת ואין רובה עוסקת ישירות בשלילת הטעויות של הלכות עבודה זרה בדעות והוא צריך להסביר כיצד מצוות רבות מתנגדות לעבודה זרה מטעמים היסטוריים ואחרים אע"פ שאינם נראים מתייחסות אליו בפירוש.

פרק ב: סדר הלכות תשובה

חידוש סידור הלכות תשובה

בתוך כל מערכות ההלכות של ספר המדע, תופסים הלכות תשובה מקום מיוחד, כי יש הלכות שחידש רבינו שיהיו הלכות ויסדר בהם ענייני עיקרי הדת בדרך סיפור כנ"ל, והם הנמסרים בהלכות יסודי התורה. ואת ענייני המידות והמוסר בהלכות דעות. ובאלה סידר את עיקרי הדברים והבא להם מקורות מקראות ודברי חכמים, אבל לא נמצא בהם עצמם אריגת דברי חכמים לכדי מערכה אחת. ואילו הלכות תשובה, הרי יש בהם סידור הלכתי כפי שיש בהם סידור רעיוני. כלומר הרי התשובה והיודוי והכפרה אכן יש בה כמה הלכות, וכמה עניינים נאמרים מפי חכמים במסכת יומא ובעוד מקומות. ורבינו סידר הלכה זו שעיקרה אגדה, להלכה סדורה, מה שלא נעשה כלל לפניו ולאחריו. ונמצא כי בהם יש לעמוד ביותר על האריגה המופלאה שחידש רבינו לומר שלא זו בלבד שיש תורה והלכה ויש מחשבה ואגדה ופילוסופיה, אלא ההלכה נארגת כפי הפילוסופיה והמחשבה כאשר היא סדורה על מקומה, ויש לעמוד על הסידור הזה. (והיינו בארבעת הפרקים הראשונים של הלכות תשובה, כאשר נבאר להלן בפרק שתי מערכות הלכות תשובה).

דברי רמב"ן על חידוש הלכות תשובה

על החידוש המיוחד בסידור הלכות תשובה כבר עמד אחד מגדולי תלמידי הרמב"ם, שקיבל ממנו הרבה יסודות גדולים וכיבדו מאד בכל מקום, ולא כי התבטל אליו והלך בדרכו בכל מקום אדרבה חלק עליו בחריפות במקומות רבים, והיה בו מקבלת בעלי התוספות שלמדו את התלמוד בדרכיהם, ומתוך הערכתו את רמב"ם נוכל ללמוד כי לא בזיוף אמר כי בהערכה אמיתית.

באגרת המפורסמת ששלח הרמב"ן אל רבני צרפת להגן על הרמב"ם, הידועה על שם מילות הפתיחה שלה "טרם אענה אני שוגג", הוא מגן בהרחבה על הרמב"ם מפני טענות רבי שלמה מן ההר וחבריו אשר תפסוהו בפילוסופיה יתירה ובהכחשת דינה של גיהנום בהלכות תשובה. וגזרו חרם על לימוד ספר מורה נבוכים וספר המדע. והרב רמב"ן משתדל בכמה אופנים להסיר טענותיהם מעל הרמב"ם ומאריך בשני נקודות עיקריות, האחד להראות כבוד גדלו של הרמב"ם בהלכה, שלא הקיל בדין קל מן הקלים כפי שנראה מטענותיהם ועל רב כוחו בתלמוד, ולהעיד על הכבוד הרב שרוחשים לו כל קהילות החכמים. והשני להסביר את התועלת הגדולה בחיבורו שהביא מדברי הפילוסופים להגן על התורה ולענות נגד טענות האפיקורסים ולא להחלישה חלילה. וכן להצדיק כמה מעיקרי התפיסה של הרמב"ם כמו חוסר הגשמה.

והוא אומר שאם אולי לא הבינו את ספר מורה נבוכים, הרי ספר המדע לפנייהם והוא נכתב בדרך תלמודית, וממנו יש להם לראות גודל חכמת הרמב"ם. ולפי שתפסוהו בעיקר על האמור בספר המדע ובהלכות תשובה, הוא מקדים ואומר בשבח אותו הספר. וז"ל קטע אחד לענייננו.

והנה קהלתנו חסים על כבוד הרב הגדול ומקנאים לו קנאה גדולה, כבוד תורתו וחסידותו, ואת יקר תפארת גדולתו. לא מהיותנו פוסחים על שתי הסעיפים, לסור מני אורח רבותינו היפים, לפנות אל הבלי הפילוסופים.

ואם יעלה על לב מקצתן מגזירתכם, ועל כן ספר המורה ירחיקו, ומבדר בעינינו שפתותיו ידביקו, כי לבם כמחט סדקית, לא ידעו דרכיו ובנתיבותיו לא העמיקו, מה יאמרו לספר המדע, והמכתב מכתב אלהים אשר העתיקו, מפתח לספרי הרב ז"ל בתלמוד ומבוא לכל חיבוריו,

סופר מצוות ה' עשה ולא תעשה,

מלמד לתלמידים כבוד ומורא, בהלכות תלמוד תורה,

יורה חטאים דרך בהלכות תשובה, בנחת ושובה, ובלי קושיות והויות, מפיק מרגליות. כי לא מצינו דברי תשובה בתלמוד רק מפורדים ומפוזרים, בין ההלכות וההגדות בלי ברורים, ובכל חיבורי גאונים הראשונים והאחרונים, לא מצאנו אותם עניינים, דרושים לכל חפציהם ומזומנים, כאשר המה מפורשים ומבוארים בספר ההוא המלא בפנינים, המיוחס בספרים מבחוץ ומבפנים.

הנה כי רמב"ן רואה במלאכת סידור הרמב"ם את הלכות תשובה חידוש מיוחד, לא מצינו ככה בכל חיבורי הגאונים הראשונים והאחרונים, אשר אסף הרמב"ם את דברי התשובה מפוזרים ופירודם בכל התלמוד. וכפי הנראה כוונתו בזה להדגיש את האופי ההלכתי של הלכות תשובה, שהם אוסף מדברי התלמוד ולא דברי הרמב"ם בעצמו, אלא שהרמב"ם קיבץ את הנפזרות בזה. ולפי זה הוא מפרש את דבריו בסוף הלכות תשובה בהתאם לדברי חכמים ולא בהכחשת דיני הגיהנום.

הרי לנו הדגשה זו שאמרנו בחידוש סידור הלכות תשובה מדברי רמב"ן. (ואע"פ שכבר רס"ג סידר את ענין התשובה כפי דרכו באמונות ודעות שער ה', ואחריו בספר חובות הלבבות שער התשובה. וממנו מקור הגדרות מפורסמות של ארבעה חלקי התשובה הכלולים גם בדברי רבינו בפרק ב' ומאותם הפסוקים, מכל מקום נראה שאין הרמב"ן רואה בדבריהם דברי הלכה אלא דברי אגדה ומוסר, ואילו הרמב"ם סידרם כהלכות ממש וזה חידושו כפי שמדגיש פה).

פרק ג: תחילת וסוף ספר המדע

סיום הספר בהתחלתו

בכללות הרי ספר המדע כולל 'המצוות שהן עיקר דת משה רבינו וצריך אדם לידע אותם תחלת הכל'. (לשון הקדמת הספר). ונמצא בכללותו הוא כולל את כל מצוות הדעת שבתורה, כשמו 'ספר המדע'. ויש לתת טעם לסדרו המסוים.

אם אמנם בתוכו נכללו כמה פרקי פרטי דינים שאינם מענייני הדעת ממש, כהלכות מחיקת השם וקידוש השם בהלכות יסודי התורה, וכמה פרטי דינים בהלכות תלמוד תורה, וכמה פרטים מהלכות עבודה זרה, מכל מקום יש לראות כי הספר בכללותו מסודר להפליא בסדר הדעת כולו, בפרט כאשר נסתכל על ההתחלה והסוף שלו, שהם תחילת הלכות יסודי התורה וסוף הלכות תשובה. וזה הדרך הוא כלל גדול בכתבי רבינו ובספר משנה תורה בפרט. כי המון פעמים מסדר בתחילת הענין או ההלכה את הכלל או את השורש שממנו נובעים הפרטים. והרבה פעמים מסדר בסוף הענין את הכלל שהוא תכלית אותו הענין. ובאמצע הם הרבה פרטים שקשה יותר לתת טעם והבנה בסדרם, והרבה פעמים הם נמצאים שם מאילווצים שונים. אך בהכללה ניתן לומר כי ההתחלה הוא תמיד השורש, כלומר יסוד וצורת הענין, והסוף הוא תמיד היעד, כלומר התכלית. ולכן בסיומי כמה מצוות מדבר על מעלת אותו המצוה שמקרב אותנו לטעמו שהוא תכליתו.

[וזהו הענין הנקרא בספרים סוף מעשה במחשבה תחילה או נעוץ סופו בתחילתו. ואיננו ענין של רמז בעלמא אלא ענין מבורר ויסודי בפילוסופיה, (בארבעת הסיבות של אריסטו) שהסוף דהיינו המטרה של הדבר הוא תמיד מה שעומד ביסודו של דבר, לדוגמא אדם רוצה שיהיה לו מקום לשבת עליו לכן הוא מצייר בדעתו צורת כסא ואוסף את העצים ואת המסמרים ואת הכלים הנדרשים ליצירת כסא, עד אשר בסוף ותכלית כל זה הוא שיש לו כסא לשבת עליו, נמצא הסוף הוא ההתחלה, וניתן לומר שהיינו הך המטרה שלשמה נועד הכסא הוא גם היסוד הראשי של גדר הכסא או המענה לשאלה 'מהו הכסא'. וכך נוהג רבינו אשר עיקר סידור ההלכות וכלל ספריו בנוי על סדר המציאות המבואר במטאפיזיקה, שההתחלה הוא הסוף, היינו הצורה קשור מאד לתכלית. ולכן כותב את עיקרי השורשים בתחילת ההלכות ואת מטרותיהם בסופם, והמקום שביניהם נדמה כמו הפעולות השונות שהאדם אוסף עצים וכלי עבודה כדי לבנות את הכסא שלו, והם כל ההלכות והמצוות שהם 'עצות מרחוק' להגיע מן ההגדרה היסודית אל התכלית הסופית]

וכך הראו (עי' בספר reading Maimonides Mishna torah, ובנקודה זו וודאי קדמוהו) יפה כי אפשר לראות כן על כלל ספר משנה תורה, הפותח בידיעת מציאות האל ובו הוא מסיים בימות המשיח, שבה תימלא הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים. והיינו כי באמת מטרת כל התורה כולה אינה אלא להביא לימות המשיח, שאמנם איננה כי אם שלימות האדם בעולם הזה, כדי שיהיה לו אפשרות לעסוק בתורה ובחכמה ולהשיג את ה', שהוא הוא פתיחת הספר.

