

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשע"ז

פניני רבינו האור החיים הקדוש

ימי הדין והרחמים
ועניני תשובה תפילה וצדקה

ראש השנה - עשרת ימי תשובה - יום הכיפורים
נצבים - בראשית



ובו מבואר דבריו הנפלאים של האוה"ח הק' בסגנון יפה
וברור ובתוספת כמה הארות והערות לכל הרוצה להעמיק
בדבריו ולטעום מנופת צוף אמריו הקדושים

מכון פניני אור החיים
ימים נוראים תשע"ז

בבקשה לא לעיין בקונטרס בשעת התפילה

להאיר עיני הלומדים, הדגשנו כל הלשונות של האור החיים הק',
כמו"כ כדי להקל על הלומד, רשמנו את כל ההערות באות מוקטן יותר.
בהחלק על הפרשיות, שמצויין לאור החיים הק' בלא ציון באיזה
ספר מהחמשה ספרים, הכוונה, לאותו פרשה שבו מדובר.

להארות והערות

לשלוח פאקס 208-379-2768

תוכן הענינים:

וודוי.....כד
"אבל אנחנו ואבותינו חטאנו" - "ופעולת האב רשע תחשיך מאור נפש הבן"

עשרת ימי תשובה.....כה
יזהר מאד מן הכעס בעשרת ימי תשובה כי בעת הזעם לא נוהגת מדת ארך אפים / בעשרת ימי התשובה יכול האדם לתקן את כל מה שהוא פגם במשך ז' ימי השבוע של כל השנה / האם יכול האדם להוסיף על חשבון הזכויות שלו של השנה שעברה גם אחרי ראש השנה או שמא כיון שר"ה הוא התחלת השנה החדשה א"כ שוב אין יכולים המצוות ומעש"ט שהוא עושה בעש"ט להצטרף לחשבון של השנה שעברה אלא הם עולים לחשבון של השנה הבאה

צדקה.....כח
הנותן צדקה לא מפסיד כלום אלא אדרבא ד' יפתח לו "שערי שפע" ומשפיע עליו שפע טוב "בתוספת מרובה" / וע"ע ר"ה הוא דין ברחמים ויוה"כ הוא רחמים בדין - "ב"ד עליון יקרא צדק"

תפלה.....כט
זכרנו לחיים היינו לחיים שנובעים ממקור החיים ולא לחיים שנובעים ממקור המיתה / בעת אשר ינקום ד' מאויבי ישראל וירומם את כבודם של ישראל אז ירננו ויהללו הגוים את ישראל על שהם זכו להיות העם הנבחר / הטעם שצריך להקפיד שיהא השליח ציבור גדול בתורה וביראת שמים - "והוא סוד מידי דברי בו וגו' רחם ארחמנו" / "שצריך האדם להתפלל לד' בכל יום שיצילהו מיצר הרע - והוא יכניע מציריו"

י"ג מידות של רחמים.....לא
אני ד' קודם שיחטא - "חייב האדון בפרנסת עבדו" / ביאור מדת נושא עון - ב' קבוצות של י"ג מידות של רחמים "סדר עילאה, סדר תתאה" / וע"ע ההסבר בזה ששיתף ד' את מידת הרחמים עם מידת הדין - ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה / וע"ע יזהר מאד מן הכעס בעשרת ימי תשובה כי בעת הזעם לא נוהגת מדת ארך אפים / וע"ע ד' כותב רק את ספרן של הצדיקים כיון שמפי עליון לא תצא הרעות - וביאור מדת יכבוש עוונותינו

מלחמת היצר.....לה
ביאור ענין "סוד התענית" / וע"ע התנצלות האדם על חטאיו והטעם שד' נתן לנו את האפשרות לעשות תשובה / וע"ע "שצריך האדם להתפלל לד' בכל יום שיצילהו מיצר הרע - והוא יכניע מציריו"

יום הכיפורים.....לו
בגדי לבן וקודש הקדשים - מדת התפארת / למה אנו לובשים קיטל לבן ביוה"כ - לבן מורה על מדת הרחמים / וע"ע ר"ה הוא דין ברחמים ויוה"כ הוא רחמים בדין - "ב"ד עליון יקרא צדק" / וע"ע איך היו ר"ה ויוה"כ זכר ליציאת מצרים

סוכות - ד' מינים.....לז
למה נוהגים ישראל קדושים להוציא דמים מרובים כדי לקנות את הד' מינים / למה אנו מנענעים את הד' מינים לארבע רוחות השמים - "בשם ד' כי אמילם"

אלול - תשרי.....ה
אני לדודי ודודי לי - יחוד קוב"ה עם שכינתיה / מהותו של חודש תשרי מרומז בשם של החודש

ראש השנה

בריאת העולם.....ו
מותי נברא העולם

דין.....ז
ההסבר בזה ששיתף ד' את מידת הרחמים עם מידת הדין - ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה / ובאו עליך כל הברכות האלה והשיגוך - מלפניך משפטי יצא / ר"ה הוא דין ברחמים ויוה"כ הוא רחמים בדין - "ב"ד עליון יקרא צדק" / האדם נידון "באשר הוא שם" והביאור בזה

קבלת עול מלכות שמים.....יא
שמע ישראל ד' אלוקינו ד' אחד / איך היו ר"ה ויוה"כ זכר ליציאת מצרים / למה היו עיקר עבודת האדם בר"ה קבלת עול מלכות שמים ולא עשיית תשובה

שלשה ספרים נפתחים.....יב
שלשה ספרים נפתחים בראש השנה - ביאור הענין / ד' כותב רק את ספרן של הצדיקים כיון שמפי עליון לא תצא הרעות - וביאור מדת יכבוש עוונותינו

יראה.....יד
למה נעשית עבודת היום של ר"ה מתוך יראה - מאיזה טעם מחוייבים אנו לעבוד את ד' מתוך יראה / וע"ע אני ד' קודם שיחטא - "חייב האדון בפרנסת עבדו" / וע"ע ביאור ענין "סוד התענית"

תשובה

התועלת בעשיית תשובה.....טו
החוזר בתשובה ימצא את החלק שלו בתורה

הטעם ששייך לעשות תשובה.....טז
התנצלות האדם על חטאיו והטעם שד' נתן לנו את האפשרות לעשות תשובה

חידוש בענין התשובה.....יט
אם ד' יודע שהאדם עתיד לחזור בתשובה אז מתנהג ד' עמו במדת ארך אפים אפילו לפני שמתחיל האדם לחשוב על עשיית תשובה

תשובה על הרהור.....כ
על הרהורי עבירה לא צריך לעשות "מעשה" תשובה אלא מספיק בהרהור של תשובה - והאופן שבו יכול האדם לטהר את מחשבותיו

תשובה מאהבה.....כב
מהו תשובה מאהבה ואיך יוכל כל אדם לעשות תשובה מאהבה / שיטת האוה"ח הוא שהעושה תשובה שלימה מאהבה לא צריך את הארבעה חילוקי כפרה

את הדין מלחול בכל תקפו / ד' צוה למשה "ומת בהר" שמושה
ימסור את נפשו בחזרה להשי"ת

פרשת וזאת הברכה..... מח

משה רבינו אהב את ישראל ובירכם אע"פ שהם גרמו לו למות ושלא
יוכל להכנס לארץ ישראל / איזה ברכה היתה הברכה המעולה
והמשובחת ביותר האם זה ה' הברכות שבירכו האבות הקדושים
או הברכה שבירך משה רבינו / האם ה' משה בטבעו בעל מידות
טובות / למה החמיר ד' על חטאי שאול יותר מעל חטאי דוד / איך
השיג משה את מדריגתו הנפלאה / משה התפלל לד' שיכניס ד' את
עדת קרח לעוה"ב / מה יעשה האדם כדי שהוא בוודאי יצליח בעסקי
פרנסתו / איך ראו אברהם אבינו ומשה רבינו את כל ארץ ישראל
ממקום עמידתם / בשעת מיתת משה היתה למקום מיתתו אחד
מהמעלות שיש לא"י / וימת שם משה - משה רבינו לא מת

פרשת בראשית.....נה

"ויחר לקין מאד" ולכן נסתלק הצלם אלוקים שלו מעל פניו / קין
לא הרג את הבל אלא הוא גרם לו ליהרג ע"י האדמה / מהו הסיבה
שבגללה יכולים הציפורים לעוף באויר השמים ולמה אין הדגים
יכולים לחיות על היבשה / למה הדגישה התורה שהאדם נברא "עפר
מן האדמה" והרי האדם נוצר מכל הד' יסודות

שונות.....לח

שנה' לראש ולא לזנב / למה אין ד' מתנהג אתנו עם מדת הרחמים
בלבד / "ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה" - האם
צריך האדם לעשות את שלשתם ביחד או שמא כל אחד בפני עצמו
מבטל את הגזירה הרעה

פרשת נצבים.....מ

הטף והנשים לא נתחייבו בחיוב של ערבות / קיומו של כלל ישראל
תלוי על היסוד של כל ישראל ערבים זה לזה / לא בשמים היא
כיון שמושה כבר הורידה לארץ / "לא מעבר לים היא לאמר" אבל
המציאות הוא שהמצוות הם מעבר לים

פרשת וילך.....מג

איך ידע משה את יום פטירתו מן העולם / למה אין הרשעים זוכרים
את השם שלהם לאחר פטירתם / מה הן השלש מצוות שצווה ד'
למשה בענין שירת האזינו / האם התוכחה של משה גרמה לישראל
להרהר בתשובה או לא

פרשת האזינו.....מה

שפע הפרנסה של כל הבריאה תלויה בלימוד התורה / מהו הסיבה
שיש לנשמת האדם צער מהאש של גיהנום / מדת הרחמים מונעת



אלול-תשרי

אני לדודי ודודי לי - יחוד קוב"ה עם שכינתיה

היינו שהשכינה נקראת כנסת ישראל וכמו שהגדיר האוה"ח את דבר זה שהוא משום ש"השכינה כו' שממנה מחצב הנשמה העליונה".

ולפי"ז מבואר מה שכתב האוה"ח שהשכינה היא כללות ישראל לפי שכנסת ישראל שהיא כללות נשמות ישראל מקורה ושורשה נובע ונחצב מהשכינה הקדושה וכמוש"כ האוה"ח "השכינה כו' שממנה מחצב הנשמה העליונה".

וזהו הביאור במה שכתב האוה"ח שכוונת הפסוק באומרו אני לדודי הוא שכללות ישראל "חשוקים דבוקים משועבדים" לד' משום שכיון ש"אני" הוא כינוי לשכינה הקדושה לפיכך כתב האוה"ח שכוונת הפסוק באומרו אני לדודי הוא "שכללות ישראל" - היינו כנסת ישראל מדובקת לד' וענין זה נתהווה ע"י מעשיהם של ישראל משום שבשעה שכלל ישראל מתדבקים לד' אז מתקיים גם למעלה הענין הזה של אני לדודי שכנס"י נוטה ומתקרבת אל דודה.

ובשעה שכלל ישראל מתקרבים לד' באופן כזה שנתהווה ממעשיהם הענין הזה של "אני לדודי" - שהשכינה מתקרבת ונוטה אל דודה, אז גם ד' יתברך מתקרב אל כללות ישראל ברצון ובאהבה וכמו שאומר הפסוק שעל ידי הפעולה של אני לדודי אז נעשה ומתהווה הענין של דודי לי וזהו תכלית כל עבודתינו לייחד קוב"ה עם שכינתיה (וכמו שכתב האוה"ח הק' דברים י' יב) ויהא ד' אחד ושמו אחד בעגלא ובזמן קריב אמן].

מהותו של חודש תשרי מרומז בשם של החודש

הנה הרמב"ן (שמות יב ב) כתב שהשמות של החדשים שיש לנו הם שמות פרסיים וכשעלו כלל ישראל מגלות בבל התחילו להשתמש בשמות הללו ולכן רק נמצא שמות החדשים הללו בספרי נביאי בבל כגון זכריה עזרא ונחמיה. והנה יש לשאול האם טמונים בשמות הללו איזה רמזים וסודות או שמא שמות החדשים הללו שהם שמות פרסיים הוי סתם שמות של חול ולא טמון בהם שום רמזים או סודות.

ומבאר לנו האוה"ח (בראשית א א אופן יא) שבוודאי טמון בשמות הללו רמזים וסודות נשגבים ואינם סתם שמות בעלמא שניתנו לחדשים דהנה מבואר בחז"ל (הקדמת תיקוני זוהר) שהאותיות של האל"ף ב"ת כשהם מסודרים על הסדר של האל"ף

הנה כתיב "ועשית ציץ זהב טהור כו' קדש לד' כו' והי' על מצחו תמיד לרצון להם לפני ד'" ושואל האוה"ח (שמות כח לח) מהו הענין המיוחד שיש בב' תיבות אלו של "קדש לד'" שעל ידי זה מתרצה ד' לישראל.

ומבאר האוה"ח שתיבת קדש מרמז לכללות ישראל הנקראים קדש וכמוש"כ "קדש ישראל" ולכן אמר הפסוק שבשעה שכללות ישראל הם לד' אז ד' מתרצה להם וזהו שאמר הפסוק שעל ידי ב' תיבות אלו של קדש לד' מתרצה ד' לישראל.

ומסביר האוה"ח את גדר הדברים בענין הזה שכלל ישראל הם לד' שהכוונה בזה הוא שבשעה שכלל ישראל הם "חשוקים דבוקים משועבדים" לד' אז עי"ז הם יהיו לרצון לפני ד' [ועומק כוונת האוה"ח מבואר בראשית חכמה שער האהבה בסוף פ"ג עי"ש שכתב שד' מחבב את ישראל כשהם דבקים חשוקים וחפצים בד' והיינו כשישראל קשורים לד' בכל הנר"ן שלהם אז ד' מחבב אותם כמבואר בראשית חכמה שם. והטעם שהאוה"ח כתב לשון של "משועבדים" במקום הלשון של "חפיצה" שנקט המדרש הוא משום שעומק הענין של חפיצה הוא השיעבוד המוחלט ודו"ק היטב בכל זה].