ובאופן יותר פרטי, כלומר ביחס לדעת ונשמה עצמו ולא רק ביחס לבניין כל העולם, כן הדבר בספר המדע. שכן גם ספר המדע פותח בידיעת מציאות האל ומסיים בידיעת מציאות האל שהוא המביא לידי אהבה ועבודה לשמה, אם כן פתח במה שסיים, פותח בשורש הראשון יסוד היסודות שהוא מציאות האל, ומסיים בהגעת הנפש אל ידיעה זו שהוא קיומו הנצחי בסוד העולם הבא, ואשר הדרך לזה הוא העבודה לשמה מאהבת ידיעת ה'. ובפירוש מציין בסוף הלכות תשובה אל מה שביאר בהלכות יסודי התורה פרק ב' כי אהבת ה' מחייבת את ידיעתו ונמצא פתח וסיים בידיעת מציאות ה'.

סדר האמת ממעלה למטה וסדר הלימוד ממטה למעלה

ולבאר דבר זה יותר, אריסטו מבאר בכמה מקומות כי ישנם שני סדרים בלימוד (ואחריו פותח סולם זה יותר בפירוש בכתבי אלפראבי ואחרים). והם הפוכים זה מזה. סדר אחד אמיתי מצד עצמו וסדר שני הוא סדר הלימוד מצד האדם המגיע אל האמת. דהיינו, אמיתת סדר הידיעה הוא בעצמו אמיתת סדר המציאות, שכן אין הידיעה אלא הכרת המציאות. והמציאות בנויה מכלל ופרט, או שורש וענף, דרך משל מאמתת גדר הדבר ומהותו מתחייבים כל פרטי תכונותיו ותארייו. וכאשר יש לנו ידיעה ראויה בכל דבר הרי זו ידיעה באופן זה מן הכלל אל הפרט, שאנחנו יודעים את עצמות או גדר הדבר ומצד זה אנחנו מבינים את כל הפרטים המתחייבים מתוך עצמות זו. (וגם בשפה מדעית עכשווית הדבר כן שידיעה אמיתית תהיה ידיעת החוק הכללי השולט על הדבר שמזה ניתן להסיק את כל המקרים הפרטיים של החוק, גם אם לאו דווקא שיסכימו להגדרת החוק כמודיע את מהות הדבר ועצמותו, עכ"פ לגבי סדר הידיעה הכל מודעים שהידיעה המעולה היא ידיעת הכלל והפרט הנובע ממנו, באופן דדוקטיבי). דרך זו מכונה אצל אריסטו ההתחלה מן מה שקרוב יותר אצל השכל עצמו, שכן השכל עצמו (השכל של האדם וכן השכל הכללי כלומר המהות השולט בדברים עצמם) יותר ברור לו הכלל מאשר הפרטים, ואדרבה מתוך הבנת הכלל הוא יודע את הפרטים. אבל הוא רחוק מן האדם.

שכן בחיי האדם בפועל בעולם הזה, בפרט כאשר הוא בא לגלות את החכמה מצד עצמו ולדעת אותו באופן מוכח ולא מקבלו מאחרים, הרי סדר הלימוד הוא בדיוק להיפך. כי איך נוכל לגלות את הגדר הכללי אם לא נדע את פרטי תוארי ותכונות הדבר אשר ממנו נסיק על הכלל. ולכן רוב הלימוד מתחיל מתוך ידיעת המון פרטים שהאדם אוסף בדעתו זה אחר זה, עד שמתוך הפרטים הוא מתחיל להשקיף על הכלל המוליד אותם. (וזה בוודאי המתודה המוסכמת על כלל המדעים בזמננו, שאוספים פרטים ויוצרים מהם כללים באופן אינדוקטיבי). דרך זו מכונה אצלו ההתחלה מן הקרוב אצל האדם ורחוק אצל השכל. והוא דרך הלימוד שממנו מגיע האדם אל השכל הכללי אבל לא דרך השכל מצד עצמו. ובהכרח שילך האדם ברוב דבריו בדרך זו שכן כל אדם נולד בער וחסר ידע, ואין האדם נולד שלם בעצמו עם ידע שלם, ולכן הוא חייב להתחיל מן הקרוב אליו ולעלות מזה אל הכלל.

את הדרך הראשונה ניתן לכנות הליכה ממעלה למטה, מן הכלל אל הפרטים או מן הסיבה אל התוצאה. ואת הדרך השנייה ניתן לכנות הליכה ממטה למעלה, כלומר מן הפרט אל הכללים או מן התוצאה אל הסיבה.

שני סדרים אלה בידיעת האל

עכשיו יש לזכור, כי הסיבה הראשונה העליונה ביותר לכל הדברים איננו כי אם האל בעצמו. והוא הכלל לכל הכללים או הסיבה לכל הסיבות או ההסבר לכל ההסברים. או, בלשון רבינו 'יסוד היסודות', דהיינו 'עיקר העיקרים' או 'שורש השורשים', או 'ממציא כל הנמצא'. וממנו נובעים בדרך סיבה ותוצאה מסוימת מלאכים שהם כללים גדולים לכל הבריאה שמתחתיהם, ומהם חומר וצורה כלליים, ומהם ארבעה יסודות פרטיים, ומהם עוד פרטי פרטים, עד אשר בסופם מגיעים אל העולם התחתון הזה הכי מפורט שהוא התוצאה האחרונה, עד אשר הנברא התחתון כלומר החומר האחרון שהוא כולו תוצאה ולא סיבה לשום דבר כלל, והוא הדבר הרחוק ביותר מן האל מבחינת שרשרת ההוויה ההולכת מן הכלל אל הפרט. האדם עשוי מן החומר הזה האחרון מורכב מד' יסודות, אבל בו נפש חיה המסוגלת להכיר את כל ההוויה כולה, כלומר, האדם עשוי לעלות מן הפרט האחרון שבשרשרת זו ולעלות בדעתו עד הכלל הראשון, וזה בעצמו הוא תכלית בריאתו שכן תכלית כל דבר מוגדר על ידי היותו מה שהוא בצורה הכי שלימה, והמייחד את מין האדם הוא השכל שבו הוא מכיר את כל הדברים, ונמצא תכלית האדם הכרת כל הדברים, דהיינו הכרת האל.

ונמצא, כי הכרת כל המציאות בצורתו האמיתית, שהוא ידיעת סיבתו, איננו כי אם ידיעת האל וכל הנברא ממנו, שהוא ידיעת האל. ונמצא כי אותם שני הדרכים שתיארנו אותם ביחס לידיעה בכללות, הם בעצמם שני הדרכים היסודיות שנמצאים בעולם, שהם מציאות האל והנברא ממנו כפי שהוא בעצמו, שהוא הסדר ממעלה למטה, והדרך שהאדם מגיע דרכו לידיעת האל, שהוא הסדר ממטה למעלה.

אם כן אותו בעיה שהיה לנו ביחס לכל ידיעה הוא הבעיה ביחס ללימוד ידיעת האל, שהוא שורש כל ידיעה. כי הבנתו האמיתית איננו כי אם הכרת הסדר כפי שהוא, שהוא בתחילה להכיר את האל ואח"כ המלאכים ואח"כ הכוכבים והגלגלים ואח"כ העולם התחתון. וזה הסדר נקרא סדר ההתחלה, כלומר הסדר המעמיד את גדר ומהות הכלל ואח"כ הפרטים. ובזה הסדר פתח רבינו את ספרו והתחיל מיסוד היסודות שהוא מציאות האל ושוב ביאר את מציאות המלאכים ושוב את מציאות הכוכבים ושוב את העולם התחתון.

אבל, כפי שכותב בסוף יסודי התורה פרק ב ופרק ד', האדם מצד היותו מתחיל מלמטה, אי אפשר לו בהחלט להתחיל מן הדבר הזה, אע"פ שהוא הדבר הגדול והכללי והראשון ביותר מצד סדר המציאות עצמו. כי כל אדם נולד עיר פרא מוטל בחומר האחרון, וזקוק לזמן רב עד שיתקן את גופו ואת מידותיו ואת דרכיו ויתחיל לשוטט בדעתו ולצרף פרט לפרט ועד שיגיע להבין את החומר התחתון של זה העולם והצורה שבו ויסיק מזה את הכוכבים ומזה את המלאכים ומזה את מציאות האל. ולפיכך אע"פ שהרמב"ם פתח את ספרו בסדר הזה האמיתי, הוא יודע שהאדם הקורא את ספרו על הסדר לא יבין באמת את הפרקים הללו שהתחיל בהם בזמן הזה, ולא יבין אותם כראוי אלא אם יקדים להם את הדבר קטן, שהם המיישבים דעתו של אדם תחילה, והיינו יתקן את כל מידותיו ויקיים את כל המצוות שכולם אינם אלא אופנים של תיקון החברה והמידות, ואז בסיום כל התהליך, בימות המשיח דהיינו בתכלית שלימות הגוף, אז יהיה לו זמן פנוי והכנות החכמה והמידות שידון בהם ויוכל לעיין דבר מתוך דבר ואז יגיע בחזרה אל התחלת הספר, ויבין את הפרקים הראשונים שבו אחרי שהגיע אליהם ממטה למעלה תסודר לו האמת ממעלה למטה.