ומסיים האוה"ח את דבריו וכותב "והוא סוד אני לדודי ובוזה יתרצה דודי לי" והיינו שבשעה שכללות ישראל נמצאים בגדר של אני לדודי דהיינו שהם "חשוקים דבוקים משועבדים" לד' אז עי"ז נתהווה הענין של ודודי לי שד' מתרצה לישראל.

[הערה: והנה עומק כוונת האוה"ח יבואר על פי מה שכתב האוה"ח בכמה מקומות בפירושו על התורה דהנה האוה"ח (ויקרא יט כח) כותב בשם הזוהר ש"אני" הוא כינוי לשכינה ועוד כותב האוה"ח (דברים כב יג) ש"השכינה [ש]היא כללות ישראל" וההסבר בזה שהשכינה היא כללות ישראל הוא כמוש"כ האוה"ח (ויקרא ז לז, כו יא) ש"השכינה [ש]היא בחינת כנסת ישראל - כנסת ישראל שהיא כללות הנשמות" ומבואר מדברי האוה"ח שהנשמה הכללית של כלל ישראל נקראת כנסת ישראל והשכינה מתכנה בשם הזה של כנסת ישראל וכמו שאמרו בגמ' (ברכות לה:) "אמו זו כנסת ישראל"

והטעם לזה הוא משום שחודש תשרי הוא חודש של דין שבו דן ד' את כל בריות העולם ולפי שהשם של החודש מורה על מהותו של החודש לכן השם של חודש תשרי מורה על הדין כיון שהחודש הזה הוא "זמן הדין הגדול" (לשון האוה"ח) ומבואר לנו מזה שאין שמות החדשים דבר של מה בכך אלא טמון ומרומז בשמות הללו הרבה רמזים וסודות נשגבים.

[והטעם] שיש יו"ד בסוף השם של חודש תשרי, מבואר באוה"ח שהוא מצד רחמי ד' "שהשם לצד רחמיו שיתף אות אחת משם הרחמים והיא יו"ד, לרחם הדין", וכמו"כ שם החודש של אלול מרמז לנו ג"כ על מהותו של החודש וכמו שאמרו דורשי רשומות שאלול הוא ראשי תיבות אני לדודי ודודי לי.

בי"ת וכגון אל"ף בי"ת גימ"ל כו' אז הם רומזים למדת הרחמים וכשהם מסודרים ונקראים למפרע ובסדר הפוך וכגון תי"ו שי"ן רי"ש כו' אז הם מורים על מדת הדין.

ולפי"ז מבאר האוה"ח מה מרומז בשם של חודש תשרי דהנה האותיות של השם של חודש תשרי הרי הם מסודרים באופן הפוך מהסדר הישר של האל"ף בי"ת שהרי בשם "תשרי" התי"ו היא האות הראשונה ואח"כ בא אות שי"ן ואח"כ כתיב אות רי"ש וא"כ הרי מבואר שהאותיות הנמצאים בשם של חודש תשרי הרי הם מסודרים באופן הפוך מהסדר הישר של האל"ף בי"ת.

בריאת העולם

[והנה] עיין בדברי התוס' במסכת ר"ה (כו. ד"ה כמאן מצלינן) שכתבו שם "אומר ר"ת דאלו ואלו דברי אלוקים חיים ואיכא למימר דבתשרי עלה במחשבה ליבראות ולא נברא עד ניסן" והשפת אמת שם מבאר את הטעם שלא כתבו התוס' להיפך דהיינו שבניסן עלה במחשבה ובתשרי נברא בפועל עי"ש.

אולם האוה"ח כותב גם להיפך שיש לומר שבניסן עלה במחשבה ובתשרי נברא העולם בפועל והוא משום שהאוה"ח מסתפק בדבר וכמוש"כ האוה"ח "אלא שאין אנו יודעים אם בניסן חשב ובתשרי פעל - היינו שבתשרי ברא ד' את העולם בפועל - או להיפך" ולפיכך כתב האוה"ח "נוכל לומר כי בניסן חשב ובתשרי יצא לפועל או להיפך", ובאמת עיין שם בשפת אמת שצינו בסוגריים לדברי האוה"ח הללו.

מתי נברא העולם

הנה בגמ' (ר"ה י:) יש מחלוקת בין ר"א ור"י מתי נברא העולם, ר"א סובר שבתשרי נברא העולם ור' יהושע סובר שבניסן נברא העולם ומבאר לנו האוה"ח (בראשית א א אופן טז) שאלו ואלו דברי אלוקים חיים. **דהנה** במדרש (ב"ר פ"א) אמרו שבתחילה חשב ד' לברוא את העולם ואחר כך הוציא ד' את מחשבתו אל הפועל ולפי"ז מבאר האוה"ח שיש לומר שבחודש תשרי חשב ד' לברוא את העולם ובניסן ברא ד' את העולם בפועל או יש לומר שבניסן חשב ד' לברוא את העולם ובתשרי ברא ד' את העולם בפועל ולפי שמחשבת ד' הרי היא כעשיית מעשה לכן שיך לייחס את זמן בריאת העולם גם על הזמן שבו חשב ד' לברוא את העולם.

דין

משורת הדין, ומתוצאת הגמ' בתחילה צדיק ולבסוף חסיד" ופרש"י בד"ה ולבסוף "כשרואה שאין העולם מתקיים בדין" דהיינו שכיון שרואה ד' שלא יהא קיום לבריאה אם הוא יתנהג עמהם במידת הדין לכן מתנהג ד' עם הבריות לפנים משורת הדין.

ומדברי רש"י משמע שכוונת הגמ' הוא כמו שאמרו במדרש (ע' רש"י בראשית א א) שמתחילה עלה

ההסבר בזה ששיתף ד' את מידת הרחמים עם מידת הדין - ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה

הנה בגמ' (ר"ה יז:) אמרו ר' הונא רמי [מקשה סתירה בפסוק הזה] כתיב צדיק ד' בכל דרכיו וכתיב וחסיד בכל מעשיו [ופרש"י את הסתירה משום שצדיק משמע שד' מתנהג במשפט גמור וחסיד משמע שד' מתנהג לפנים

במחשבה לבראות את העולם במידת הדין וכיון שראה ד' שלא יוכל העולם להתקיים ע"י כן לכן שיתף ד' את מידת הרחמים עם מידת הדין.

והאזה"ח (דברים לב ד) מבאר את עומק הכוונה בדברי רש"י שכתב שענין זה של "בתחילה צדיק ולבסוף חסיד" הוא הענין הזה שאמרו במדרש שמתחילה עלה במחשבה לבראות את העולם במידת הדין וכיון שראה ד' שאין העולם מתקיים ע"י כן הקדים ד' ושיתף את מידת הרחמים עם מידת הדין.

דהנה מדברי חז"ל מבואר שיש הנהגה של דין ויש הנהגה של רחמים ולכן שואל האזה"ח (שם) הרי מצד אחד מבואר במדרש שד' נשבע שהוא יעמיד את העולם על המשפט ומצד שני מצינו שיש לד' י"ג מידות של רחמים וצריך ביאור פשר הדבר שהרי "אם נשבע על המשפט מה מקום לרחמים" (לשון האזה"ח).

ולכן מבאר האזה"ח את גדר הדברים וזה לשונו "אכן הסדר הוא על זה הדרך כי מתחילה כשיושב על המשפט הוא מעמיד המשפט על תלו וכשבא להשתלם מתרצה ברחמים ומתפייס בתחנונים והוא על דרך אומרו צדיק ד' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו פירוש כשהוא בא להדריך דבר הוא מדריכו על קו הדין אבל במעשיו פירוש בשעת מעשה כו' ירחמהו". הרי מבואר בדברי האזה"ח, כוונת רש"י במה שכתב שענין זה של שיתוף הרחמים עם הדין ביאורו הוא ש"בתחילה צדיק ולבסוף חסיד".

והביאור בזה הוא שבתחילת המשפט ד' דן את האדם עם כל חומר הדין ולבסוף היינו לענין צורת העונש והזמן שבו יעניש ד' את האדם, בזה ד' מתנהג עם האדם כפי בחינת מידת הרחמים ונכנס עמו לפני משורת הדין [וזהו הביאור במה שאנו אומרים בפיט של ימים נוראים "מתים במשפט וחיים ברחמים"].

אולם הנהגה זו צריכה ביאור דמאיזה טעם משנה ד' את הנהגתו מהנהגה של דין להנהגה של רחמים דווקא בשעה שבא ד' להוציא את הדין מן הכח אל הפועל דהיינו כשבא ד' להעניש את האדם על חטאיו.

ובאמת כשנעיין בלשון האזה"ח נראה שדבר זה מתבאר מתוך דברי האזה"ח הקדוש דהנה ז"ל האזה"ח שם "וכשבא להשתלם מתרצה ברחמים ומתפייס בתחנונים כו' אבל במעשיו פירוש בשעת מעשה כשבא אדם ומתחנן קל רחום וחנן ירחמהו".

[ומש"כ האזה"ח "כשבא אדם ומתחנן קל רחום וחנן ירחמהו" יש לבאר את הדברים בב' אופנים א- ע"י התפלה שהאדם מתפלל, ד' שהוא קל רחום וחנן ירחמהו ב- ע"י שמתפלל האדם את ה"ג מידות של רחמים

והיינו שהוא אומר "קל רחום וחנן" שהם המידות של רחמים אז ע"י ד' ירחם עליו, ומתוך דברי האזה"ח מבואר שכוונתו הוא כפירוש השני הנ"ל ע"י ש].

הרי מבואר מדברי האזה"ח שהסיבה שד' מתנהג במידת הרחמים עם האדם בשעה שהוא בא להעניש את האדם על חטאיו הוא מכח התפלות שמתפלל האדם אל ד' וע"י מעורר האדם את מידת הרחמים ולפיכך אין ד' מעניש את האדם בכל חומר הדין אלא נכנס ד' עמו לפני משורת הדין וכמו שכתב רש"י הנ"ל על הגמ' בראש השנה (יז:) שנתבאר לעיל [והיינו שד' מתנהג עם האדם כפי דרכי החסד המבוארים במסילת ישרים (פ"ד) ודו"ק].

והנה גם מדברי האזה"ח בפרשת בראשית (א א אופן א) משמע שהביאור בענין זה של שיתוף הרחמים עם הדין הוא רק לענין צורת הפירעון של החטא ולא לענין צורת עשיית המשפט דהיינו שעצם צורת עשיית המשפט לא נשתנית מצד השיתוף של מידת הרחמים ולכן הדין והמשפט נעשים בכל דקדוק הדין ורק אופן הפירעון שבו יעניש ד' את האדם הוא זה שנעשית על פי מידת הרחמים.

אולם מה שצריך ביאור הוא כן, דהנה כבר נתבאר לנו שד' ראה שאין העולם מתקיים אם הוא יתנהג עם הבריות רק כפי בחינת מידת הדין לכן שיתף ד' גם את מידת הרחמים בבריאה ומתנהג ד' עם הבריות באופן של שיתוף הרחמים עם הדין.

ומבאר האזה"ח (בראשית שם) שרק מכח הנהגת מידת הרחמים ניתנה אפשרות לאדם לחזור בתשובה על חטאיו שהרי לפי דקדוק הדין אין שום מקום בבריאה למציאות הזאת של עשיית תשובה ורק מכח הנהגת מידת הרחמים ניתנה לאדם את האפשרות לשוב בתשובה (וכן כתב המסילת ישרים פ"ד).

ולפי"ז הרי נמצא, שמדברי האזה"ח בפרשת בראשית מבואר שהנהגת מידת הרחמים שבו מתנהג ד' עם הבריות איננה תלויה אך ורק בתפלת האדם שהרי נתבאר לנו שגם בלא תפלת האדם נוהגת מידת הרחמים ומכח זה שנוהגת מידת הרחמים ניתנה האפשרות לאדם לשוב בתשובה בכל שעה ובכל עת וא"כ יש להקשות מדברי האזה"ח הללו שבפרשת בראשית על דברי האזה"ח הנ"ל שבפרשת האזינו (לב ד) שהרי כתב האזה"ח בפרשת האזינו שרק ע"י התפלות של האדם מתעורר ד' להתנהג עם הבריות עם הנהגה הזאת של מידת הרחמים ומדברי האזה"ח שבפ' בראשית משמע שגם בלא תפילת האדם נוהגת מידת הרחמים.

והתירון לזה יתבאר על פי מה שאנו אומרים בתפלה ונתנה תוקף - "ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה" דהיינו שמצד מידת הרחמים של ד' יתברך ניתנת לאדם את האפשרות להמתיק ולבטל את הגזירות הרעות שנגזרו עליו רחמ"ל, והאופן שבו יוכל האדם לבטל מעליו את הגזירות הרעות הוא בין ע"י מעשה התשובה ובין ע"י בקשת רחמים ממקור הרחמים [ובפרט ע"י התפילה של י"ג מידות של רחמים].

ולפי"ז מבוארים דברי האוה"ח ביאור הטיב, דמצד מידת הרחמים ניתנת לאדם את האפשרות לחזור בתשובה ולבקש מד' לבטל את הגזירות הרעות וכיון שד' שיתף את מידת הרחמים עם מידת הדין לכן יש כח לתפילה ולתשובה להמתיק את הדין או אפילו לבטלו לגמרי.

[ולפי"ז] יש לבאר את דברי התפילה של "ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה" שהכוונה בזה הוא שד' קבע את הצורה ואת ההנהגה של המשפט באופן כזה שעשיית המשפט תהא נעשית על פי הדין הגמור ובלי שום עירוב של מידת הרחמים ורק ע"י עשיית תשובה ובקשת הרחמים משנה ד' את הנהגתו ומתנהג ד' עם האדם באופן של רחמים ועי"ז יכול האדם להעביר מעליו את רוע הגזירה.

נמצא מבואר שע"י כח התפלה יכול האדם לעורר את מידת הרחמים ועי"ז יכנס ד' עמו לפניו משורת הדין [וכמוש"כ רש"י (ר"ה יז):] וגם יכול האדם על ידי תפילתו לבטל לגמרי את הגזירה הרעה שנגזרה עליו רחמ"ל וכמבואר בתפילת "ונתנה תוקף" [ואופן ביטול הגזירה ע"י התפילה מבואר בנפש החיים ב יא עי"ש בפירוש "ובחרת בחיים" (א) וכ"כ ביערות דבש ח"א דרוש ו' ד"ה וכן תפלה].

וגם נתבאר שע"י תשובה יכול האדם לעורר את מידת הרחמים להקל מעליו את העונש ושיאריך ד' אפו עמו, והכל תלוי כפי בחינת התשובה שעושה האדם שהרי יש ג"כ אפשרות לבטל לגמרי את הגזירות הקשות באמצעות עשיית התשובה וכמו שאנו אומרים ותשובה כו' מעבירין את רוע הגזירה [ואופן ביטול הגזירה ע"י התשובה מתבאר בבני יששכר (מאמרי חודש תשרי מאמר ד' דרוש ז' אות כה) וכ"כ בנפש החיים א יב, ב ז ביתר ביאור] הרחמן יזכנו לשוב אליו בתשובה שלימה בתש"י אמן כן יהי רצון.

**ובאו עליך כל הברכות האלה והשיגוך
- מלפניך משפטי יצא**

הנה בילקוט תהילים (קאפיטל יז) מבואר שדוד המלך ביקש מד' "מלפניך משפטי יצא" שד' בעצמו ידין

אותו ובספר אהבת חסד (ח"ב פ"ד) מבאר החפץ חיים שכוונת דוד המלך בבקשה זו היתה "מלפניך לבד ולא בצירוף הבית דין של מעלה" היינו שדוד רצה שד' לבד ידון אותו ולא יהא הוא נידון גם על ידי הבית דין של מעלה [ושו"ר שגם האוה"ח (דברים כו יז) כתב כן].

[ועיין] שם שכתב הח"ח לבאר שהטעם שרצה דוד המלך שלא ידונו אותו גם הב"ד של מעלה הוא משום שע"ז שד' לבד ידין אותו אז יהא משפטו נעשה עם יותר רחמים ממה שהי' נעשה בדינו אילו היו הב"ד של מעלה דנים אותו, אולם הלשון של דוד המלך עדיין טעון ביאור לפי ההסבר הזה של הח"ח שהרי הלשון של מלפניך משפטי "יצא" אינו כ"כ מובן דמהו הביאור בתיבת "יצא" לפי זה וע' להלן הביאור בזה לפי"ד האוה"ח הקדוש].

וההסבר בזה יבואר עפי"ד האוה"ח (דברים כח א) דהנה בברכות שבמשנה תורה כתיב "והי' אם שמוע תשמע בקול ד' כו' ובאו עליך כל הברכות האלה והשיגוך" ושואל האוה"ח מהו כוונת ענין זה של "והשיגוך" הרי ה' מספיק לפסוק לומר שיבואו עליך כל הברכות האלה ומהו הברכה הנוספת הזאת של והשיגוך.

ומבאר האוה"ח וז"ל "ואומרו והשיגוך יתבאר על דרך אומרים ז"ל כי האדון אלוקי ישראל מידותיו רחמים על הדופק על רחמיו ימלא ד' משאלותיו להריק עליו טובה כאשר יחפוץ אלא שבהגעת הטוב ההוא למטה ישפטו סנהדרי מעלה אם [האדם] ראוי [לקבל את הטובה הזאת], אם אינו ראוי לא יגיעו לזה אמר הפסוק והשיגוך הברכות שזה הוא עיקר ההבטחה שלא יתעכבו בבתי דינים של מטה" [היינו הב"ד של מעלה שהם למטה מהקב"ה].

והיינו שהאוה"ח מבאר שאפילו באופנים שד' משפיע טובה על האדם מ"מ יש אפשרות שלא תגיע אליו הטובה ההיא כי יש אפשרות שהבית דין של מעלה יעכב את השפע הטוב ההוא אם הם יפסקו שאין האדם הזה ראוי לקבל את הטובה הזאת [כי הב"ד של מעלה דנים את האדם יותר בדקדוק ועם פחות רחמים מהדין של ד' יתברך. כן נראה מתוך דברי הח"ח הנ"ל וע' בקטע של "ר"ה הוא דין כו' ב"ד עליון יקרא צדק"].

ולפי"ז נוכל להבין את בקשת דוד המלך שדוד המלך ביקש שלא רק זה שד' בעצמו ידין אותו אלא ביקש דוד שיקויים בו גם הענין הזה של מלפניך משפטי "יצא" שדינו יצא מלפני ד' לבדו דהיינו שלא יכנס דינו גם לפני הב"ד של מעלה אלא שיצא דינו רק מלפני ד' - שד' לבדו ידון אותו ושלא יחזור דינו

להכנס ולהשפט על ידי הב"ד של מעלה כיון שע"ז שיחזרו וידונו אותו הב"ד של מעלה הרי הוא עלול לאבד את השפע הטוב שפסק לו ד' כיון שהב"ד של מעלה ידקדקו עליו ביותר [כן נראה לבאר בדרך אפשר על פי דברי האוה"ח והח"ח הנ"ל, ואולי כל זה נכלל בדברי הח"ח שם].

ר"ה הוא דין ברחמים ויוה"כ הוא רחמים בדין - "ב"ד עליון יקרא צדק"

הנה כתב הרמב"ן (ויקרא כג כד) "הנה מבואר שהכל תלוי בתשובה אלא בראש השנה מתייחד [ד'] במידת הדין ומנהיג עולמו וביום הכיפורים במידת הרחמים והוא מאמרם "מלך יושב על כסא דין וכו'" [כ] ראש השנה [הוא] יום דין ברחמים ויום הכיפורים [הוא] יום רחמים בדין" ואף על פי שאין לנו עסק בנסתרות מ"מ מתוך דברי האוה"ח יתבאר לנו קצת מעומק כוונת הרמב"ן, ואצטט את דברי האוה"ח מכמה מקומות בפירושו על התורה ועל פי זה יבוארו דברי הרמב"ן.

דהנה ז"ל האוה"ח (ויקרא יט כח) "כי תיבת אני תגיד על כסא כבודו יתברך אשר אנו קוראים שכינתו יתברך ושם הוי"ה ב"ה הוא מלך יושב על כסא מלכות" ועוד כתב האוה"ח (שמות כו טו, שם ל יד) "כי הם בחינת השכינה אשר תתכנה בשם אדנות כו' כי שכינתו יתברך תקרא פני ד' ובחינה זו בחינת דין היא והשם יגיד עליה" [דהיינו שהשכינה מתכנה בשם אדנות והשם הזה מורה על הנהגת הדין וכמוש"כ האוה"ח (שמות לד ט, דברים ג כד)].

הרי מבואר מדברי האוה"ח הקדוש ששכינתו יתברך שהיא בחינת כסא כבודו מתכנה בשם אל"ף דל"ת המורה על הנהגת מידת הדין והמלך היושב על הכסא מרמז לבחינת הנהגת שם הוי"ה דהיינו ההנהגה של בחינת מידת הרחמים, [אולם צריך לזכור שכל התיאורים המוחשים הללו בענין ד' יתברך לא נאמרו אלא כדי לשבר את האוזן ודיברה תורה כלשון בני אדם משום שלפי האמת כתב הרמב"ם (עיקר ג' מה"ג עיקרים) שהקב"ה אין לו גוף ולא שייך ענין של ישיבה על כסא אצל הקב"ה].

ולפי"ז מבואר כוונת הרמב"ן משום שבר"ה עיקר ההנהגה הוא כפי בחינת הדין הנרמז בבחינת כסא כבודו דהיינו שההנהגה הוי מצד בחינת השם של אל"ף דל"ת המורה על הדין, משא"כ ביום הכיפורים עיקר הדין נעשית מצד שם הוי"ה ב"ה - מלך יושב על הכסא, ולכן כותב הרמב"ן שיוה"כ הוא יום רחמים בדין דהיינו שעיקר ההנהגה הוא מצד שם המיוחד המאיר עלינו ביום הכיפורים לכפר ולטהר את ישראל עם קרובו.

והנה בפרשת שופטים כותב האוה"ח (טז יח) "ובדרך רמז ירמוז על דרך אומרו ישפט תבל בצדק ואמרו אנשי אמת כי ב"ד עליון יקרא צדק" וממשיך האוה"ח וכותב שלפי שמזונותיו של אדם נקבעו לו במשפט של ר"ה לכן אם הדיינים ישפטו את הדין כראוי אז "הנה הם שופטים המשפט עצמו ששפט בית דין עליון הנקרא צדק".

[והרמב"ן] מביא את דברי ספר הבהיר (אות עד - עה) ומבואר שם שיש בחינה של "צדק" המתייחס לשכינה והיינו כנ"ל דעיקר ההנהגה בר"ה נעשית על פי השם של אל"ף דל"ת שבו תתכנה השכינה שמרומזת ג"כ בתואר הזה של "צדק" המורה על הבית דין של מעלה שעל ידיהם יוצא דין האדם לאור ביום ראש השנה.]

ומבואר מדברי האוה"ח שהדין שנגזר בר"ה מתייחס גם לבית דין של מעלה והביאור בזה הוא כנ"ל שכיון שעיקר הדין בר"ה נעשית מצד מידת הדין [דהיינו על פי הבית דין של מעלה] לפיכך כותב האוה"ח שבר"ה הדין של האדם נקבע ונפסק ע"י הבית דין של מעלה [וכן משמע קצת מדברי החפץ חיים באהבת חסד ח"ב פרק ד ע"ש, וע' בקטע של "ובאו עליך כל הברכות והשיגור - מלפניך משפטי יצא"].

[הערה:] ובדרך אפשר אולי יש לציין על ענין זה, שהצדקה ג"כ מתייחסת לבחינת "צדק" וכמו שכתוב צדק לפניו יהלך (וע' תניא אגה"ק ד, ובזה"ק ח"ב נט). "וצדק זה מידת הדין של עולם" (ספר הבהיר שם) ולכן גדול כח הצדקה עד כדי כך שהיא יכולה לבטל גזירות רעות, ואין עבירה מכבה מצות צדקה (וכמוש"כ בשערי קדושה וביערות דבש ובספרי החיד"א בשם גורי האר"ז) משום שהצדקה עולה עד לשורשה שהוא בחינת "צדק" - דין, לכן יש כח לצדקה לכפות את כח הדין וכמו שאמרו בגמ' (ב"ב ט:) שיש כח לצדקה לכפות את מידת הדין ע"ש כל זה כתבתי בדרך אפשר כי אין לי הבנה בענינים אלו.]

האדם נידון "באשר הוא שם" והביאור בזה

"ואמר ר' יצחק אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה שנאמר כי שמע אלוקים אל קול הנער באשר הוא שם" (ר"ה טז:) ופרש"י שאע"פ שישמעאל הי' עתיד להרשיע מ"מ כיון שבאותה שעה צדיק הי' לכן שמע ד' לקולו באשר הוא שם ולא העניש אותו מכח המעשים שהוא יעשה בעתיד.

ומביא רבינו חננאל את דברי הירושלמי שאמרו "ריב"ל אמר מהאי קרא אם זך וישר היית אין כתיב [כאן] אלא אם זך וישר אתה עכשיו "דהיינו שהירושלמי מחדש לנו שההנהגה הזאת של "באשר הוא שם" כוללת גם ענין נוסף והוא, שלא רק זה שאין ד' מסתכל על העתיד בשעת הדין אלא שד' גם לא

מסתכל על העבר בשעת הדין אלא הכל תלוי במצב שבו עומד האדם באותה שעה של שעת הדין וזהו שאמר הירושלמי "אם זך וישר אתה עכשיו" כיון שבזה תלוי דינו של האדם.

ולכן מובא בפוסקים (שו"ע או"ח ס' תרג) שאפילו מי שאינו נזהר מפת עכו"ם יזהר בזה בעשרת ימי התשובה והוא משום שהימים האלו של עשייתם הם ימי הדין והמשפט כו' ובעת ההיא האלוקים יביא במשפט את כל מעשה על כל נעלם אם טוב ואם רע" (לשון רבינו יונה בשערי תשובה שער ב אות יד) ולכן אנו משתדלים להתנהג באופן מהודר ביותר בעשרת ימי תשובה שהוא שעת הדין לפי שד' דן את האדם "באשר הוא שם".

אולם יסוד זה הוא תמוה מאד שהרי כל המשפט והדין בראש השנה ועשרת ימי תשובה הוא על המעשים שעשה האדם בעבר וא"כ איך שיין לומר שד' דן את האדם כפי הנהגתו בשעת המשפט - "באשר הוא שם", ואין ד' מתחשב עם המעשים שעשה האדם בעבר [וע' מה שכתב בזה בספר עלי שור ח"א פ"ט].

והנה האוה"ח (בראשית יח כא) מסביר את הנהגת ד' עם אנשי סדום, דהנה כתיב "ויאמר ד' זעקת סדום ועמורה כי רבה וחטאתם כי כבדה מאד, ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו, כלה, ואם לא אדעה" ושואל האוה"ח למה הוצרך ד' לרדת ולראות את מעשיהם הרעים הרי כיון שהם הרשיעו ועשו את הרע בעיני ד' א"כ הרי ד' יודע את זה גם בלי ירידתו לעולם כי ד' לא צריך לרדת ולראות את זאת כיון "שכל העולם כגרגיר של חרדל לפניו" (לשון האוה"ח).

ומבאר האוה"ח שד' רצה לראות את ההנהגה של אנשי סדום בעת המשפט ולכן שלח ד' לשם מלאכים בדמות אנשים חשובים כדי לראות אם יתנהגו עמהם אנשי סדום באופן הראוי או אם יתנהגו עמהם בדרך הרעה שלהם.