טעם הקדמת ההתחלה בדרך אמונה

[ואמנם חסד גדול עשה עמנו כאשר סידר את הפרקים האלה בתחילת הספר אע"פ שלא נבינים בתחילת הדרך, והיינו כפי שכתבנו למעלה בפרק א, שלא רצה להשאיר את השלימות האחרונה אל היחידים שיגיעו אל התכלית בלבד, אבל רצה שכל ישראל יהיה להם חלק בעולם הבא, ולזה מצא את הפתרון של הודעת הדברים בדרך אמונה מקובלת ודרך סיפור, אע"פ שאין זה ידיעה אמיתית מכל מקום ידיעה כלשהו הווי, ועל ידי כן יש לכל אחד חלק כלשהו בידיעה הסופית הזו אע"פ שהוא ידיעה קלושה.

ולא עוד אלא שעל ידי שמלמדים אותו בתחילה שזוהי עיקר ויסוד התורה ממילא הוא יודע להשתמש בכל עצות מצוות התורה להתקדם לאט לאט בחזרה אל התכלית הזו שהוא הסוף והוא ההתחלה, ואילו לא היה מודיענו לעולם את מציאות האל כי היה אומר אין אנחנו מוכנים להבינו כראוי הרי נכלה ימינו בתיקון העולם הזה ולרוב לא נגיע לעולם אל מציאותו כלל.

ועוד שיש בידיעת הדברים התכליתיים גם בדרך שטחית הזאת תועלת גם בדרכי העולם הזה, שכן טוב ה' לכל וידיעתו גם בדרך שטחית מועילה לאדם, כמו שידיעת שחר ועונש ועבודה על מנת לקבל פרס מועילה שיעשה טוב ולא רע, ועל ידי זה מתוך שלא לשמה יבוא לשמה, הא אילו נתעקש שאין השלא לשמה שווה כלום לא יגיעו רוב בני אדם לעולם אל השמה כי לא יהיה להם מה שיביאם אל לשמה. ולכן יש באמת משהו מעגלי שמקודם אומרים לך יש מצוה לדעת את מציאות ה', ובוודאי זה המצווה אינו יכול לגלות לך את ידיעת מציאותו באמת, אבל על ידי שאמרו לך שזה מצוה ותקבל עליו שחר גשמי הרי

אתה לומד בפועל אודות ה', ועד שאתה משכיל את מציאותו בדרך ידיעה, ואז אתה חוזר להתחלה וכבר אינך צריך למצוה ולשכר הגשמי כי האמת הוא האמת].

סדר התחלת וסוף ספר המדע

ונחזור לדברינו, נמצא אתה אומר אם הסדר הראשון שהוא הסדר האמיתי של המציאות. ניתן לקרוא לזה הסדר של צדיקים גמורים. שהוא מציאות תיאורטית לגמרי כי בפועל אין אדם בעולם שנולד צדיק ובעל דעת שלימה שהוא מתנאי הצדיק השלם וודאי, ואם כן הכל בעלי תשובה בהכרח. אבל הצדיק גמור הוא רומז אל השכלת הסדר האמיתי ממטה למעלה שמגיעים לזה על ידי הסדר של בעלי תשובה. אלא שמקדימים את זה בסדר הספר וכן בסדר ההודעה של דרך הלימוד להראות את הדרך הנכונה מצד האמת בעצמו. והוא הסדר של יסודי התורה בתחלת הספר.

אבל הסדר השני שהוא סדר של כל אדם בהיותו עולה מלידתו ועד השגתו האמיתית האחרונה, שהוא בעצמו השגת העולם הבא, והוא הסדר של בעלי תשובה. והוא הסדר של הלכות תשובה בסוף הספר, שממש מסודר בסדר עולה ומסתיים בהשגת התכלית הסופית שהוא העולם הבא, ובו סיום ספר המדע בתכלית האדם מצד עלייתו ממטה למעלה שהוא הסיפור של כל אדם.

וניתן לראות בצורה יחסית ברורה (ועי' למעלה יותר פרטים על סדר ספר המדע ושם לא עסקתי בענין הסולם העולה) שכל ספר המדע אחר הלכות יסודי התורה עולה בסדר העליה הקבוע אצל רבינו, שהוא הסולם של יעקב אבינו כפתרון חלומו בפתחת המורה, שכן בתחילה הם הלכות דעות שהוא תיקון הגוף ותיקון מעלות המידות. ואח"כ הם הלכות תלמוד תורה שעיקר מצוותו הוא השגת המעלות השכליות בפנימיות התורה שהוא הפרדס (ועי' מאמרי על זה). ואח"כ הם הלכות עבודה זרה שמטרתם להרחיק האדם מן הטעויות השכליות השונות ביחס אל האלוהות, ואח"כ הם הלכות תשובה שבו מפורש כל הסדר הזה של התעלות מן החסרון אל השלימות בצורה מפורשת, ועד שהוא מגיע לתכלית השלימות.

[ודע כי אמנם יהיו שיצחקו על זה אבל פשוט בעיני שהרמב"ם לא שכח בסידורו את פרקי הלכות תשובה שהוא סידר עשרה פרקים כנגד עשרת ימי תשובה, והלא ימי תשובה בעצמם יש להם התחלה בראש השנה שהוא יום בריאת העולם ובו התחלת הסדר ממעלה למטה ממציות האל אל הנבראים, ויש להם סוף ביום הכיפורים שהוא 'קץ סליחה ומחילה' כלשונו, והוא הסוף שהוא ריצוי בני אדם אל האל והגעתם אל העולם הבא, וכן יום הכיפורים אין בו אכילה ושתייה כהעולם הבא, ואין עוסקים בו אלא בהשגת האל והתענגות עליו, והוא סוף הלכות תשובה. ועי' במאמרי אודות רמזי מספר י"ג וי"ד אצל הרמב"ם עוד ראיות לרמזים כאלה אצל רבינו, ואע"פ שאין הרמז עיקר ללמוד ממנו אלא העניין מכל מקום לא היה רבינו טיפש לשכוח רמזים בולטים כאלה שלא יתכוון בהם. וכל הדברים הללו נאמרו על ידי המקובלים בפירוש ובפירוט ואינם אלא מפרשים את הנעלם כאן].

פרק ד: שתי מערכות הלכות תשובה

הוספת 'ועיקרים הנגררים עמה בגללה' בכותרת

כותרת הלכות תשובה:

מצות עשה אחת, והיא, שישוב החוטא מחטאו לפני י"י ויתודה.

וביאור מצוה זו, ועיקרים הנגררים עמה בגללה, בפרקים אלו.

על 'מצוות התשובה והוידוי' נאריך אי"ה בפרק א'. כאן די לנו לדעת שזהו מעיקרי אופני הסידור של ספר זה, שהוא מבוסס על סדר תרי"ג מצוות והלכותיו, כאשר ביארנו בפתחה, וכמפורש בדבריו בסוף ההקדמה לספר. וכבר כתב שם שחלוקת החיבור הזה הוא כפי עניינים ולא כפי מספרי המצוות, ולכן יש הלכות שכולם ביאור מצוה אחת ויש שהם ביאור כמה מצוות השייכים זה לזה מצד ענייניהם.

אך החשוב לנו כאן הוא החלק השני, 'וביאור מצוה זו ועיקרים הנגררים עמה'. לשון זה חידוש הוא ולא מצאנו בהלכה אחרת מכל הספר הזה שיוסיף דבר על הנוסח הקבוע 'יש בכללן כך וכך מצוות'. וביאור מצוות אלו בפרקים אלו". וכבר היה אפשר לו להוסיף בכמה פרקי הלכות שהם ביאורי המצוות והנלווה עמם, שכן הרבה הלכות מלאים דינים מחודשים מדרבנן שאינם ממש 'ביאורי המצוה', אבל כל זה הוא כבר במשמע פירוט דיני המצוה והשייך לעניינה. ואילו כאן הוסיף בפירוש שיש בה גם ביאור העיקרים הנגררים עמה.

הרי לנו מפורש, כי בספר זה, ובהלכות אלה בפרט, שולט עוד עיקרון של סידור המצוות. אם בכל הספר נמצא בעיקר עיקרון-סידור אחד, של ביאורי המצוות כפי קיבוצם לעניינים, הרי בספר זה ישנה עוד מגמה. והוא ביאור 'העיקרים'. ואמנם המונח 'עיקרים' משמש בדברי רבינו לא 'עיקרי הדת' בלבד, אשר אדרבה אלה נקראים אצלו בעברית תמיד 'יסודי התורה', כשם קבוצת ההלכות הראשונה בספר זה, ולא 'עיקרים', אע"פ שהשמות נרדפים. אבל עיקרים כוונתו תמיד היסודות השורשיים או הכללים או ההתחלות וההקדמות הראשונות של חכמת או הבנת אותו מקצוע או הלכה (מה שמכונה אצל היוונים ה'ארכי' של כל דבר').

והנה בהלכות תשובה מצא רבינו לנכון לכלול חוץ ממה שאפשר לכלול תחת ביאור מצוות התשובה, גם עיקרים כלליים של עבודת יי, שהם קשורים עמה, אבל אינם פירושה ממש. ועדיין צריכים אנחנו להסביר במה רחוקים עיקרים אלה מהיות פרטים או ביאורים השייכים למצוות תשובה יותר ממה שלדוגמא מעשה מרכבה ומעשה בראשית שביאר בארבעה פרקים ראשונים של הלכות יסודי התורה כפרטים במצוות ידיעת ואהבת ה', וגם אותם קרא 'עיקרים' (יסודה"ת פ"ב הי"א), ומכל מקום לא הפריד בינם לבין ביאורי המצוות שבהם תלה אותם.

שני דרכי עבודה לסדר המשנה תורה

הנראה בפענוח הדבר הוא כאשר נתבונן באופן חיבור וסידור הספר, ולא בהגדרת ענייניו בלבד. את סדר העבודה של רבינו ניתן לחלק לשני אופנים. סדר העבודה הראשון הוא הסדר ההלכתי. ואת הכנותיו לסדר זה יכולים אנחנו לראות בפירוש המשנה ובספר המצוות. בפירוש המשנה הניח את היסודות להכללת מסקנות ההלכות שבתלמודים על סדר המשניות המחולקות הם עצמם לקבוצות הלכות. (וכמה טרח רבינו בהקדמה לפירוש המשנה לבאר את סדר הסדרים והמסכתות והמשניות, כי תמיד הסדר בראש מעייניו והוא לומד מזה לסדרו שלו). ובספר המצוות את היסודות לרשימת המצוות והגדרותיהם. ובכל קבוצת הלכות הלכתית שבמשנה תורה רואים אנחנו כיצד שם בכותרת את המצוה, ובהלכות ראשונות בדרך כלל פותח בהגדרת המצוה ומקורה מן הכתובים וכפי שהתפרש על ידי חכמים להלכה. ושוב הוא מסדר את

כל פרטי הלכות אותו הנושא וכולל בה את רוב ככל מאמרי המשנה והתלמוד על אותו הנושא. פה סדר העבודה הוא בעיקר איסוף וקיבוץ הלכות התלמוד על סדרי המצוות שקבע. ואפשר לראות את מאמצו בהרבה הלכות פרטיות לקחת סוגיה שלימה מסועפת ולסדר ממנה את מסקנות הדברים להלכה, ולפעמים לצורך זה הופך את הסדר מראש להתחלה וכדומה.

ולעתים הוא גם לוקח חטיבה שלימה של הלכות ומסדר אותם בסדר מופלא משעצמו לכלול את כל כללי אותו נושא הנמצאים מפוזרים בתלמוד. (אבל זה לעתים רחוקות יחסית, כמו הקדמותיו לסדרי קדשים וטהרות, שמהם נמצא גם במשנה תורה. או רשימת המעכבים את התפלה או רשימת הדברים שהבעל מתחייב לאשתו או רשימת הדברים המעכבים בגט. וכבר היה אפשר לסדר עוד הרבה הלכות באופן כזה אבל לא הגיע לכך).

מכל מקום בכל אלה הרי בעיקר אירגון שורשי היסודות והסברות הוא 'כבול' אל סדר המשנה והתלמוד, בסך הכל יכול הוא לסדר מעצמו בכדי להבהיר את הלכות המשנה והתלמוד, אבל בוודאי שגם אילו רצה לא היה יכול להתחיל מן היסודות המושכלים של כל נושא ולבאר כיצד נובעים פרטי הדינים מן השורשים ולכתוב הכל בסדר המושכל כפי שהיה ראוי, גם אילו דבר זה אפשרי להיעשות להלכה (ואינו דבר פשוט כלל שהרי הלומדים האחרונים טורחים ביותר להעמיד סוגיות שלימות על יסודות עיקריים אחד ולרוב אין הדבר עולה בידם כראוי), מכל מקום אין רבנו עושה את זה כמעט, וניכר שבהרבה דברים הוא פשוט מעתיק ומסכם את דברי התלמוד ואיננו נכנס אפילו לשאלת העמדתו על יסודותיו. וכבר כתבו המפרשים בהרבה מקומות שאין להקשות על רבינו יותר ממה שיש להקשות על התלמוד עצמו, כי תפקידו העיקרי הוא לסדר ולהעתיק את מסקנות התלמוד ולא ליישב כל סתירה ודוחק הנמצא בו. (ועיין בביקורת רבי חסדאי קרשקש על רבינו בהקדמת אור ה' ויתבאר יותר במקום אחר אי"ה)

סדר שני הוא סדר עצמאי לגמרי. כאן צורת העבודה שונה לגמרי, כי איננו 'כבול' להעתיק דברי התלמוד וסידורו, אלא הוא יכול להתחיל את הענין מן התחלתו כפי העולה על דעתו וחכמתו שראוי לסדר את הענין. ובוודאי יהיה מבוסס על המקראות והמדרשים והתלמודים וירבה בציטוטים, אבל הסדר איננו מתחיל מציטוטים הללו או סיכומם אלא הסדר מתחיל מדעתו ובתוך זה הוא מכניס ציטוטים וסיכומים. (ואל תטעה כאילו זו הבחנה של מה בכך, כי כל עיקר הבנת דבריו תלוי בנקודה זו, ומרחק שמים וארץ נמצא בין הניגש לכתוב 'חיבור' משלו שהוא מסדר את הנושא מהתחלה לסוף כפי הבנתו באותו נושא ובין הכותב 'פירוש' או אפילו 'פסקים' או 'סיכומים' שמקבל מאחרים את עיקר הגדרתו וסדר הנושא. ובהבחנה באיזה מין סדר אנחנו עוסקים תלוי הרבה מהבנת דבריו על דעתו).

סדר כזה ניתן לנו לראות באופן ברור דרך משל בכתבי רבי סעדיה גאון וחובות הלבבות, אשר אע"פ שהם מלאים ציטוטי פסוקים ומאמרי חז"ל, אינם 'כבולים' אליהם, והרי הם מסדרים מדעתם בעצמם רשימות ארבעה עניינים של תשובה, וששה הבחנות של יראה, וכדומה. ואכן יביאו על כל אחד מהם מאמר חז"ל אבל נקל לראות שזהו סדר והבנה עצמאית לגמרי, נובעת משורשים מחשבתיים ולא משורשים של סיכום האמור במקור קדום. דרך חידוד הבחנה זו נאמר, שלא יעלה על הדעת לשאול על 'השמטת חובות הלבבות', הייתכן שבשער התשובה השמיט דין מסוים המבואר במשנה על הלכות תשובה. כי הכל מבינים שאין זו מגמתו לסכם את האמור בדברי חז"ל על התשובה אלא לבאר את יסודותיו כפי דעתו ולהביא מקורות לזה מדברי הכתוב וחכמים. ואילו על הרמב"ם בהלכה הלכתית בוודאי ניתן לשאול הכיצד השמיט דין מפורסם הנמצא בתלמודים על זה (ואע"פ שהחזו"א יאמר שלפעמים שכח, מכל מקום גם הוא מודה שיש מקומות שהחיסרון בולט ויש לתת לזה טעם).

מאיזה סוג סדר הם הלכות ספר המדע

בהלכות הרמב"ם, קל לראות כי לדוגמא כל הפרקים המחשבתיים של הלכות יסודי התורה (כלומר פרק' א – ד, ופרקי ז – י) לא נכתבו על סדר מסכת או הלכה פלונית, כי אין כלל קבוצת מסכתות או אפילו כללים מסורים לנו מחכמים בנושאים הללו, אלא מדעתו הוא שסידר מהו עיקר מציאות ה' ומה נובע ממנו, ומה הוא עיקר הנבואה ומה נובע ממנו. ואכן ליקט מן הכתובים ומדברי חכמים את ההוכחות לכל דבריו ואף כללם במצוות, מכל מקום סידורם עצמאי לגמרי ואין בהם אופי סיכום של דברי קודמים כלל. לפיכך, לא היה קשה בעיניו להגיד 'אלה הם הלכות מצוות ידיעת ה'" ולכלול תחתיהם כל ענייני מעשה מרכבה. 'ואלה הם הלכות מצוות אהבת ה', ולכלול תחתיהם כל ענייני מעשה בראשית. כי כך ראה בדעתו שאלה העניינים הם פירוש מצוה זו ואין מי שיאמר לו אחרת.

כן רוב פרקי הלכות דעות הם פרקים עצמאיים לגמרי, ומסודרים כפי הסדר שהיה נראה לו ראוי לסדר את הלכות המצוות שמנה בראשם, וכפי דעתו הוא שסידרם. (אע"פ כן ייתכן שבכמה פרטים העתיק ממה שמצא בתלמודים כפי שהוא ולא מלאו ליבו לשנות). וכן הלכות תלמוד תורה ועבודה זרה, ששניהם הם סדרים מחודשים יחסית של רבינו. כי לא נמצא מסכת תלמוד תורה ואם כי מסכת עבודה זרה נמצאת הרי הרחיב רבינו בהלכות עבודה זרה הרבה מעבר וכלל בה מצוות רבות ודעות רבות בהתאם להבנתו, מכל מקום לא נמצא בזה דבר שהוא מצוה או דין מפורש שיצטרך לכתוב, אלא בפרקים ראשונים כתב את יסודות שלילת דעת עבודה זרה שהוא עיקר המצוה כפי דעתו ושוב המשיך לכל הדינים והמצוות הפרטיים המבוארים בתלמודים.

כפילות הלכות תשובה וסדרם

הלכות תשובה היא חריגה בכל אלה. כי נמצאים בה שני מערכות הלכות שונות לגמרי זה מזה. המערכה הראשונה הוא 'ביאור דיני הוידוי והתשובה', אשר אכן חידש רבינו מערכת הלכות כזו, ומכל מקום כל האמור באותו מערכה הוא ליקוט וסיכום וסידור דברי התורה וחכמים. מערכה זו כוללת פרק א – ד בהלכות תשובה. המערכה השנייה הוא מערכת דברי רבינו עצמו על העיקרים השייכים לתשובה. מן העיקרים הללו הוא אכן עיקר התשובה עצמה. אבל לא יכל לכתוב את זה בתור הלכות מצוות התשובה עצמו שכן 'המשבצת הזו' כבר התמלאה על ידי הלכות הוידוי התשובה המבוארים בפירוש בתלמוד.