ומסביר האוה"ח שאם היו אנשי סדום מתנהגים כראוי עם המלאכים ולא היו מתאכזרים עמהם כדרכם הרעה אז הי' ד' מרחם על אנשי סדום ומתנהג עמהם במדת ארך אפים.

וז"ל האוה"ח "עוד ירצה שגם שצעקתם באה על כל זה רצה [ד'] להבחין בהם אם בעת המשפט לא

חזרו בהם ועודם מחזיקים ברשעם ולזה שלח המלאכים בדמות אנשים בעלי צורה ותואר יפה לבחון בהם כו' והם הרשעים כצעקתם עשו שרצו לעשות עוד מעשה בלתי הגון ולזה תיכף ומיד החליטו המלאכים ואמרו ללוט משחיתים אנחנו וגו' אבל קודם לכן לא אמרו כלום, הא למדת אם לא היו מבקשים לשלוח יד במלאכים אפשר שהי' ד' עושה להם אריכות זמן במדת ארך אפים".

ומבאר מדברי האוה"ח שהגזר דין שנגזר על אנשי סדום ועמורה, רק נחתם עי"ז שהם המשיכו להתנהג ברשעם גם בשעת הדין והמשפט, אבל אם הם לא היו מתנהגים ברשעם בשעת הדין אז ד' לא הי' מעניש אותם תיכף ומיד אלא הי' ד' ממתין להם ומאריך אפו עמהם ולא הי' ד' מעניש אותם תיכף ומיד [ואציין שהפירוש של האוה"ח בפסוק הזה הוא דלא כפרש"י והתרגום שם עיין שם].

ואולי אפשר לציין את דברי האוה"ח הללו לענין ההנהגה הזאת של "באשר הוא שם", ולפי"ז יש לומר שהביאור בהנהגה זו של "באשר הוא שם" הוא שהצורה והאופן שבו דן ד' את האדם בראש השנה ועשייתו הוא כפי התנהגותו של האדם בשעת ימי המשפט.

והיינו שבוודאי אין הכוונה בהנהגה זו, שאין ד' מתחשב עם המעשים שעשה האדם בעבר דוודאי ד' ידון ויעניש את האדם על כל המעשים שהוא עשה בעבר אלא הביאור בהנהגה זו הוא כמוש"כ האוה"ח הקדוש שהצורה שבו ד' דן את האדם בעת המשפט הוא כפי התנהגותו של האדם בשעת המשפט ולכן אם האדם מתנהג כראוי בשעת הדין והמשפט אז ד' יאריך אפו עמו ולא יעניש ד' אותו תיכף ומיד אלא יתנהג ד' עמו ברחמים ויתן לו עוד אפשרות לעשות תשובה לפני שיביא ד' את העונש על האדם.

ולכן כתבו הפוסקים והספה"ק שישתדל האדם בימים אלו להתנהג באופן מהודר מאד בין בעניני עשיית המצוות ובין בעניני השמירה מהעבירות וכן התנהגות האדם בעניני בין אדם לחבירו תהא נעשית בשלום ובנעימות ואז יזכה האדם לרחמים בדין אמן כן יהי רצון.

קבלת עול מלכות שמים

שמע ישראל ד' אלוקינו ד' אחד

בראש השנה עיקר עבודת היום הוא להמליך את ד' על עצמינו ועל כל העולם ולכן יש לברר את הכוונה של הפסוק שמע ישראל ד' אלוקינו ד' אחד שהוא הפסוק של קבלת עול מלכות שמים.

והנה האוה"ח (דברים ו ד) שואל למה אנו כופלים את שם ד' ב' פעמים ואומרים "ד' אלוקינו ד' כו" הרי ה' מספיק לכאורה לומר ד' אלוקינו אחד ולכן מבאר האוה"ח שאנו מקבלים על עצמינו את אלקותו יתברך בגלל שני דברים נפרדים ולכן אנו מחלקים את הקבלת עול מלכות שמים שלנו לב' חלקים א- ד' אלוקינו ב- ד' אחד.

ומסביר האוה"ח שכוונתנו באומרינו ד' אלוקינו הוא שאנו מקבלים על עצמינו את אלקותו יתברך לשעבד את עצמינו אליו יתברך - אפילו אם ה' נמצא כביכול עוד כוחות של אלקות בעולם ח"ו מ"מ אנו בוחרים מרצוננו הטוב לקבל על עצמינו את ד' למלך בגלל שאנו אוהבים את ד' ורוצים שהוא יהא לנו למלך.

ובאומרינו ד' אחד הכוונה בזה הוא שאנו מאמינים בזה שאין עוד מלבדו דהיינו שאין שום כח אחר בעולם מלבד ד' יתברך ולכן אנחנו מקבלים עלינו את ד' למלך ומחוייבים אנחנו לעבדו ולהשתעבד לו כיון שאין עוד מלבדו והוא מלכו של עולם המושל בשמים ובארץ ובד' רוחות השמים.

[ואציין] כמה מראי מקומות בענין הכוונה שיתכוון האדם בשעה שהוא אומר את הפסוק הראשון של ק"ש א- רש"י (דברים ו ד) והובא פירושו להלכה בערוך השולחן (ס' ס"א ס"ד) ב- יסוד ושורש העבודה (שער ד פרק ה) ג- חיי אדם (כלל כא סעיף יא), וע"ע בהליכות שלמה פ"ז ס"ה ובהערה 14 שם בענין ביאור דברי הרמ"א בס' ס"א סעיף יד. וע"ע בספר חרדים סוף פרק עד' מש"כ שם לבאר את התיבות של "שמע ישראל" עי"ש שביאורו נוגע להעבודת היום של ר"ה.]

איך הוי ר"ה ויוה"כ זכר ליציאת מצרים

הנה בשמונה עשרה של ראש השנה אנו אומרים "אתה בחרתנו כו" ותתן לנו כו" את יום הזכרון הזה כו' מקרא קדש זכר ליציאת מצרים" וצריך להבין מהו הקשר בין יציאת מצרים לראש השנה ויוה"כ.

דהנה בשלשה הרגלים של פסח שבועות וסוכות הרי מבואר הקשר שיש ביניהם ליציאת מצרים כיון שזמן הגאולה ה' בפסח וכן במדבר היו ישראל מסובבים בענני הכבוד [או בסוכות] וכל התכלית של היציאה ממצרים היתה כדי לקבל את התורה אבל הקשר שיש בין ראש השנה ליציאת מצרים אינו ברור כל כך.

והנה בקונטרס עבודת התפלה מבואר הפירוש של השיבלי לקט שמפרש שהכוונה בזה הוא שראש השנה הוא זכר לביטול העבודה שהי' במצרים כיון שבר"ה נתבטלה העבודה מאבותינו במצרים (ע' גמ' ר"ה דף יא ובתוס' שם).

אולם לפי"ד האוה"ח (שמות כ ב) יש לבאר באופן נוסף את הקשר שיש בין ר"ה ליציאת מצרים דהנה כתיב "אנכי ד' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" ומבאר האוה"ח שתיבת אלוקיך מורה על זה שד' הוא האדון והמלך של כלל ישראל ולכן מוטל על כל ישראל לשמוע בקולו ולקיים את גזירותיו.

ומסביר האוה"ח שהפסוק מבאר לנו שהטעם השיכלי שבגללו אנו מחוייבים לקבל עלינו את ד' למלך הוא משום שד' שיחרר אותנו מלהיות עבדים למצרים לפיכך עי"ז נשתעבדנו לד' והפכנו להיות העבדים של ד'.

ולפי"ז מבואר כוונת התפלה שאנו אומרים בר"ה "זכר ליציאת מצרים" לפי שר"ה הוא היום שבו אנו ממליכים על עצמינו את ד' למלך לכן הוא זכר ליציאת מצרים משום שע"י היציאה ממצרים אנו מתחייבים להמליך עלינו את ד' למלך וכמו שביאר האוה"ח הנ"ל.

ומה שאנו אומרים ביוה"כ זכר ליצא"מ דבר זה יתבאר עפי"ד האוה"ח (דברים כ א) שכתב כי מיציאת מצרים למדנו "כי ד' מפרק הקליפה מן הקדושה ומבררה" שד' מפריד את הטומאה הדבוקה בעמו ישראל וכמו שעשה ד' ביציאת מצרים כשהפריד ד' [וביטל] את קליפת מצרים מעמו ישראל והוציא ד' אותנו ממצרים.

ולכן הוי יוה"כ זכר ליציא"מ כיון שיוה"כ הוא הזמן שבו ד' מסלק מעל האדם [שעושה תשובה] את טומאת החטאים שדבוקים בו, וביום הקדוש הזה ד'

חקת כתב האוה"ח "כי העול ימתק הדינים בסוד יסורים ממרקים את עוונותיו של אדם שהם בחינת הדינים" דהיינו שעל ידי העול שניתן על האדם נמתק הדין מעליו.

ולפי"ז אולי אפשר לומר שכיון שבר"ה מתעורר הדין על האדם לכן עבודת האדם בר"ה הוא לקבל על עצמו - מחדש, את עול מלכות שמים ולהמליך את ד' עליו למלך כי ע"י שמקבל האדם על עצמו את העול הזה הרי הוא ממתיק את הדינים שנתעוררו עליו ועי"ז יוכל לזכות לרחמים בדין אמן כן יהי רצון.

[הערה: ואולי יש לבאר לפי זה את דברי הירושלמי (ר"ה פ"ד ה"ח) שאמרו "מכיון שקיבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מעולם" שעל ידי זה שכלל ישראל מקבלים על עצמם עול תורה מתהווה ענין זה של "כאילו לא חטאתם מעולם".

ולפי דברי האוה"ח הנ"ל יש לומר שהביאור בזה הוא, שעל ידי זה שהאדם מקבל על עצמו את ה"עול תורה" מסתלקים ונמתקים הדינים - שנוצרו מחטאותיו - מעליו, כי הטומאה שמתהווה על ידי החטא שעושה האדם היא עצמה הוי בחינת הדינים האלו שמייסרים את האדם על חטאיו (וכמוש"כ האוה"ח הנ"ל) ולכן ע"י שמקבל האדם על עצמו את העול של התורה הרי ממילא מתבטלים הדינים מעליו ופטור הוא מלקבל עונש ויסורים על חטאיו וזהו כוונת חז"ל במה שאמרו "מכיון שקיבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מעולם".

מפריד את כוחות הרע מעל עמו בית ישראל לפיכך אנו אומרים ביוה"כ שהוא זכר ליציאת מצרים.

למה הוי עיקר עבודת האדם בר"ה קבלת עול מלכות שמים ולא עשיית תשובה

הנה מבואר בגמ' ובספ"ק שעיקר עבודת היום בר"ה הוא שימליך האדם את ד' יתברך עליו למלך וביוה"כ עיקר עבודת היום הוא עשיית תשובה שיתוודה האדם על חטאיו ויחזור בתשובה שלימה עליהם ע"י שיתחרט על חטאיו ויקבל על עצמו שהוא לא ישוב עוד לעשות את המעשים הרעים האלה שהוא ה' נכשל בהם עד עכשיו.

ויש לשאול על זה שהרי האדם נידון בר"ה, והעשרת ימי תשובה כוללים בתוכם את שתי ימי ראש השנה וא"כ מסברא ה' נראה לומר שעיקר עבודת היום בר"ה תהא מכוונת על הענין הזה של חזרה בתשובה כדי שיוכל האדם לזכות בדינו בר"ה מכח מעשה התשובה שלו.

והנה האוה"ח (ויקרא כ ה) מבאר שענין פתיחת השלשה ספרים בראש השנה הוא זה שמתעורר הדין על האדם, ועל ידי התעוררות הדין על האדם נכנס האדם בסכנה כיון שע"י מעיינים הב"ד של מעלה על כל המעשים שעשה האדם בין לטוב בין כו'.

והנה האוה"ח (במדבר יט ב) מלמד אותנו את אחד מהאופנים שבו נמתקים הדינים דהנה בפרשת

שלשה ספרים נפתחים

שלשה ספרים נפתחים בראש השנה - ביאור הענין

בגמ' (ר"ה טז:) אמרו "אמר ר' כרוספדאי אמר ר' יוחנן שלשה ספרים נפתחים בראש השנה אחד של רשעים גמורים ואחד של צדיקים גמורים ואחד של בינונים, צדיקים גמורים נכתבים ונחתמין לאלתר לחיים רשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה בינונים תלויים ועומדים מר"ה עד יום הכיפורים כו' זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה" והנה צריך להבין מהו ענין זה של פתיחת הג' ספרים בראש השנה.

ומבאר האוה"ח (ויקרא כ ה) שענין פתיחת השלשה ספרים הנ"ל הוא ענין של התעוררות הדין על

האדם וכמוש"כ האוה"ח שם "וכשיעשו דין למעלה יפתחו ג"כ פינקסי בני משפחתו ויתעוררו הדינים על כל המשפחה כו' נפתחים ספרי כל המשפחה ומתעורר הדין" ומבואר שפתיחת הספרים למעלה מעורר את הדין על האדם כיון שבאותה שעה מעיינים במעשי האדם באופן מדוקדק מאד.

ולכן מבאר האוה"ח שבשעת הדין האדם נכנס בסכנה גדולה כיון שבשעה שהבית דין של מעלה מעיין במעשיו הרי הם תובעים את האדם על כל מעשה קטן שהוא עשה ואפילו על הדברים הקטנים ביותר דהיינו שאע"פ שהאדם עשה איזה מעשה רע מלפני הרבה זמן מ"מ כל זמן שלא ישבו הבית דין של מעלה לעיין בדינו הרי [יש אפשרות שהוא] לא יענש או

יתבע על המעשה הרע ההוא אמנם בשעת הדין הרי הב"ד של מעלה מדקדקים על כל המעשים שעשה האדם ולכן "אמרו רבותינו ז"ל שכשנפתחים ספרי הדינים אדם נכנס בסכנה וצריך זכות גדול להפטר" עכ"ל האוה"ח הקדוש זיע"א.

ד' כותב רק את ספרן של הצדיקים כיון שמפי עליון לא תצא הרעות - וביאר מדת יכבוש עוונותינו

הנה בגמ' ר"ה (טז:) אמרו "אמר ר' כרוספדאי אמר ר' יוחנן שלשה ספרים נפתחים בראש השנה אחד של רשעים גמורים ואחד של צדיקים גמורים ואחד של בינונים צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים ורשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה בינונים תלויים ועומדים".

ומבאר האוה"ח (שמות לב לב) שאין הקב"ה בעצמו כותב את האדם בשאר הספרים אלא רק אלה שנכתבים בספרן של צדיקים הם אלה שנכתבים ע"י הקב"ה בעצמו. וז"ל האוה"ח "כי ג' ספרים כתובים למעלה אחד של צדיקים כו' ואחד של רשעים ואחד של בינונים והם נפתחים בראש השנה, ספר שהוא של צדיקים הקב"ה כותבו ומניחו לפניו [ולכן אמר הפסוק שם "מספרך" הספר שלך - של ד', דהיינו] אותו שכתבת אתה ולא אותם שנכתבים על ידי הזולת".

הרי מבואר באוה"ח שאין הספר של הרשעים והבינונים נכתב ע"י ד' בעצמו אלא הם נכתבים ע"י הזולת ורק הספר של צדיקים גמורים נכתב ע"י ד' בכבודו ובעצמו [ולפי"ד האוה"ח יש לומר שזה הייתה כוונת דוד המלך בהתפללו לד' "מלפניך משפטי יצא" דהיינו שדוד התחנן לד' שהמשפט שלו יצא מאת ד' בעצמו דהיינו שהוא יכתב בספרן של צדיקים כי רק האנשים האלה שזוכים להכתב בספר של צדיקים גמורים הם אלה שנכתבים בספרן על ידי ד' יתברך בעצמו ודו"ק].

ודבר זה של כתיבת הצדיקים בספרן ע"י ד' בעצמו יתבאר עפ"י ד' האוה"ח (שמות ו ב) שכתב לבאר ש"מפי עליון לא תצא הרעות" דהיינו שאין הרע הבא על האדם נובע מצד ד' בעצמו אלא הרעה הבאה על האדם שרשה הוא מהמקטרג שנוצר על ידי החטאים של האדם וכמוש"כ "תיסרך רעתך", שהרע בעצמו מביא את היסורים על האדם "כי האדם גורם לעצמו את כל אשר תבואנה עליו כי אין דבר רע בא מהאדון הטוב לכל" (לשון האוה"ח בראשית לו ב).

אבל הטוב שבא על האדם הוא מצד ד' בעצמו ולכן לענין הבאת הטוב על האדם מפרש לנו הפסוק שהטובה באה מאת ד' וכמוש"כ "ד' יתן הטוב" וכן

כתוב "טוב ד' לכל" משא"כ אצל הבאת הרע כתיב "כי מרשעים יצא רשע" ועוד כתיב "וישלחם ביד פשעם" כי הרע אינו מד' אלא הוא תוצאה מהעוונות של האדם.

[הערה: ואולם יש לשאול על זה דמאיזה טעם לא נבאר שהטוב שבא לאדם הוא ג"כ נובע מהמלאך הטוב שנוצר ממעשיו הטובים ולמה מחלק האוה"ח בין הטוב ובין הרע לומר שהרע נובע מהמלאך שנוצר ממעשיו הרעים אבל הטוב לא נובע מהמלאך הטוב שנוצר ממעשיו הטובים אלא הוא נובע מד' יתברך בעצמו.

וההסבר בזה הוא כמוש"כ התומר דבורה (פ"א מדה ח) בענין המדה של "יכבוש עוונותינו" וז"ל "והוא סוד כבישת העון כי הנה המצוה היא כפורחת עלתה נצה ובוקע ועולה עד אין תכלית לכנוס לפניו יתברך אמנם העוונות אין להם כניסה שם ח"ו אלא כובשם שלא יכנסו כו' א"כ אין העון נכנס פנימה כו' שהמצוות חשובות מאד ומתעלות עד לפניו יתברך כו' והיינו יכבוש עוונותינו שאין העוונות מתגברין לפניו כמצוות אלא כובש אותם שלא יתעלו ולא יכנסו" עיי"ש עוד.

ומבואר שהחטא אינו עולה עד למעלה ולכן העונש של החטא נעשה ע"י המלאך והפגם שנוצר מהחטא ואינו בא מד' יתברך כיון שהחטא לא נכנס פנימה לפניו יתברך משא"כ המצוה הרי היא עלתה למעלה מאד עד שנכנסה לפניו יתברך לפיכך השכר של המצוה נובע מזיו השכינה ממש כיון שהמצוות נכנסו ועמדו לפני ד' יתברך ממש.

ובאמת חז"ל הקדושים הבליעו תוך דבריהם את היסוד הנ"ל ורמזו לנו את סוד כבישת העון בדברי הגמ' במסכת יומא (לח: לט.) דהנה ז"ל הגמ', "אמר ריש לקיש כו' בא לטמא פותחין לו בא לטהר מסייעין אותו תנא דבי ר' ישמעאל משל לאדם שהי' מוכר נפט [ונפט יש לו ריח רע] ואפרסמון [שהוא דבר שיש לו ריח טוב] בא [אדם] למדוד נפט אומר לו [המוכר] מדוד אתה לעצמך [לפי שיש נפט ריח רע לא רצה המוכר שיתפשט הריח הרע גם עליו וזהו הענין של בא לטמא פותחין לו אבל לא מסייעין לו- כי העבירות יש להם ריח רע ולכן הם נמשלים לנפט] בא [אדם] למדוד אפרסמון אומר לו [המוכר] המתן לי עד שאמדוד עמך כדי שנתבסם אני ואתה [היינו שהריח הטוב יתפשט עלי ועליך וזהו הענין של הבא לטהר מסייעין אותו].

ומבואר במשל הזה שמי שבא לעשות מעשים טובים נותנים לו סייעתא דשמיא משא"כ אדם שבא לעשות מעשים רעים שיש להם ריח רע אז אין מסייעין אותו אלא מניחים לו לעשות אותם לבדו, וזה הכוונה הפשוטה של המשל הזה.

אמנם חכמי הגמ' רמזו לנו בדבריהם הקדושים שבמשל הזה, עוד יסוד נכבד, דהנה מבואר במשל הזה שאין הריח הרע של הנפט - דהיינו רוח הטומאה שנוצר מהחטא שעושה האדם, מתפשט ונדבק לבעל הבית של החנות

להכתב בספרן של צדיקים גמורים אבל האנשים שנכתבים בספרן של הרשעים או של הבינונים אין ד' בעצמו כותב אותם בתוך ספרן אלא הם נכתבים ע"י הזולת והוא משום שמפי עליון לא תצא הרעות אלא הטוב.

ולכן אין ד' בעצמו כותב את גזר דין המיתה של הרשעים שנחקק בספרן של רשעים גמורין כיון שגזר דין המיתה של הרשעים נובע מהרע שנוצר ע"י מעשיהם הרעים ולא מד' יתברך עצמו, וגם ענין הבינונים אינו נכתב ע"י ד' בעצמו כיון שא"א לתאר את זה בתואר של דבר "טוב" ולכן כיון שרק הטוב בא מד' בעצמו לפיכך אין ד' בעצמו כותב את האנשים הבינונים בספרן של הבינונים.

שהוא הקב"ה [כמבואר באבות פ"ג] משא"כ המעשים טובים שעושה האדם הרי הריח הטוב שלהם שהוא אור הקדושה שנוצר מעשייתם, הרי הוא הולך ומתפשט עד שהוא מגיע לבעל הבית של החנות שהוא הקב"ה בעצמו וזהו שאמרו במשל הנ"ל "אומר לו המתן כו' כדי שנתבסם אני ואתה".

וההסבר בענין זה שהקב"ה מתבסם ע"י המעשים טובים שעושה האדם הוא כמוש"כ התומר דבורה הנ"ל שהמעשים טובים של האדם עולים "עד אין תכלית לכונוס לפניו יתברך כו' שהמצוות חשובות מאד ומתעלות עד לפניו יתברך" וזהו הכוונה במה שאמרו חז"ל שהקב"ה מתבסם כביכול ע"י עשיית המצוות של בני אדם ודו"ק בזה.

ולפי"ז יתבארו דברי האוה"ח הקדוש שכתב שד' בעצמו כותב רק את האנשים שזוכים

יראה

מורא ויראה כמו"כ מחוייבים בני ישראל לעבוד את ד' מתוך יראה.

והנה כשנעיין בלשונו הקדוש של האוה"ח יתבאר לנו שהאוה"ח סובר שדבר זה מפורש בפסוק הנ"ל של "מה ד' אלוקיך כו' כי אם ליראה" דהנה ז"ל האוה"ח הנ"ל "עבודה מיראה כו' שכל עבד ירא מרבו והוא מאמר הכתוב מה ד' אלוקיך שואל מעמך כי אם ליראה" וצריך להבין את עומק כוונת האוה"ח דאיפה מבואר בפסוק הזה שחייבנו לעבוד את ד' מיראה נובע מצד זה שד' הוא האדון והמלך שלנו.

והנה בתחילת עשרת הדברות אמר ד' "אנכי ד' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" ומבאר האוה"ח (שמות כ ב) שכוונת הפסוק הוא שבחינה זו של "אנכי ד'" נתבררה לישראל עי"ז "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" והראיה על בחינה זו של "אנכי כו' אלוקיך" הוא מה שד' הוציא אותנו "מבית עבדים".

ומסביר האוה"ח שבחינה זו של אלוקיך ביאורו הוא שד' הוא האדון שלנו ולכן אנחנו מחוייבים לשמוע בקולו ולעשות את רצונו ולפיכך אמר הפסוק שהטעם שבגללו צריכים כלל ישראל לקבל את ד' עליהם לאלוקים ולהתנהג עמו בבחינה זו של אלוקיך הוא משום שד' הוציא אותנו מבית עבדים ועי"ז נהפכנו להיות העבדים של ד' יתברך וכיון שכן הרי מחוייב העבד לשמוע בקול רבו ולקיים את כל מצוותיו.

למה נעשית עבודת היום של ר"ה מתוך יראה - מאיזה טעם מחוייבים אנו לעבוד את ד' מתוך יראה

הנה בספה"ק מבואר שצורת עבודת היום של ר"ה הוא כפי בחינת מדת היראה וצריך להבין ולברר מאיזה סיבה צריך האדם לעבוד את ד' - בר"ה, מתוך יראה ולא מתוך אהבה והרי "כל עיקר העבודה צריכה [להיעשות] באהבה" (אוה"ח שמות יט ו) וגם השכר של העובד מאהבה הרי הוא כפול ומכופל מהשכר של העובד מיראה (ע' אוה"ח דברים ז ט) וא"כ למה נעשית עבודת היום של ר"ה ע"י העבודה מיראה.

הנה כתוב בתורה "מה ד' אלוקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ד' אלוקיך" ומבאר האוה"ח (דברים ו כה) "אכן הכוונה שהיא לפי שיש ב' הדרגות בעבודת ד' א- היא עבודה מיראה וזה הוא חיוב על כל הנבראים שכל עבד ירא מרבו על דרך אומרו ואם אדונים אני איה מוראי והוא מאמר הכתוב מה ד' אלוקיך שואל מעמך כי אם ליראה ב- היא עבודה מאהבה והיא מצוה רבה ועצומה כו', [וזהו שאמר הכתוב] ויצונו ד' כו' ליראה את ד' כו' פירוש מצות ד' באה בחיוב ליראה כמשפט עבד למלכו".

ומבואר מדברי האוה"ח שיסוד חיובינו לעבוד את ד' מיראה נובע מצד זה שאנחנו הם העבדים של ד' יתברך וכמוש"כ כי לי בני ישראל עבדים וכמו שעבד מחוייב לירא את אדוניו ולשמשו מתוך הרגשת

ועצומה אבל אין חיובה לצד היות האדם עבד שיהא אוהב [אלא] די שלא ישנא ויעבוד הצריך" הרי מבואר בדברי האוה"ח שמצד בחינה זו של "עבד" אין העבד מחוייב לאהוב את רבו ולעבדו מאהבה אלא מספיק בזה שאין העבד שונא את רבו והוא משרתו באמונה.

ולפי"ז מבואר הטעם שעבודתינו בר"ה נעשית מצד בחינת היראה והוא משום שבר"ה ד' מתנהג אתנו בבחינת אדון ולפיכך מחוייבים אנו בר"ה להתנהג בבחינה של עבד לרבו דהיינו שנעבוד את ד' בדווקא מתוך יראה ולקבל על עצמינו להתנהג כפי בחינת היראה דהיינו לקיים את כל מצוות ד' בכל מצב ואופן בכל פרטיהם ודקדוקיהם (וכמוש"כ האוה"ח שמות יט ג).

ויש להוסיף עוד טעם לזה שעבודת היום של ר"ה היא מצד בחינת העבודה מיראה, עפ"מ ש"כ האוה"ח (דברים י יב) שתחילת העבודה של האדם צריכה להיות עבודה מיראה, "פירוש מה שהוא שואל ליראה הוא עתה בזמן הזה שאתה בא לישא [עליך] עול האלקות" דהיינו שמתחילה צריך האדם להתחיל לעבוד את ד' מצד היראה וכן כתב האוה"ח (שם ו ה) בשם הזוהר שמתחילה צריך האדם לעבוד את ד' על פי עבודה מיראה.

ולפי"ז יש לומר שכיון שר"ה הוא התחלת השנה החדשה ובו אנו מחדשים את עבודת ד' שלנו לפיכך צריכים אנו להתחיל את העבודת ד' שלנו מנקודת ההתחלה דהיינו שנעבוד את ד' בתחילה מצד היראה ורק אח"כ נתעלה לעבדו מצד בחינת האהבה, ולכן עיקר עבודת היום שלנו בראש השנה, נעשית מתוך יראה.