ולפיכך סידר את הלכות תשובה בשני מערכות, אשר בפרק ה' אפשר לראות שכמו מתחיל התחלה חדשה לגמרי, והפעם לא מתוך פסוקי המצוות כרגיל אלא מתוך העיקרון השכלי שממנו מתחייבים שאר הפרטים. והוא 'רשות נתונה לו'. וכל כך היתה התחלה זו חידוש ביחס למה שהיה אילו סיכם את דברי התורה שאדרבה, כפי האמור בפרק ו' 'פסוקים הרבה יש בתורה הנראים כסותרים עיקר זה', והזקק לפרש בהרחבה כיצד לתרץ את כל הפסוקים האלה. אך אכן אחרי שיש לנו את ההנחות המושכלות הללו, ניתן להסיק מזה את ענין התשובה, וכפי פתיחת פרק ז' 'הואיל ורשות כל אדם נתונה לו.. יעשה תשובה'. אך התשובה שבפרק ז' היא בעלת אופי אחר לגמרי מהתשובה שבפרק א', והוא התשובה אילו נתנו לרבינו לכתוב את מצות התשובה מדעתו, ואכן הוסיף לזה מאמרי חכמים ופסוקים אך קל לראות שלקט המאמרים שבפרק ז' בענין התשובה הם ליקוט מגמתי של מאמרים המתאימים למה שהוא רוצה להביא ולא ליקוט שיטתי ומסודר של דברים בגדרי הלכות התשובה כפי שהם הלכות פרק א' וב'.

ולפי שעיקר התשובה לפי דעתו הוא 'כדי שיזכה לחיי העולם הבא', כהגדרתו בפרק העצמאי על התשובה פרק ז' הלכה א', לפיכך מפרש מהו העולם הבא הזה. ושוב הוא עושה אותו תהליך שעשה לגבי מהות התשובה בפרקי ה – ז', שכתב תחילה את עיקר מהות העולם הבא כפי דעתו והסמיך לזה מקראות. ושוב בפרק ט שאל שהרי בכל התורה לא כתוב ככה, והזקק ליישב את כל הבטחות התורה, ושוב בפרק י' כתב את המסקנה העולה מכך, שלפיכך יש לעבוד את ה' מאהבה שהוא ההגעה לעולם הבא (ולא העולם הבא

כפי הבנת ההמון שנגד זה כתב בפירוש שם הלכה א שאין לעבוד ה' על מנת שיקבל עולם הבא). (ולא בחינם תפסוהו כולם על סוף הלכות תשובה גם אם אולי יש למצוא דברים רדיקלים בעוד מקומות, כי זה המקום הכי מפורש במשנה תורה שהוא מציג את מסקנות השכל בטרם מסקנות התורה ושוב דוחה את פשט התורה ומפרשם לפיהם).

ונמצא הלכות תשובה מובילים את האדם במין תהליך מדורג משולש של הבנת החטא מהו והעבודה מהו והתשובה מהו. מערכה ראשונה הוא פשט הכתובים ודברי חכמים. יש תרי"ג מצוות והעובר עליהם יש לו להתוודות ולהפסיק לחטוא (פרק א), ויתכפר לו ככל גדרי חילוקי כפרה (פרק ב), ויגיע לעולם הבא כפי גדרי חכמים (פרק ג). שוב הוא מסביר לך כי לאמיתו של דבר כל זה תלוי בהיות רשות האדם נתונה לו, והיינו (כמבואר בשמונה פרקים) שאיננו נולד שלם כי אם בכח, והוא זקוק להוציא מידותיו הטובות אל הפועל וכאשר יש בו מידה רעה יתקננו ויתנהג בדרכי המידות הטובות (הגדרת התשובה בפרק ז'). ושוב הוא מפרש לך שכל זה איננו כי אם לגבי השלימות הראשונה, אבל השלימות האחרונה איננה כי אם השגת האמת, וממילא התשובה הוא שיתקרב לזה וילמד את המדעים המכשירים אותו להשיג את קונו (סוף פרק י), ויעבוד מאהבה שהוא מדרגת החכמים המעולים.

מבוא לפרקי א – ד

אחר כל ההקדמות ראוי ללמוד את לשונות רבינו ולהתחיל לראות כיצד נקראים דבריו לאור כל זה. אך בטרם לכן צריכים אנחנו להקדים עוד הקדמות פרטיות להבנת סידור הפרטים שבו. ועיין בהלכות כפי שסידרתי אותם ובכותרות שנתתי להם ותבין מעט.

בכל הפרטים הללו יש לדון הרבה. ולקוצר הזמן נרשום הערות וכיוונים לעיין בהם. ונפתח את הפתחים הללו בס"ד.

הדרכה לקריאת פרקי א – ד

כפי שכתבנו בפתיחה פרק ד הרי כלל הלכות תשובה נדרשים בשנים שלשה מערכות, נעמוד תחילה על המערכה הראשונה שהיא הצריכה הכי הרבה פירוש לפי הכללים שהעמדנו, לבאר את התאמת פרטי ההלכה שאסף רבינו מן התלמודים כיצד מסדר מהם רבינו שלד של מצוות המובילות אל הגדרת התשובה המתאימה לאופן שהוא רואה אותו והמובילה אל התכלית לדעתו.

[ודע כי חלוקת הפרקים אצל רבינו במידה מסוימת שרירותית, כלומר בפרקים קצרים ניתן לראות שהפרק כולל ענין אחד וסביבו סובבים כל הלכותיו. אבל בפרקים ארוכים קצת לפעמים ישנם שתיים ושלושה עניינים שאין להם קשר זה לזה ואילו היה כל פרק מסודר כפי הגדרת ענין מסוים היה דין הפרק להיחלק לכמה פרקים, ולעתים יש גם שענין אחד נמצא ביותר מפרק אחד לפי אורכו. כנראה היה לו חשבונות לא לעשות יותר מדאי פרקים קצרים או היה לו חשבונות ורמזים במספרי הפרקים ורצה להגיע אליהם, ולפי זה חיבר כמה עניינים בפרק אחד או חילק ענין לכמה פרקים. ולכן כאשר אנחנו מתבוננים לפי סדר הפרקים ראוי ליזהר שאע"פ שחלוקת הפרקים יצאו מתחת יד רבינו הרי יש להתחשב בחלוקת הענין יותר מאשר במספור הפרקים.

ואף במספור ההלכות הדבר כן, שאע"פ שמספרם בדפוס משובש, הנה גם כאשר נסדר אותם כפי סדרו של רבינו וכפי שסידרנו לא תמיד חלוקת ההלכות מקבילה לגמרי לחלוקת הענין, וגם בזה ישנם כנראה אילוצים טכניים לא להרבות בהלכות קצרות או לקצר ענין ארוך לכמה הלכות, ולא רק שיקולים מצד חלוקת הענין עצמו]

פרק א – פרק זה מתחיל בהגדרת 'מצוות התשובה', שהוא כחידושו של רבינו שהתשובה הוא מצוה, והוא בכדי שיוכל לכלול את הלכותיו תחת כותרת המצוה. ראוי להתבונן כיצד הוא מגדיר את המצוה מתוך המעשים המובאים בפסוקים ומדרשי חכמים שהוא מביא, וכיצד מתוך זה הוא ירצה להביא לנו את ההגדרה העצמית של תשובה.

בפרק זה גם הכניס את כלל סוגי הכפרה המבוארים בקשר אל התשובה בדברי התורה וחכמים. וגם זה נסמך בפירוש אל דין הוידוי שבו מצא את מצות התשובה, שמזה עבר אל הבנת וידוי הכהן גדול על השעיר, ומזה הסביר את כל דרכי חילוקי הכפרה.

והנה כל האמור בפרק זה ניתן לראות כסיכום ברור של דברי התורה וחכמים אודות דיני הוידוי והכפרות, ולכל מילה בפרק זה יש מקור ברור בדברי חז"ל כאשר האריכו המפרשים, (ולא שאין דרכים אחרות לפרש ולארגן את ההלכות האלה, אבל עכ"פ אין בהם אפילו הגדרה אחת מחודשת מדעתו של רבינו).

פרק ב – בפרק זה יש כמו התחלה חדשה, וראוי להתבונן בזה. שכן בפרק א' לכאורה כבר כלל את עיקר מצוות התשובה. ופתאום פותח פה בהתחלה חדשה 'איזהו תשובה גמורה'. ושוב פעם 'ומהו התשובה'. והרי

היה ראוי לפתוח בזה את כלל הלכות תשובה, כפי הסדר הלוגי הראוי להגדיר את מהות הדבר ושוב את פרטיו, וכאן איחר את שהיה ראוי להיות מוקדם.

אכן כל הנמצא בהגדרות אלה ניתן למצוא במאמרי חכמים, אבל הרמב"ם נתן להם גם בפשוטם של דבריו פירוש מחודש לגמרי, ויש חלקים שלא נמצאים בפשטות בדברי חכמים כלל, ויש להתבונן בכאן הרבה (וכבר האריכו המפרשים וגם אנכי מעט על יעיד עליו וכו' ואעתיק להלן).

בפרק זה הוסיף גם הנהגות שכלל ב'דרכי התשובה', ועוד פרטים של דרכי הוידוי ברבים וביחיד, וענין עשרת ימי תשובה ווידוי יום הכיפורים, וחיוב הפיוס לחברו בתשובה ויום הכיפורים.

המשך כל העניינים האלה בפרק זה צריכה עיון רב, הייתי סבור לומר כי לפחות כל העניינים מ'מדרכי התשובה' ועד ענין פיוס חברו, כולם נכללים תחת הכותרת 'מדרכי התשובה', אבל יש לעיין בזה. ענין הפיוס הוא בוודאי ענין עצמי כללי ואיננו מדרכי התשובה בלבד, אבל הוא נסמך כאן מצד הזכרתו בענין יום הכיפורים, אע"פ שלאמיתו של דבר הוא ענין כללי בתשובה ובין אדם לחברו. (אבל אפשר מצד בין אדם לחברו הכללי היה מקומו בהלכות דעות והנכלל כאן הוא רק מצד דרכי התשובה המבוארים בו, ועי').