[וזהו שאמר הפסוק "מבית עבדים" שבגלל שד' הוציא אותנו ממצרים מבית עבדים עי"ז נתהווה סברא שיכלית המשעבדת אותנו להתנהג עם ד' בתורת עבד, אבל באמת הסיבה האמיתית שבגללה אנו נחשבים לעבדיו של ד' הוא משום שאנחנו הוי חלק אלוך ממעל ואין תואר העבדות שלנו תלוי כלל ביצא"מ וכמוש"כ האוה"ח בפרשת בהר ובפרשת שלח (ויקרא כה נה, במדבר טו לט)].

וז"ל האוה"ח (שמות שם) "אמר אלוך פירוש שעליהם לקבל מאמרו וגזירותיו וכל הממרה את פיו יכנו אלוך כו' וכנגד מה שאמר אלוך שצריכים לקבלו עליהם לאלוך לקיים כל דבריו אמר טעם הדבר מבית עבדים פירוש כי לצד שהיית עבד לזולת ואני הוצאתיך מעבדותם שורת הדין נותנת כי תקבל אלוקותי עליך לקיים כל דבר" ומבואר מדברי האוה"ח שתיבת "אלוך" מורה על זה שד' הוא האדון שלנו ואנחנו עבדיו המחוייבים לקיים את כל דבריו.

ולפי"ז נוכל להבין את כוונת האוה"ח במש"כ שבפסוק של "מה ד' אלוך שואל מעמך כי אם ליראה" מבואר שהטעם שאנו מחוייבים לירא את ד' הוא מצד זה שאנו הם העבדים של ד'.

דלפי האוה"ח הנ"ל הביאור בפסוק הוא כך, מה שואל ד' מעמנו מצד בחינה זו של "אלוך" דהיינו איזה סוג של עבודה מחוייבים אנו לד' מצד הבחינה הזאת של אלוך ועל זה אמר הפסוק "כי אם ליראה" שמצד בחינת אלוך אין אנו מחוייבים לעבוד את ד' מאהבה אלא כל חיובינו לד' מצד בחינה זו של אלוך הוא שנעבוד את ד' מיראה.

וכן מפורש באוה"ח (שם) שאין העבד מחוייב לעבוד את רבו מאהבה "עבודה מאהבה והיא מצוה רבה

התועלת בעשיית תשובה

נביאים שיכולים לברר לאדם מהו חלקו בתורה וא"כ אין יוכל האדם לדעת מהו החלק שלו בתורה.

ומבאר האוה"ח (שם) שעל ידי התשובה מתגלה לאדם חלקו בתורה כי עי"ז שחוזר האדם בתשובה מגלה לו ד' איזה חלק בתורה הוא החלק שלו וז"ל האוה"ח "וכנגד חלק התורה אמר וכן תעשה לכל אבידת אחיך, וקראה הכתוב אבידה כמו שרמז רשב"י כו' כי חלק העולה לאיש זה הנה הוא אבוד מהעולם כיון שאין זולתו יכול להשיגו כאומר בדברי המקובלים ובאמצעות השבתו בתשובה הנה הוא מוצא אותה".

החוזר בתשובה ימצא את החלק שלו בתורה

הנה אנו מתפללים ומבקשים מד' ותן חלקינו בתורתך כיון שיש לכל אחד ואחד מישראל חלק מיוחד בתורה שזהו החלק שלו בלבד ואין שום אדם אחר בעולם שיכול לגלות את החלק הזה [וכמוש"כ האוה"ח (דברים כג ג) בשם הרשב"י ע' להלן] כי אם האיש הזה שלו מיוחד ומשומר חלק הזה שבתורה.

וצריך לדעת אין יכול האדם לדעת ולברר איזה חלק בתורה הוא החלק שלו והרי אין לנו היום

תוך הנפש כו' שבאמצעות העבירות יסתתמו פתחי ההשפעות" ולכן ע"י מעשה התשובה יתגלה לאדם החלק שלו בתורה כי ע"י התשובה יתבטל המסך המבדיל ותאיר בו אור נשמתו ויתקיים בו מאמר הכתוב של יאר ד' פניו אליך "שלא יהא מסך המבדיל בין ישראל לאביהם שבשמים שבה יאיר אור שכינתו על ישראל" ועי"ז יזכה לתורה וכמו שאנו אומרים בשמו"ע "כי באור פניך נתת לנו כו' תורת חיים". וכדי להבין את עומק ענין זה ביותר ביאור עיין בדרשות מוהר"ח (וואלין) בענין זה שהודוי מיוסד על סדר הכ"ב אותיות של התורה ובאוה"ח (במדבר טז א אות א) ובנפש החיים (שער א סוף פרק יב, שער ב סוף פרק ז, שער ד פרק לב).

הרי מבואר מדברי האוה"ח שעי"ז שחוזר האדם בתשובה יסובב ד' לו שהוא ימצא את חלקו בתורה [והביאור בזה יש לומר על פי מה שכתב האוה"ח (במדבר טז א) "דע כי בחינת הנשמות אשר נטע ד' בעמו הם אותיות התורה כידוע ליודעי חן" דהיינו ששורש נשמת האדם קשורה ומשתלשלת מאותיות התורה הקדושה ולפי"ז אולי אפשר לומר שחלק האדם בתורה הוא כפי בחינת החלק הזה של התורה שבו דבוקה שורש נשמתו.

והנה האוה"ח (ויקרא כו יא, דברים כח כא) מבאר שע"י החטא "נרתק חבל הכסף ולא יאיר אור הבא מלמעלה [אל]

הטעם ששייך לעשות תשובה

לאדם את היכולת ואת הכלים שבהם יכול האדם להתגבר על יצרו ולכן אם האדם לא מתגבר על יצרו הרי הוא לבדו הוי אחראי על מעשיו ומתחייב ליענש עליהם.

אלא כוונת הגמ' הוא שסברא הזאת מועילה להציל את האדם מכליון הגמור רחמ"ל דהיינו שע"י הטענה הנ"ל שנוכל לטעון שיש לאדם יצה"ר חזק מאד שמסית את האדם לחטוא נגד ד' עי"ז מתקטן העונש קצת באופן שלא יעניש ד' את האדם באופן גדול כזה עד שיאבד האדם לגמרי ע"י חטאיו.

וז"ל המהרש"א "דודאי אין זה טענה אמיתית במשפט שהרי ניתנה הבחירה לאדם כו' בראתי יצה"ר בראתי תורה תבלין כו' אלא דה"ק דיש לנו פתחון פה וטענה קצת במשפט שלא נתמוטטו לגמרי במשפט על [ידי טענה זו] שברא לנו [ד'] יצה"ר שגורם לנו עוונות וחטאים וראוי להיות זוכים בדין אחר שיענשו על חטאת ולא יתמוטטו לגמרי כו' טענה זו אינה אמיתית שיהיו פטורין לגמרי ביום הדין דכיון דניתנה להם בחירה ה' להם לכוף יצרם".

ומבואר מדברי המהרש"א שכל ענין טענה זו מועילה רק בכדי שד' לא יאבד את האדם בגלל חטאיו דהיינו שמכח סברא זו שיש לאדם יצה"ר אין ד' מתייחס לחטאים של האדם כמו שהוא מתייחס לחטאים של המלאך ולפיכך אין ד' מעניש את האדם תיכף ומיד בעונש חמור כ"כ עד שיאבד האדם לגמרי אלא ד' מתייחס אל האדם כאל בעל חומר וגוף גשמי ולכן אין ד' מאבד את האדם לגמרי בגלל חטאיו ומ"מ לא מועילה טענה זו במשפטו ודינו של האדם אלא

התנצלות האדם על חטאיו והטעם שד' נתן לנו את האפשרות לעשות תשובה

"אמר רבי חמא ברבי חנינא אלמלא שלש מקראות הללו נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל [היינו של כלל ישראל ח"ו וזה לשון סגי נהור] חד דכתיב ואשר הרעותי וחד דכתיב הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל וחד דכתיב והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר" (ברכות לב: סוכה נב:).

ופרש"י אלמלא שלש מקראות הללו "שמעידין [שד' ברא את היצה"ר שלנו] שיש ביד הקב"ה לתקן יצרנו ולהסיר יצה"ר ממנו, נתמוטטו רגלינו במשפט, אבל עכשיו יש לנו פתחון פה שהוא גרם לנו שברא יצה"ר [וזהו שאמר הפסוק ואשר הריעותי דהיינו] אני בראתי את יצר הרע המחטיאם וגרמתי להם כל זאת".

ומבואר מזה שיש סברא לומר שד' גרם לאדם לחטוא עי"ז שברא ד' את היצה"ר והניח אותו בתוך האדם ובגלל סברא זו לא נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל במשפט, והנה קשה להבין את דברי הגמ' שהרי האדם יש לו בחירה והוא יכול לבחור בטוב וגם ד' נתן לנו את התורה שהיא התבלין נגד היצה"ר וא"כ מהו הביאור בדברי הגמ' שאומרת שיש לנו פתחון פה לטעון שד' גרם לנו לחטוא עי"ז שהוא נתן לנו יצה"ר והרי "בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין".

ולכן מבאר המהרש"א (ברכות שם) שבוודאי אין סברא זו מועילה כלל להציל את האדם מהעונשים שהוא מתחייב בהם מכח החטאים שלו שהרי ד' נתן

ענוש יענש האדם על חטאיו כיון שיש לו בחירה ויכולת לכופ את יצרו.

והנה יסוד זה מבואר באוה"ח (בראשית ח כא) דהנה כתיב שם "ויאמר ד' כו' לא אוסיף לקלל עוד כו' כי יצר לב האדם רע מנעוריו" ומבאר האוה"ח שכיון שהיצה"ר נמצא באדם מיום הוולדו דהיינו מכיון שנמצא כח הרע הזה בתוך האדם קודם שיודע האדם להבחין בין הטוב להרע ממילא מטביע היצה"ר באדם את הנטייה לרע ולכן בעת שיגיע האדם לגיל הזה שתנתן בו הדעת להבחין בין הטוב להרע הרי כבר מוטבע בו קצת הכח הרע הזה שמושך אותו לצד הרע [וזהו עומק כוונת האוה"ח בספר ויקרא (א ב ד"ה הנה משמעות וד"ה ולדור), עיין שם ודו"ק].

ולכן אמר ד' שהוא לא ישחית עוד את האדם לגמרי על חטאיו [כמו שהוא עשה לדור המבול] כיון שיש לאדם סיבה על זאת שהוא הרשיע כיון שהיצה"ר מוטבע בו מנעוריו אבל בוודאי ענוש יענש האדם על חטאיו ורק מועילה סברא זו לזה שד' לא יענוש את האדם בעונש חמור כ"כ עד אבדון וכמש"כ האוה"ח "וטעם זה יועיל לבל דנו בהכרת" [היינו שלא לדון אותו בעונש כרת ואבדון].

וז"ל האוה"ח (שם) "והן האדם מנעוריו קודם שיבחין למאוס ברע ולבחור בטוב יקדמנו הרע משננער ממעי אמו והרע מדריכו בבחינתו [היינו ללכת בדרך הרע] וה' כי יגדל כבר הטביע בו הרע [את הנטייה לרע] כו' וטעם זה יועיל לבל דנו בהכרת אבל על כל פנים ענוש יענוש על אשר איננו שומע בקול האלוקים כו' כי הוא מותר האדם מן הבהמה למאוס ברע בהכירו ולבחור בטוב, והועיל טענת רע מנעוריו [לזה] שלא יתכעס ד' עליו כל כך שנראה שהפליא לעשות [היינו שלא יחשיב ד' את כל חטא שעושה האדם כאילו הוא חטא באופן מופלא מאד וכאילו נעשה החטא הזה ע"י מלאך] כי יש לו סיבה להרשיע לצד לימודו מנעוריו".

ומבואר באוה"ח היסוד הנ"ל שכתב המהרש"א שבגלל זה שד' נתן לאדם יצה"ר לכן אין ד' מעניש את האדם על חטאיו בעונש עצום מאד עד שיכרינתו ד' מעל פני האדמה ח"ו אלא ד' מתחשב עם זה שיש לאדם יצה"ר ולכן לא יעניש ד' אותו באופן מופלא מאד אבל בוודאי לא מועילה סברא זו לסייע לאדם להנצל מלקבל עונש על חטאיו.

אולם לענין הביאור בדברי הגמ' הנ"ל בזה אין האוה"ח סובר כהמהרש"א וכמו שיתבאר דהנה בספר בן יהוידע (שם) מבוארת הגמ' באופן שונה ממש"כ שם המהרש"א, וז"ל "נראה לי בוודאי כי שלש מקראות

אלו לא יצילו לפטרם בלא כלום אלא יועילו שלא יתקיים מאמר הנבואה [שאמרה] נפש החוטאת היא תמות כדין עובר על גזירת מלך [עד כאן דבריו הם כדברי המהרש"א אולם הוא מוסיף וכותב] אלא הקב"ה עושה עמו חסד לקבלו בתשובה וינהג בו ד' חילוקי כפרה".

מבואר מדברי הבן יהוידע שמצד שיש לנו טענה זו שהיצה"ר גרם לנו לחטוא לפיכך נתן לנו ד' את האפשרות לחזור בתשובה דהיינו שכיון שיש לאדם יצה"ר לכן הוא נחשב קצת כאנוס לחטוא על ידי יצרו לכן אין ד' מעניש אותו מיד על חטאיו אלא נותן לו את האפשרות לתקן את מעשיו ע"י התשובה.

וכן מבואר בספר אמרות טהורות (בהקדמה) שכתב "ואם לפי שאפילו האדם יחטא ברצונו ובבחירתו עם כל זה הוא כאנוס אחר שהוא בעל חומר ויש לו צד נטייה להשתקע בדברים החומריים [ולכן] אין ראוי שנענישנו מיד כו' ולזאת ראוי שיקבלוהו הוא יתברך [בתשובה]".