פרק ג' – פרק זה כולל את סדר דין ראש השנה וממנו סדר עשי"ת, וכן את כלל אלה שאין להם חלק לעולם הבא. וכבר העירו שהוא כאילו רשימת אופני דין בני אדם מן הצדיק הגמור ועד הרשע הכי גמור שאין לו חלק לעולם הבא. ואת פירושי ביחס לדין עשי"ת בזה אעתיק להלן מכתבים. אך יש להראות את הפלא, שחלק זה שכולו סידור הלכות התשובה מתוך דברי חכמים, גם הוא מסתיים בעולם הבא, ובדיוק כפי סיום כלל הלכות תשובה הכללית הכוללת את המהדורות השניות של הרמב"ם מכח עצמו. וראה כיצד מצא בהלכות ברורות ומפורשת במסכת סנהדרין וראש השנה ושיבצם בדיוק במקום הנכון כפי הסדר הראשון של סידורו את הלכות תשובה, בסוף מטרות התשובה. ועוד לא קישר במאומה את התשובה בעולם הבא ומכל מקום ברור למי שראה את הסדר האמיתי שסידרנו למעלה שגם הפרקים הללו מסודרים באופן זה.

פרק ד' – פרק זה מראה לנו בצורה הכי ברורה את גודל כוחו שלרבינו לקחת רשימה הנמצאת בדברי חכמים כפי שהוא (שכל עשרים וארבע דברים המנויים שם הם ברייתא מובאת ברי"ף בסוף יומא כפי שצינו), ורבינו לא הוסיף ולא גרע לעצם הרשימה כמלא נימא, אבל חילק אותה לחמשה קטגוריות שונות, וציין שכל אחד מהם הוא אופן אחר לגמרי של דברים המעכבים את התשובה, וכל חלוקה זו לא נמצאת במקורות אבל הוא מתוך סברת דעתו הגדולה ומתוך סידורו נמצינו למדים.

וזה בנין אב למה שאנחנו אומרים בכל דברינו, שגם במקומות שאין רבינו אלא מעתיק את לשון דבר חכמים, הרי מתוך סידורו ומתוך הכותרות שהוא נותן לכל דבר הרי הוא מגדיר אותם והוא מסוגל להפוך את משמעות הענין מבלי לשנות בו מילה אחת אלא על ידי שהוא שם אותו בפרק מסוים, בדיוק כפי שהוא הופ לגמרי את משמעות עיכוב התשובה של הנהגה מסעודה שאינה מספקת לבעליה דרך משל מזה שהיית סובר שזה חטא גדול בדומה למחטיא את הרבים אל חטא שאדרבה מתוך קלותו אין שמים לב לשוב ממנו. ואע"פ שבמקור דברי חכמים הרי כולם בקטגוריה אחת מלמדך רבינו שאותו קטגוריה יכול לכלול מצד הסברא עניינים הפוכים זה לזה.

ואגב גררא נמצינו למדים דברים יקרים כלליים נובעים מדעתו כמו חשיבות מינוי המוכיח לכל קהילה, שהאריך בה בהלכה שלימה מה שלא עשה לשום אחד מכ"ד דברים המעכבים את התשובה. ופירש בה ענין עיקרי מדרכי הנביאים המוכיחים.

פרק ב

יעיד עליו יודע תעלומות

[העתקה מכתבים]

רבים נבוכו וחשבו שהרמב"ם חידש תנאי בתשובה שצריך להיות בו הבטחה שלא ישוב לזה החטא לעולם ולא עוד אלא שהיודע תעלומות צריך להעיד על כך. הריני להודיע שלא ככה צריכים לקרוא את הרמב"ם. ולא בא הרמב"ם לחדש תנאים בלתי אפשריים בתשובה אדרבה כל הלכות תשובה לקרב באו ולא לרחק. ופשט לשונו בהלכה זו ברור כדלהלן.

הרמב"ם למד את כל עיקרה של התשובה ממצוות הוידוי (ולא כאחרונים שסבר שהמצוה הוא הוידוי ולא התשובה, אלא הוידוי הוא מקור מצוות התשובה ככתוב והתודה). ולכן ביקש להראות שעיקרי התשובה מפורשים בלשון הוידוי, ואין הוידוי איזה ענין נפרד של בקשת סליחה אחר התשובה כפי שהיה אפשר לחשוב, שאז לא היה לו מקור לעיקר התשובה. ולכן הביא ראיות מלשונות הוידויים במקראות שבהם התבארו כל עיקרי התשובה.

ואמר שיש לו לעזוב חטאו מדרכיו ומחשבותיו והביא לזה את פסוק יעזוב רשע דרכו. והבין שפסוק זה הוא חלק מנוסח הוידוי שישעיהו מציע, כי כך אמר בפסוק שקדמה לזה 'קראוהו בהיותו קרוב', וכיצד יקראו לו, על ידי שיאמר רשע שהוא עוזב דרכו ומחשבותיו וגו'. (וזה היה חשוב לרמב"ם שמעיקר התשובה הוא עזיבת המחשבות הרעות ולא המעשים בלבד לפי דעתו שעיקר האדם הוא המחשבה ופירט זאת במפורש בפרק ז' הלכה ג', ועוד כי התשובה בכאן ממצוות שבדעת הוא כי התשובה עיקרה תיקון המידות והשכל שהם האדם ונכלל בספר המדע).

ושוב הביא ראיה מן הפסוק כי אחרי שובי נחמתי שהוא לשון תפלה ממש המובא בירמיהו, והוא דברי יודוי ותשובה ומכאן שהוידוי כולל חרטה ונחמה על עבירותיו.

וכן על עיקר העיקרים של התשובה שהוא להפסיק לחטוא גם ביקש להביא ראיה מצורת לשון הוידוי, שיש לומר חלק זה ומכאן שחלק זה הוא עיקרו של התשובה, ולכך הביא את פסוק ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו, שגם הוא ממש דברי וידוי שהושע מציע שיאמרו ישראל כנאמר בפסוק הקודם 'אמרו אליו וגו'. ופסוק זה הוא הבטחה על העתיד שלא יעבדו עוד עבודה זרה ויאמרו למעשה ידיהם אלי אתה. והוסיף הרמב"ם לבאר ומה ענין האמירה הזו בוידוי, הרי לכאורה הקבלה הזו בלב הוא ואינה ענין תפלה והודעה לה', לפיכך פירש שחלק זה בוידוי הוא שהאדם יגמור בליבו באמת בכך שהוא עושה את זה בפני היודע תעלומות, שעל ידי שמתוודה בפני ה' הרי הוא עושה את ה' לעד על הוידוי, וה' הוא יודע תעלומות ולא ישקר לו. ופועל 'ויעיד' הולך על האדם שהוא מעיד עליו את ה', לא שהשם יעיד עליו.

הערת הר' יצחק ברוך רזונבלום שליט"א: כתבתי את זה כאן בעבר, בתגובה, והעירו לי שאלו דברי דרש. אמנם הדברים מפורשים בכס"מ ובלח"מ על אתר, ואי אפשר לפרש אחרת. הפועל 'ויעיד' ממשיך את שאר הפעלים בהלכה – שיעזוב, ויסיר, ויגמור, ויתנחם. כל אלו פעולות שהאדם עושה, ולא האלוקים. ובלתי אפשרי שיכתוב הרמב"ם מה שהאלוקים אמור לעשות בהלכה שכל עיקרה מהי התשובה שהאדם עושה. עכ"ל.

וככל הנראה זכרתי את פירוש 'ויעיד' ממנו, והוספתי לבאר את כלל ההלכה לפי זה.

[עד כאן העתקה]

פרק ג

לעולם יראה אדם עצמו בינוני

בדברי הרמב"ם שהעתיק את סדר הדין בפשטות נראים לי דברי מגדל עוז שהרמב"ם כדרכו מעתיק לשון הגמרא בעברית כמות שהוא ואיננו חייב לפרש כדרכו בכל משנה תורה וכל איש ימלא את ידו לפרש כרצונו. אלא שצריך לסייג שהרמב"ם איננו מעתיק את כל התלמוד אלא החלקים שנראים לו עיקריים ומועילים. ולפיכך צריך להבין איזה תועלת מוצא הרמב"ם בהודעת חלוקת הדין הזה שבוודאי איננו נכון כפי פשטותו. והרמב"ם כבר הודיע לנו בכמה מקומות שאין תועלת בפסיקת דברים של אמונה שאין בהם תועלת לעבודה.

נראה שהרמב"ם עצמו מתרץ את זה, כאשר הוא מביא את כל דבריו על הדין אל סיומם במטרתם המעשית שהוא לעולם יראה אדם עצמו חציו חציו חייב, ומפרש שהוא הדין בראש השנה והוא הדין בכל השנה. אלא שבראש השנה מעוררים יותר על כך על ידי השופר.

ונמצא הרמב"ם כותב כמעט מפורש שאכן אין לנו צורך לחשב מה דין הצדיקים הגמורים והרשעים הגמורים (שעליהם קושיית הראב"ד גדולה וכי הרשעים כולם מתים באמת מיד או הצדיקים כולם חיים, ואילו לפי הכרעת הדין שהכל רואים עצמם בינונים אין זה קושיא כי אכן כולנו בינונים ויש לנו מעט מצוות ועל זה יש לייחס את הטוב שלנו ומעט עבירות ולזה יש לייחס את הרע המגיע לנו. והאמת שכלל לא מפורש לא בגמרא ולא ברמב"ם מה דין הבינונים אלא שהם תלויים ועומדים בעשי"ת, וליום המיתה יורדים לגיהנום ועולים, ולא נאמר מה דינם בעולם הזה כי זה אכן מצב רוב ככל העולם שלא ברור לעינים מה דינם בעולם הזה) כי ההלכה הפסוקה הוא לעולם יראה אדם עצמו בינוני. ולפיכך גם בראש השנה אין עיקר המטרה בכל סדר הדין אלא שכל אחד יראה עצמו בינוני ויעשה תשובה בעשרת ימי תשובה.