ובאמת גם האוה"ח הקדוש (במדבר יא י) כתב לשון כזה שהאדם נכנס קצת בגדר של אנוס מכח פיתוי היצר דזה לשון האוה"ח "לצד שכל עושה רשעה לצד תגבורת הפיתוי ועריבות האיסור [הערה: בספר אמרות טהורות הנ"ל מבואר שלענין חטאי התאוה הבאים מצד החומר בזה הוא שנחשב האדם קצת כאנוס ולשון האוה"ח הוא "תגבורת הפיתוי ועריבות האיסור" ויש לדון אם כוונת האוה"ח באומרו "ועריבות האיסור" הוא על שאר איסורים שאינם חטאים של תאוה אלא האדם נמשך אחריהם מצד זה שהיצה"ר מראה לו שהדבר האסור הזה הוא מאד ערב ונחמד או שמא כוונת האוה"ח בזה הוא לענין חטאי התאוה וכמו שמשמע מפשטות לשונו ועיין] יש לדון בו צד האנוס".

והיינו שבכל חטא שעושה האדם יש בו צד של אנוס משום שהיצר הרע שנמצא בתוכו הוא זה שמושך אותו לחטוא ולעשות את הרע בעיני ד' וכמש"כ האוה"ח (ויקרא א ב) "לצד חלק הרע הדבוק בו משננער מבטן אמו והוא [הכח הרע] יתגבר עליו להחטיאו במזיד, גם יחטיאנו בהיסח הדעת".

ומבואר שטענה זו שיש לנו יצה"ר מועילה לנו שנוכל לטעון שיש "צד אנוס" ואנו נחשבים קצת כאנוסים על עשיית הרע ולכן בגלל טענה זו נותן לנו ד' את האפשרות לעשות תשובה ולעקור את חטאינו.

[הערה: אולם צריך לבאר את הדבר הזה כדי שח"ו לא נטעה בהבנת דבריהם הקדושים, דוודאי האדם נענש על כל חטאיו ואינו נפטר מהעונש ע"י שיטעון טענת אנוס שהוא אנוס על חטאיו וכל הכוונה בזה הוא שכיון

שיש קצת צידוד לצדד ולטעון שיש כאן קצת מקום אונס לפיכך נותן ד' לנו את האפשרות לחזור בתשובה ולתקן את הפגם.

ולפי כל זה נוכל להבין את דברי האוה"ח הקדוש שכתב שכל שתגדל תאות האדם ויצרו כן כפי השיעור הזה תקטן חומר החטא שלו וכמבואר דבר זה באוה"ח (בראשית מט ה ועוד), וכן הוא להיפך שכפי מה שיחטא האדם מדעתו ורצונו תגדל חטאו עד מאד וכמוש"כ האוה"ח (במדבר יא י, שמות כ כ, שם לב לא).

וההסבר בזה הוא כמוש"כ לעיל, שכפי כמות ההשפעה שיש ליצה"ר על חטאו של האדם כן כפי שיעור זה תקטן חומר החטא ועונשו ולכן כשחוטא האדם מדעתו ורצונו היינו בדעת שלימה ונפש חפצה אז תגדל חטאו ועונשו עד מאד מכיון שהמעשה חטא שלו נעשה מבלי כ"כ התערבות מצד היצר הרע וכוחותיו אולם באופן שיחטא האדם מצד ריבוי תאוותו ועוצם כח יצרו הרי באופן כזה תקטן חומר חטאו ועונשו כיון שהתערב היצר הרע באופן מרובה וגדול מאד, במעשה החטא שלו.

ולפי"ז נבין גם את דברי האוה"ח (במדבר כג כא) שכתב שאפילו אצל ההמון עם של כלל ישראל, אין העבירות שלהם נחקקים בתוך פנימיותם ומהותם "והגם [פ' ואע"פ] שיטעו מדרך השכל [ויחטאו נגד ד'] מ"מ אינו נקבע בנפשם האון שהוא חלק הרע על דרך אומרו 'כולך יפה רעייתי ומום אין בך' פירוש שאין החטא עושה [בך] מום קבוע אלא לכלוך העובר על ידי רחיצה והדחה" וכן כתב האוה"ח בספר ויקרא (יג ב).

והביאור בזה הוא כנ"ל שכיון שהחטאים של כלל ישראל נובעים מצד היצר הרע שלהם ולא ממהותם ומפנימיותם וכמו שכתב המהר"ל שהחטא אצל כלל ישראל הוא "במקרה" ולא "בעצם" כי באמת "רצונינו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה" לכן אין החטא נכנס לתוך הפנימיות של כלל ישראל אלא הוא רק לכלוך מבחוץ שצריך רחיצה והדחה כדי לסלק אותו דהיינו עשיית תשובה וקבלת יסורים - הכל כפי גודל וחומר החטא וכפי מה שגזרה חכמתו יתברך.

אולם רחמנא ליצול יש אפשרות לאדם להכניס את החלק הרע גם לתוך פנימיות נפשו וכמו שכתב האוה"ח (שמות כ כ וכע"ז בויקרא יד לו, וע"ע דברים יג ז) ובאופן כזה ח"ו שייך אפשרות כזאת שתדך נשמת האדם עד להפליא רחמ"ל וכמוש"כ האוה"ח (בראשית א כו) "וישנו עוד בירידה פחותה והוא כליון [הגמור] שאין אחריו תקוה והיא ירידה - היינו שמתגלגלין - [לתוך] בחינת שקצים ורמשים, זה אבדה תקותו והם בחינות הרשעים הממירים דתם פושעי ישראל אשר הפליאו לעשות" הרחמן יציל את כל עמו ישראל מזה ויזכנו לאור באור החיים אכ"ר.

והנה גם המהרא"ל צינץ בספרו שיעור קומץ מנחה (דרוש לשבת שובה דף קיט) מבאר את דברי הגמ' הנ"ל כדברי הבן יהודע - שבגלל שיש לאדם יצה"ר לכן יש לו התנצלות מועטת על חטאיו ולפיכך הואיל

ד' בטובו לתת לאדם את האפשרות לחזור בתשובה על חטאיו.

וז"ל שם "אך ברור כו' [שכוונת הגמ' הוא דלא כהמהרש"א אלא כוונת הגמ' הוא] שתועיל התנצלות [משום] שאין להאשים כל כך וכדאי להקיל בעונש וגם שיועיל הוודוי והתשובה כי מצד הדין אין ראוי שיועיל, אך יען יצר לב האדם רע מנעוריו יש בו הדנה [פ' יש לדון את האדם] קצת לזכות".

ולהלן שם (דף קג - ד) ממשיך וכותב המהרא"ל צינץ "כי עיקר מה שמקבל הוא יתברך [את] השבים [הוא לפי] שגלוי לפניו רוע יצר לב האדם הרע מנעוריו [ולכן מבואר במדרש שרק ד' חידש ואמר שיש אפשרות לאדם לעשות תשובה והטעם לזה הוא] כי זולתו יתברך לא הי' [שייך לחכמה או לתורה] לגזור שתועיל תשובה [כיון] שאין השכל נותן זה רק הוא יתברך בעצמו שבקי ברוע יצר לב האדם עד שכמעט קשה לו לכבוש רוע יצר לכן הוא יתברך אמר שתועיל תשובה".

ובאמת שגם האוה"ח (דברים כו ה) כתב כן [שהטעם שמועילה התשובה הוא מצד חסד ד' (אוה"ח דברים ד לו) והטעם] שד' מתחסד עם האדם [הוא] מצד זה שיש לאדם יצה"ר הגורם לו לחטוא וקשה מאד להתגבר עליו ולפיכך מקבל ד' בטובו את תשובת האדם ונותן ד' לאדם את האפשרות למחוק את חטאו ולטהר את עצמו מכל פשעיו [וכן מבואר גם באוה"ח בספר בראשית (א א אופן ג) שכתב "כי אין עולם בני אדם יכול להתקיים בדין גמור בלא שיתוף רחמים לצד שהם מחומר כידוע כו' כי מדה זו של השיתוף כו' החרטה והוודוי והתשובה" ודו"ק ואכמ"ל].

וז"ל האוה"ח (דברים שם) "בסוד וסלחת לעונוני כי רב הוא ופירש הרב האר"י ז"ל שחזור אל המפתח כי רב הוא" והיינו שדוד המלך הבין על פי רוח קדשו שהטעם שד' מקבל את תשובתם של ישראל הוא משום שיש לאדם יצה"ר המושכו לחטוא ולכן תיקן דוד המלך את התפלה הזאת של "וסלחת לעונוני כי רב הוא" שבו אנו מבקשים מד' שיועיל בטובו לקבל את תשובתנו ולסלוח לעונונו מצד זה ש"רב הוא" היינו שכח היצה"ר הוא גדול מאד והוא זה שגורם לנו לחטוא ולפיכך אנו מתחננים לד' שיקבל את תשובתנו ויטהרנו מכל חטאינו [ושו"ר שיסוד זה מבואר גם במבי"ט בספרו בית אלוקים (שער התשובה פ"ב ד"ה והנה תחילת)].

וכשנעיין בדברי קדשו של הרבינו יונה נראה שיסוד זה מפורש בתחילת ספר שערי תשובה דהנה ז"ל שם "מן הטובות אשר היטיב השם יתברך עם בראיו, כי הכין להם הדרך לעלות מתוך פחת

לאדם שום התנצלות על חטאיו כיון שד' נתן לו את היכולת והאפשרות למחוק את חטאיו].

[ולפי"] יתבארו דברי הוודוי שאנו אומרים ביוה"כ דהנה אחד מה"על חטא" שאנו אומרים הוא "על חטא שחטאנו לפניך באונס וברצון" ודבר זה צריך ביאור שהרי אין האדם מתחייב על מה שהוא עושה באונס וא"כ למה תיקנו לנו חז"ל להתוודות ולומר "על חטא שחטאנו באונס" והרי כל דבר שנעשה באונס לא נעשה מדעת האדם כלל וא"כ למה יתחייב האדם להתוודות על המעשה שנעשה באונס.

ולפי כל הנ"ל יש לומר שכוונת וודוי זה הוא שאנו מתוודים הן על המעשים שנעשו מדעת שלימה ונפש חפצה והן על המעשים שה' בהם צד אונס מצד גודל פיתוי היצר הרע, ולפי שהאדם מתחייב גם על המעשים שהם מסוג הזה לפיכך צריך הוא להתוודות גם עליהם ולומר "על חטא שחטאנו לפניך באונס וברצון".

ומבואר מזה שאע"פ שיש לאדם נטייה לחטא מצד היצה"ר שנמצא בקרבו מ"מ ד' יתברך נתן לנו את המתנה הגדולה הזאת שכל איש ואיש יש לו את היכולת לשוב בתשובה על חטאיו ולמחוק את כל הפגמים שנגרמו בסיבת חטאיו ולכן אין לאדם שום התנצלות על חטאיו אלא צריך האדם לעשות את כל מה שביכולתו לעשות, כדי לשוב בתשובה לפני ד' ולבקש מד' שיתן לו ד' סייעתא דשמיא לחזור בתשובה שלימה לפניו ואז בוודאי ד' יסייע לו לחזור בתשובה כי הבא ליטהר מסייעין אותו "ועינינו לד' צופיות לפתוח אוצר רוח טהרה לפקוח עיניים עוורות ולהטות לבבות עד ד' להכיר נעימות עריבות ידידותו" (לשון האוה"ח הקדוש דברים ד ל).

מעשיהם ולנוס מפח פשעיהם לחשוך נפשם מיני שחת ולהשיב מעליהם אפו ולמדם והזהירם לשוב אליו כי יחטאו לו, לרוב טובו וישרו כי הוא ידע יצרם".

ומפורש בדברי הרבינו יונה שהטעם שנתן לנו ד' את היכולת לשוב בתשובה הוא משום "כי הוא ידע יצרם" שד' יודע את הכח הגדול של היצר הרע שלנו ולכן יש לדון את האדם קצת לכף זכות שהרי מעורב במעשיו הרעים קצת "צד אונס" ולפיכך נתן ד' לאדם את האפשרות לתקן את מעשיו ולחזור בתשובה על כל חטאיו.

ואולם אחרי שנתן ד' לנו את היכולת לשוב בתשובה ממילא שוב אין לאדם שום התנצלות על זה שיצרו גרם לו לחטא שהרי יש לאדם את האפשרות להתחרט על מעשיו ולשוב אל ד'. וכן כתב המהרא"ל צינץ זיע"א בפירושו "מלא העומר" על מגילת איכה (ג מב) וז"ל "והענין כי בוודאי יש לאדם התנצלות על עברו עבירות, כי יצרו תקפו כאשר העיד הוא יתברך 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו' והי' ראוי לרחם עליהם אך בהיות שערי תשובה פתוחים ולא אבה לשוב [א"כ שוב] אין לו שום התנצלות כיון שבידו לשוב".

וגם בספרו שיורי קומץ מנחה כתב כן בדרשה לשבת שובה (דף קכג) "אבל באמת אמרו שבשביל התשובה נברא העולם כי אחר שיצר לב האדם רע מנעוריו כו' א"כ הי' לאדם התנצלות ש[הוא] לא יכול לכבוש [את] היצר אמנם עכשיו שהוא יתברך עשה לו תיקון תשובה א"כ הגם כי יצר לבו השיאו לחטא [מ"מ] שערי תשובה פתוחים [לפניו וממילא שוב אין

חידוש בענין התשובה

אולם מצות התשובה אינה כן, משום שאפילו אם אין האדם מקיים את כל חלקי התשובה המחוייבים מצד מצות התשובה מ"מ יש לו תועלת גם בעשיית חלק אחד מחלקי התשובה ולמשל אם האדם רק מקיים את חלק החרטה של התשובה ואינו עוזב את החטא או שהוא עוזב את החטא אבל הוא אינו מקיים את חלק החרטה של התשובה הרי שגם בזה הוא עושה טובה גדולה לנפשו [ואפשר שזהו כוונת דברי רבינו יונה בשערי תשובה (א ט) שכתב "ואמנם לכל תשובה תמצא סליחה"].