שבעה דרכי תשובה

[רשימה]

כמה הבחנות על התשובה והסליחה בהיסטוריה של המחשבה.

א. תשובה כהנית

תשובה כהנית היא סוג של פרעון חוב. האדם ואלהיו מנהלים איזה מין ניהול חשבונות, כמו שישנו בין אדם לחברו. הציור הכי ברור של זה הוא אשם גזילות. כאשר יחטא אדם לחברו הרי הוא בחוב אל חברו, ויש לכך סדרי תשלום. בנוסף לכך, הרי חטא לאלהיו בנשיאת שמו לשוא וכדומה ואת חלק חובו לאלהיו הוא משלים באיל האשם, 'ונסלח לו'. כן בקרבן חטאת הבא על חטא שאין בו אלא חלק חובה לאל, הוא מביא את חיובו ונסלח לו.

ב'סליחה' זו יש יותר נימה של 'השוואת החשבונות' מאשר 'סליחה'. גם משה כאשר מבקש סליחה מביא טענות למה שווה לה' לסלוח וכו', זה פחות או יותר ענין של שורת הדין, גם אם אולי היה אפשר להתמיר יותר את הדין הרי זה נחשב דווקא כעס יתירה וכאשר משה משכך את הכעס הרי ה' עושה את הדבר המאוזן כביכול וסולח.

זה מעניין לראות שאין בתורה כלל 'סליחה' בין אדם לחברו במונח זה, ויש דרשות על כך, אבל הפשט הוא שבדאי יכול אדם למחול לחברו את חובו אבל הלוגיקה של המחילה הוא כלשון ההלכה 'הריני כאילו נתקבלתי', זה עדיין בתוך הגדר של תשלום החוב, ואין בזה איזה חידוש מעבר לזה.

ב. תשובה נבואית

תשובה נבואית (שנמצאת כבר בספר דברים) הוא התפייסות בין אישית. זה התשובה מתואר בנבואה דווקא כסגולה של היחסים המיוחדים בין ה' לעמו, ודווקא לא כדבר שיכול לקרות כמעט בין אדם לחברו. דברי ירמיהו 'הן ישלח איש את אשתו וגו' הם הציור המובהק ביותר לכך. כאן הדגש איננו על פרעון חוב החטא, או אפילו על עזיבתו, אלא הדגש הוא שהאישים שנמצאים במריבה ומחלוקת ושנאה וכעס מוצדק יכולים לחזור ולהתפייס ולאהוב זה את זה כמקדם.

במונח זה התשובה הוא כמעט ציור אחד עם השיבה לארץ ואלהים במונח מוחשי, כלומר השבת העם לאלהיו ואלהיו אליו, הכולל בתוכו עבודת האל ועזיבת אלהים אחרים, והטבתו אלינו לירש טובה, הוא ענין אחד, זהו ההתקרבות שנפעלת אחר ההתרחקות שהוא הגלות. וזה התשובה מדובר עליה בסוף ספר דברים וברוב דברי הנביאים. אמנם יש בו מין 'תנאי' של עזיבת החטא וודאי, אבל לא זה עיקר הסיפור שלו.

סוג זה של תשובה כאמור רחוק שיימצא בין אדם לחברו במונח קיצוני, אבל דברי המשנה 'עד שירצה את חברו' מתכוונים למשהו כזה שיש ללמוד מדרכי ה' להתפייס, גם כאן הדגש על הפיוס כי לא מדובר על זה שצריך לשלם מה שחייב לו וכו' אלא שיכולים לחזור ולהתפייס אחרי מריבה.

על הסוג הזה של תשובה גם ניתן לומר שלא ניתנה לגוים, כפי שיש אחרונים שאומרים. כי הוא נובע ממין חיבה ורחמנות יתירה. הסליחה הישועית נראית מין הרחבה או עיוות לעתים של המושג הזה וצריך עיון על נכונותו וכיצד ובמה.

ג. תשובה חזלית

תשובה חזלית הוא, אני לא יודע הגדרה כרגע. אבל בטח יש להם משהו להגיד או הרבה דברים להגיד.

הצד השווה בכל התשובות האלה שהם במפורש סוג של 'דיעבד' אם אפשר לקרוא לזה, מי שאינו חוטא אין זה שייך לדבר עליו שיעשה תשובה כמו שאילו לא היה גלות לא היה אפשר לדבר על שיבת ציון, וזה פשוט לי ברוב המקרא וחז"ל שאין שום ענין של תשובה למי שאינו חוטא (אם כי כמובן אין צדיק בארץ וכו', וחסידיים שנזכרים בחז"ל חוששים לזה תמיד ומביאים אשם תלוי וכו', אבל פה במפורש החסידיים לא משנים את ההגדרה של תשובה אלא שמים לב לחטאים קטנים שגם עליהם צריכים תשובה) ואין התשובה מין יסוד כללי של העבודה או הדת. מכאן ואילך זה עתיד להשתנות.

ד. תשובה מיימונית

תשובה מיימונית הוא השתפרות האדם, או בשפה מדויקת, הוצאת האדם את המידה הטובה שהוא התכלית שלו מן הכח אל הפועל. הר"מ מקבל את האתיקה האריסטוטלית ללא שינוי, ומן העיקרים שלה הוא היות האדם נולד חסר וזקוק להוציא את שלימותו אל הפועל עד שיגיע אל שלימותו האחרונה שהוא הדבקות. את התהליך הזה, שהוא הכרחי לכל אדם, הוא מזהה עם מושג התשובה.

אמנם הביא לכך מקראות כמו 'עיר פרא אדם יולד' אך למיטב ידיעתי אין אנו מוצאים במקרא וחז"ל את התפיסה של האדם כזקוק למין 'התקדמות מוסרית' או 'שיפור' כלל. בוודאי יש בו יצרים רעים וכו' ואולי יקשה למי שכבר קיבל את הפרדיגמה של אריסטו להבין כיצד אלה לא נכנסים בו, אבל מי שמביט מבחוץ רואה ברור שאין זה נמצא.

הרמב"ם כמעט במפורש שולל את סוגי התשובה שקדמו לכאן, או מפרשם בצורה רדיקלית, ולדעתו כל הדיבורים על סליחה וכו' הם פשוט עזר לבני אדם להאמין שיכולים הם להשתנות, כי אם יחשבו שה' עדיין כועס עליהם וכו' לא יתאמצו להשתפר. וכל הדיבור על חשבונות וכו' הם בעיקר כדי להראות את מקומות השיפור וכדומה. כן ברור שאין אצלו טהרה כי אם טהרת הדעת מן הטעויות ואין קירבה וריחוק אלא בדעת והכל מין משלים או עזרים לזה.

מכאן ואילך אין התשובה מין רטיה למכה כלל, אלא הוא מיסודי העבודה. ולא בחינם מכניס הר"מ את התשובה בספר המדע שהוא ספר יסודי הדת, וכולל בו את הדרך מן היות האדם רשע גמור ועד היותו צדיק גמור בעל דעה הנוחל את העולם הבא. הביטוי הכי מפורש בעיני כלל זה (שאינו גלוי לכל קורא אותו ומה שאני כותב פה הוא פרי עיון כמה שנים והארכתי בכל פרט) הם דבריו בפרק ז' 'אל תאמר שאין תשובה אלא מעבירות שיש בהם מעשה וכו'.

חשוב להדגיש גם שבשיטה זו לא באמת ישנה סליחה או מחיקת בעיית העבר כלל, אלא במידה שהאדם הגיע לשלימות הרי הגיע, ובמידה שלא לא. ואין בכל זה נס או רחמים כלל אלא דרכי התשובה הם עזר בהתקדמות אל השלימות.

הדגם הזה שהאדם צריך 'להתקדם', שכמעט כל בעלי העבודה והמוסר מאז קיבלו, שינה את צורת העבודה לחלוטין, גם אם מנסים להכניס בתוכו אלמנטים קדומים, זה נהיה 'אתה צריך לעבוד על היחסים שלך עם ה', וכדומה. שזה כבר ערבוב ב' הצורות.

ה. תשובה אפלטונית

תשובה אפלטונית הוא שיבת הנפש אל מקורה אחר הוטמאה בירידתה לעולם השפל הזה. בנוסח הזה ממש מנוסחת התשובה בספרי חסידות, כלומר הם מזהים את התשובה התורנית עם השיבה האפלטונית. ולמען האמת היא מן הזיהויים הרדיקלים החדשים של המקובלים הראשונים, שפירשו את מושג ה'חזרה' האפלטונית של כל הדברים אל מקורם כפירוש המילה 'תשובה' ואמרו תשובה היא בינה שבה חזרת

הדברים אל מקורם. החסידות פשוט מדגישה פה את הפן של עבודה על הפן האונטולוגי וגם זה לא נסתר בדברי מקובלים הראשונים.

חשוב לי לציין שברור שאין בתורה וחז"ל תפיסה אפילו מעין זו, ודבריהם די מנוגדים בפירוש לתפיסה הרואה את לידת האדם מין טרגדיה של ירידת הנשמה לגוף. אפילו מקובל כרמב"ן דיבר בפירוש נגד סוקרטס על זה. (וכל זה איננו אומר שאין זה אמת או סוד..). אם כי גם אצל הרמב"ם ישנם דברים כאלה בדיבוריו על מיתת נשיקה וכדומה. וגם הזיהוי של זה עם התשובה רדיקלי ביותר.

הסוג הזה של תשובה הוא במובן מסוים הכי 'ניסי', בעיקר כי הוא מניח תכלית אנושית שהיא על-אנושית לגמרי, ולכן לא חייבת להתנהל בדרכים איטיות טבעיות כלל. כך יפרשו הנוטים לה את הקונה עולמו בשעה אחת, שנפשו קפצה אל מקורה באותו צעקה, ומה עוד תבקש.

ו. תשובה של פנימיות הלב

תשובה של פנימיות הלב תיאור חדש לגמרי של התשובה, הנמצא בחובת הלבבות, וגם ברבינו יונה, וברוב ספרי המוסר באופנים שונים, הוא כהגדרתו החדה של הרמח"ל 'עקירת הרצון'. התשובה מן הסוג הזה מבוסס על הרעיון (שבהיסטוריה הפילוסופית הוא לראשונה השיטה הסטואית, שהשתלשלה בהמון דרכים יותר מאחוריים) שבסופו של דבר אין המוסר תלוי אלא ברצונו ודעתו של האדם, ולא במעשיו שהרבה פעמים אינם בידו (ויש בשיטה זו תיאורים יותר ופחות חזקים של הבחירה וכו'), אבל הצד השווה הוא שאין טוב ורע אלא ברצון).

כאן נכנסת סדרה שלימה של סוגי 'הפנמת העבודה', רעיונות כמו 'רחמנא ליבא בעי', 'טוב מעט בכוונה', וכו', כולם נוסדים מיסוד הזה. ואם גדר העבודה הוא רצון הלב, הרי קל לראות שאם הלך האדם בדרך רעה שמאד חשוב, אולי יותר ממה שחשוב לו לתקן את המעשים שאינם בידו שהרי כבר עברו, לתקן את הרצון ומכאן ואילך שלא 'ירצה בחטא'. ועל כך מאריך רבינו יונה שיש לו להרבות יגונו על החטא וכו'.

על הסוג הזה של תשובה כתבו אחרוני החסידות וגם המס"י שאינו בדין שימחל על החטאים אלא מצד הרחמים, ולענ"ד הם צודקים בקושייתם ואכן הסוג הזה של תשובה איננו מוחק חטאים גם לא אחרי הרחמים. כי מנין לנו ההפנמה הגדולה הזו של הכל, וכי מי שרוצה בכל מאודו לתת צדקה ואין בידו כסף נעזר העני מכך. ומי יתן ומה יוסיף ההתמרמרות על העבר. (אמנם זה כי אינני מסכים לעיקר המוסר הזה, ואילו אם באמת קבלים את השיטה כמו שאבלרד למשל אומר שאין בחטא רע רק הרצון הרע אז באמת הוא כן בדין ש'עקירת הרצון הוא כעקירת המעשה' ואין צריכים לחסד)

ז. וכפר על הקודש

וכפר על הקודש יש גם במקרא 'כפרה', שהוא נקודת עבודת יום הכיפורים שהוא חיטוי המקדש, וכן ענין המילואים וחנוכת המקדש בכל מקום. וכפי הסברי האחרונים בזה. הקרוב יותר בזה לדברי חז"ל הוא הסברם על חטאת ועולה שמקודם מרצה את המלך ואח"כ מביא דורון. ומזה ניתן להרחיב שלפעמים יש לרצות ולכפר אינו תלוי ממש בחטא אלא כך הוא הסדר כאשר נכנסים לפני ולפנים אל המלך יש לטהר ולנקות את השטח.

החטאת במובן זה שייך יותר לסוגיית ה'טהרה' מאשר לסוגיית ה'חטא'. וכבר דיברנו מכך שאין חטא להיות תמא אבל הטמא משולל מן הקודש. ולכן הנכנס אל הקודש צריך טהרה גם מדברים שאין בהם 'אשמה' וחטא.

וענין זה אם יש בו דרך עבודה שיכולים אנחנו להבין יש שקישרו אותו לענין המדובר של 'תשובה על תשובה', שגם הוא עבר הפנמה שככל שאדם מכיר יותר את גדולת ה' הרי הוא מתבייש יותר על פגמיו

וכדומה. (בספרי חסידות מיוחס רעיון זה כמה פעמים לרס"ג וליתא כמובן). אבל דווקא יש לזכור שאין פה על מה לבכות כי אלה הם מדרגות טהרה ולא מדרגות אשמה. אכן להגיע אל היכל השביעי צריך לעבור בנהר דינור אבל לא כי העולם השפל רע אלא כי הוא טמא, כמו במשל של דביר שאלול הוא יותר ניקוי לפסח מאשר אשמה.

ועל דרך הסוד יש בזה עוד דבר כי גם זה איננו הפירוש האמיתי בטהרה, אלא כמו שכתוב בפירוש 'וכפר על הקודש מטומאת בני ישראל'. ולא כתוב 'וכפר על בני ישראל מטומאתם בגשתם אל הקודש'. ועיין בזוהר ותמצא התשובה.

על תשובת המשקל

[רשימה]

בימים עברו היה נהוג שמי שנכשל בעבירה היה בא לרב והיה מבקש ממנו סדר תיקון תשובה והרב היה נותן לו סדר תצום כך וכך ימים וכדומה והיה מתכפר לו. (עד שהחכם רבי יחזקאל לנדא השיב לשאלה אחת כזו והפך לנו את העולם שאין לזה מקור וכו', רק בתור למה לא המליץ שיצום שלשה שנים רצופים שלשה פעמים בשבוע..).

וכך היו נוהגים צדיקי החסידות הראשונים וכמה סדרי תשובה נמצאים רשומים אשר נתנו לאנשים מסוימים כפי ענינם. אלא שאז היה מהם שהתעורר ליבם שאין זה ראוי, ולא כי ביקשו להקל על בעלי תשובה אלא דווקא כי מרוב הפנמת התורה ביקשו להחמיר. וכך אמר רבי פנחס מקוריץ שהוא חושב שאינו כדאי לתת סדר תשובה כזה כי מהניסיון שלו לפחות לפני שעושים את הסדר מרגישים לב נשבר וכו', אבל אחר כך כבר שמחים שהנה התכפר ולטענתו נהיים יותר רעים.

וכך סיפר צדיק אחד מאלה בטעם הימנעותו לתת סדרי תשובה, כי פעם אחת נקלע לפונדק אחד ומצא שם בעל הבית שהיה יהודי פשוט מן הסוג שצדיקים אחרים היו מעלים על נס בפשטותם. והנה אותו יהודי כמי שגר בכפר בין הגוים וכו' מדי פעם היה נכשל בעבירה. והיה לו על הקיר מאחורי הפונדק שלו כמין לוח שהיה רושם שם חשבון הצומות שהוא חייב עוד לצום על חטאיו, וכאשר היה נכשל עוד פעם היה מוסיף עוד ארבעים ימי צום וכדומה, וכך בין חשבונות מכירותיו היה גם חשבון צומותיו וחטאיו וכך היה מתנהל כל ימיו בתוספת וגרעון חשבון הצומות.

ואתו צדיק חשב כל זה לזילותא של דרכי התשובה כאילו נעשה כאן אחטא ואשוב וכבר יש לו חשבון הנה בחורף יש הרבה ימים שאפשר לצום בהם נו אפשר להרשות עבירה אחת קטנה בחודש אב, ואני הקטן חושב הלוואי עלינו כזה חשבון של חטאיו וכזה תחושה שבסוף מתכפר לנו, ובפועל כל אלה המקילים כביכול שהכניסו את הכל בפנים שהעיקר חרטה ותחושת שברון לב וכו' וכו' לא הועילו לנו הרבה אלא הערימו עלינו מין משחק קפקאי שאתה לעולם לא יודע אם מתכפר לך.

ואף רבינו משה הגדול אמר שכל טעם מעשי השעיר ועבודת יום הכיפורים אין אדם סביר שחושב שהעון הם משא ששמים על השעיר וזורקים מהצוק אלא הכל משל לנו שנשליך את עוונותינו וכו'. ואם אמת נכון שאין עבירה משא אין זה אמת כי אפשר להגיד לכולם שהשעיר משל. אבל ההתעוררות הזו אינה עובדת כלל כאשר אומרים שזה אינו כפשוטו. כאשר כתב בעצמו, שכל ענין העבודה הוא להגיד לבני אדם שאכן חטאיהם נתכפרו. ועל ידי שהאדם מאמין שההכהן כיפר עליו ממילא נקל עליו להיות טוב יותר מכאן ואילך. ואילו כאשר מגלים את הסוד הורסים את כל הפטנט של המשל והדמיון וכבר גם דמיון אינו.

ובדידי הוזה עובדא, כי הלכתי לעשות סדר כפרות עם ילדי והם למדו כי הכפרה נושאת את העון שלהם ועושה להם חליפין. ואני חשבתי לעצמי הנה האחרונים אומרים שזה רמז שיחשוב החוטא בעצמו שלו ראוי לישיחט וכו', נראה איזה עצה יותר מועילה. אמרתי לילדה הקטנה שעכשיו נשים את כל החטאים על העוף ושתיזהר מעכשיו ועד יום הכיפורים לא לחטוא כי אחרת נצטרך ללכת לקנות כפרה מחדש ולשים שם את החטאים שנשארו.. בסדר הילדים זה החזיק עשר דקות, אבל ברור לי שאצל אלה האומרים לילדיהם עכשיו תחשבו שאתם הייתם ראויים לקבל עונש וכו' זה לא מחזיק אפילו דקה אחת ההתעוררות תשובה הזו כביכול. וכבר נגיד אם כך לשם מה כל המעשים. המעשים עובדים רק אם מאמינים להם וכאשר אומרים שהם משל להתעוררות כבר גם משל אינם.

והנה בוודאי אם מישוהו מאמין שבהרהור תשובה אחד מתכפר לו בוודאי נכון הדבר וכן הוא, אבל אם אינו מאמין בזה, והסימן שאינו מאמין בזה שאין זה עושה שום רושם, שהרי בוודאי אותו יהודי פשוט שהלך לבית המקדש וצפה כיצד החוט מלבין כבר לא חטא כמו שהיה חוטא לפני כן, לפחות במשך חודשיים הבאים, ואילו אותו חכם שאומר העיקר בלב בפועל רגע אחר הנעילה כבר אין לו שום רושם ולא נשאר לו אלא שוב לבכות סלח לנו כסיפור הידוע כי מי יודע בכלל אם נסלח לו, והנה לא הועילה לו הפשטתו כלום אלא הזיקה לו.