אם ד' יודע שהאדם עתיד לחזור בתשובה אז מתנהג ד' עמו במדת ארך אפים אפילו לפני שמתחיל האדם לחשוב על עשיית תשובה

הנה כתב המבי"ט בספרו בית אלוקים (שער התשובה פרק יב) שמצות תשובה איננה כשאר המצוות שהרי אצל שאר המצוות אם יעשה האדם רק את חלק מהמצוה הרי אין לו שום תועלת מזה ולמשל אם האדם ישים ציצית רק על ג' כנפים הרי אין הוא מקיים שום מצוה בזה כיון שכל הד' כנפות מעכבים זה את זה.

לא "רוצה" לשוב בתשובה ואין "דעתו" לחזור עכשיו בתשובה מ"מ אם ד' יתברך יודע שבעתיד יחזור האיש הזה בתשובה אז אפילו עכשיו בזמן שאין האדם שב בתשובה לא יעניש ד' אותו אלא יאריך ד' אפו אותו עד הזמן שישוב האיש הזה בתשובה.

[הערה:] ובראות האדם את החסד הנורא הזה של ד' יתברך וההטבה הנפלאה הזאת יתעורר לב האדם לאהוב את ד' ולהתחרט על מעשיו ולחזור אליו בתשובה שלימה וכמו שכתוב (כעין זה) בחובת הלבבות (שער אהבת ד' פ"ב).

אולם צריך האדם לדעת את מה שכתב האוה"ח הקדוש שיש כמה דברים שמונעים כביכול את ד' יתברך מלהתנהג עם האדם במדה הזאת של ארך אפים ועיין הפרטים בזה בדברי האוה"ח (במדבר יד לו) שכותב שם "כי לצד חמשה דברים יחרה אף ד' ויתנקם מהרה" עיי"ש וגם אם האדם מתנהג עם מדת הקפדנות והכעס דבר זה יכול לגרום לזה שד' לא יתנהג עמו עם המדה הזאת של ארך אפים רחמ"ל ועיין בזה בקטע של "יזהר מאד מן הכעס כו' ארך אפים" הרחמן יצלינו מכל הקפדה וכעס ונזכה לכוח"ט בתש"י אכ"ר.]

ומבאר המבי"ט שהר"ן (דרשות הר"ן דרוש י') מחדש לנו שאפילו אם לא קיים האדם בפועל שום חלק מחלקי התשובה אלא שבלבו הוא "רוצה" לשוב אל ד' אז גם באופן כזה יש תועלת לאדם מהרצון הזה משום שבגלל הרצונות האלו ד' יקל מעליו את העונש הראוי לבוא עליו בגלל חטאיו.

והאוה"ח (ויקרא כו יד ד"ה לבלתי עשות) מחדש לנו חידוש יותר גדול ממה שכתב הר"ן דהנה ז"ל האוה"ח "כאן רשם ד' תנאי שלא יביא [את] כל העונש האמור אלא אם [כן הם] עודם מסכימים בדעתם ללכת בדרכי הרע לבלתי עשות וגו' אבל אם דעתם לחזור [בתשובה וכמוש"כ הר"ן] או הגם [פ' אפילו] שאין דעתם לחזור [עכשיו בתשובה] אלא שהאדון ברוך הוא יודע שיחזרו בתשובה יאריך ד' אפו להם עד שובם אליו ולא יביא עליהם את הרעה הכתובה".

ומבאר מדברי האוה"ח חידוש נפלא - שאפילו אם נמצא האדם במצב כזה רחמ"ל שהוא אפילו

תשובה על הרהור

וכן משמע בראשית חכמה (שער התשובה פ"ב אות יט-כ) עיין שם שהוא מדבר על הרהורי ע"ז שזה הוי עבירה אע"פ שלא עשה האדם שום מעשה (אולם ע' ברא"ש ר"ה יז: ואכמ"ל) וכותב על זה הראשית חכמה "וכשם שהפגם בהרהור כך התיקון בהרהור תשובה שהרהורי תשובה מצד הנשמה הם באים [כי המחשבה היא מצד הנשמה כמבואר בנפש החיים (א יד)] ולכן פירשו רבותינו ז"ל "שהמקדש את האשה ע"מ שאני צדיק אפילו ה' רשע מקודשת שמא הרהר תשובה" ומבואר שעל חטאים שבהרהור מספיק לעשות תשובה בהרהור.

אולם יש לשאול מהו התשובה שחייב בה האדם ע"י הרהור דהיינו מה צריך האדם לחשוב כדי לקיים את ענין הרהור תשובה הזה.

והנה ביערות דבש (ח"א דרוש ו) מבואר שיש חילוק בין עבירות שבהרהור לעבירות שבמעשה [עיי"ש הסבר הדברים על פי קבלה] שהחוטא בהרהור רק צריך "חרטה גמורה מעומק הלב ויגמור בלבבו ייחוד ד' וגודל קדושתו ורוממותו ואהבתו ויראתו האמיתית ואז ירפא לו אבל העושה עבירה בביטוי פה שהוא כלי מעשה וכן שאר מעשים כו' ואז האדם השב צריך לקרות בפה

על הרהורי עבירה לא צריך לעשות "מעשה" תשובה אלא מספיק בהרהור של תשובה - והאופן שבו יכול האדם לטהר את מחשבותיו

הנה יש לעיין האם התשובה שמחוייב האדם לעשות על הרהורי עבירה [היינו הרהור שהוא עבירה ואיסור מצד עצמו ולא הרהור כזה שחושב האדם לעשות איזה חטא ח"ו] הוא אותו סוג תשובה שמחוייב האדם לעשות על עשיית מעשה שהוא עושה נגד רצון ד' או שמא התשובה שמחוייב האדם לעשות על הרהור של איסור אינה דומה לתשובה שהאדם מתחייב לעשות על מעשה של חטא.

והנה הפרי מגדים בספרו תיבת גומא (באגדות לפסח וסוכות) כותב "והרהור בלב די ביטול בלב ואם חטא בשפתיו צריך וודוי דברים" ומבואר מדבריו שעל חטאים של הרהורי איסור ל"צ לעשות תשובה ע"י כלי המעשה דהיינו על ידי פיו אלא מספיק לאדם לעשות תשובה בלב ובהרהור דכמו שהחטא ה' בהרהור כמו"כ התשובה עליו יכולה להיעשות ע"י הרהור לבד [והסבר הנ"ל מבואר גם במבי"ט (בית אלוקים שער התשובה פ"ב) אלא שצריך עוד עיון שם כדי להבין את דבריו כראוי].

מלא בבכי ובבקשה ולא סגי בחרטת הלב ויבוא דבר שבמעשה ויכפר על דבר שבמעשה כו' וגם צריך לקבל יסורים ועונש" עכ"ל.

ומבואר מדברי היערות דבש שעל עבירה שבהרהור ל"צ לעשות תשובה במעשה אלא מספיק לעשות תשובה בהרהור, וההרהור הזה הוא החרטה הגמורה מעומק הלב ושיגמור בלבבו לעזוב את חטאו [כן ה' נראה לבאר את דבריו במש"כ "ויגמור כו' האמיתית" ועכ"פ כ"כ בספר תקנת השבים המובא להלן] ועי"ז שב ורפא לו.

[ומה] שמבואר ביערות דבש שעל עבירה שבמחשבה ל"צ האדם לקבל יסורים וכמוש"כ שם "כי על המחשבה כו' וא"צ לקבל דין ויסורים כלל" דבר זה צריך ביאור שהרי הבני יששכר (מאמרי חודש אדר מאמר ג דרוש ו אות יג) כותב שע"י הרהור רע נברא הנשמה של המקטרג וא"כ למה לא יענש האדם על ידי המקטרג הזה שהרי מבואר באוה"ח (ויקרא יח כה) שהיסורים שבאים על האדם נובעים מצד המקטרג שנברא ע"י חטאיו.

ואולי יש לומר שכיון שהגוף של המקטרג נברא רק ע"י עשיית מעשה העבירה לכן כל זמן שאין כאן לפנינו מקטרג שלם עם גוף ונשמה אין יכולת למקטרג הזה לרדת לעולם המעשה ולהעניש ולייסר את האדם ולכן כותב היערות דבש שעל ידי חטא של הרהור אין האדם נענש עם יסורים כן ה' נראה לומר בדרך אפשר אבל עדיין צריך לברר אם הדברים נכונים או לא].

וכן מבואר בתקנת השבים לר' צדוק הכהן (אות ט) "ועיקר התשובה הוא בהרהור הלב בלבד שהרי נקרא בכך צדיק גמור אפילו ה' מקודם רשע גמור כמבואר בקידושין (מט:); ואפילו הוודוי דברים אע"ג דהיא מצות עשה מן התורה והתוודו וגו' זהו מצוה בפני עצמה ואינה מעכב התשובה שעיקרה בלב לבד - שמתחרט על העבר ומסכים בלבו שלא לשוב עוד - לכסלה ושלא יחטא עוד" הרי מבואר מדברי ר' צדוק שהרהור תשובה היינו חרטה על העבר והסכמה בלב שהוא לא יחזור לחטוא ח"ו.

[ואציין] שאע"פ שדברי ר' צדוק אמורים על כל חטאים ואפילו על חטאים שבמעשה מ"מ מבואר בדבריו שההרהור האמור בגמ' הכוונה בזה הוא חרטה על החטא ועזיבת החטא וא"כ מסתבר לומר שמש"כ הספרים הנ"ל

שלהרהור עבירה מספיק הרהור תשובה הכוונה בזה הוא גם כן כנ"ל דהיינו שתהא לו הרהור של חרטה ועזיבת החטא שהרי המתחרט ולא עוזב את חטאו הרי הוא כטובל ושרץ בידו וכמוש"כ רבינו יונה בשערי תשובה (א יא).

ועל עצם דברי ר' צדוק שכתב שאין הוודוי מעכב את התשובה כן כתב המבי"ט בספרו בית אלוקים (שער התשובה פ"ב עי"ש) וכן כתב בספר אמרות טהורות, אולם יש להעיר על זה שמהראשונים לא משמע כן עיין בשערי תשובה ובחובת הלבבות בזה, ולענין שיטת הרמב"ם עיין באחרונים שהאריכו לברר את שיטת הרמב"ם בזה ואכמ"ל].

ובאמת נראה שדבר זה מבואר בדברי האוה"ח הקדוש (במדבר כה יז) ואצטט את לשונו "ובאמצעות מחשבה זו כו' וזוהי יתכפר עון הקודם במחשבת עבודה זרה כו' ולא יהא בהן נגף" וביאור הדברים הוא, שהיו אנשים מכלל ישראל שחטאו ע"י מחשבת ע"ז אצל החטא של בעל פעור ולכן בכדי לכפר עליהם ולהציל אותם מהעונש אמר ד' להם "צרור את המדינים" דהיינו שהם ישנאו ויתעבו את הדבר שגרם להם לחטוא וע"י מחשבה זו יתכפר להם את מה שהם חטאו ע"י המחשבת עבודה זרה שהיתה להם.

הרי מבואר בדברי האוה"ח שכדי לכפר על מחשבת האיסור של מחשבת ע"ז ל"צ האדם לעשות תשובה ע"י כלי המעשה שלו אלא מספיק לאדם להרהר במחשבתו הרהור של תשובה וזוהי מקיים האדם את חיוב התשובה המוטלת עליו.

[אולם] מדברי האוה"ח משמע דלא כדברי היערות דבש הנ"ל משום שהיערות דבש סובר שאפילו על הרהור של ע"ז לא מתחייב האדם בעונש של יסורין - ואפילו לפני שהוא מהרהר בתשובה, עי"ש היטב בדבריו, ומדברי האוה"ח מבואר שבאופן כזה מתחייב האדם ליענש אא"כ הוא מהרהר בתשובה.]

ולענין מה שכתב האוה"ח שבמחשבה זו תתכפר עון מחשבת ע"ז עיין שם היטב בכל דברי האוה"ח ומבואר מדבריו שמחשבה זו כוללת חרטה על העבר והסכמה בלב שלא לחזור ולחטוא דהיינו שהרהור תשובה זו שעל ידו נתכפר לכלל ישראל העון של ההרהור בעבודה זרה, [הרהור זה] כלל בתוכו הן את חלק החרטה על החטא והן את חלק העזיבה מן החטא וכמו שנתבאר לעיל בשם ר' צדוק הכהן זיע"א.

תשובה מאהבה

מהו תשובה מאהבה ואיך יוכל כל אדם לעשות תשובה מאהבה

הנה בענין תשובה מאהבה נסתפק ר' אהרן במשנת ר' אהרן (ח"ב דף קס"ז) אם כדי לעשות תשובה מאהבה צריך האדם להיות או חזו במדרגה הגדולה הזאת שנוכל להגדירו בתואר הזה של "אוהב ד'" דהיינו שהוא כבר קנה את כל המעלות שהזכיר המסילת ישרים לפני המעלה של אהבת ד' או שמא אפילו אם אין האדם או חזו במדרגה הזאת מ"מ יש לו את האפשרות והיכולת לעשות תשובה מאהבה.

ומבאר ר' אהרן שהאופן שבו שייך לאדם כזה לעשות תשובה כזאת שנוכל לדון עליה אם היא תהא נחשבת לתשובה מאהבה הוא אם תשובת האדם תהא נובעת מכח ההתבוננות בחסדים שד' עושה עמו וכמו שיתבאר.

וז"ל ר' אהרן שם, והנה בגדר תשובה מאהבה יש לעיין אם הכוונה היא שעומד במדרגה נישאה [פ' גבוהה] זו כו' או דהפירוש הוא אפילו אינו עומד בדרגה זו לפי הרגשת לבו אך הוא שב מצד הכרה בחסדי הבורא על האדם - ואף כי צ"ע גדול אם מקיים בזה מצות עשה דאהבת ד' - אך כיון דמצד הכרות אלו נתעורר לשוב וכופה את יצרו זה נקרא תשובה מאהבה וצ"ע (ובירור רב) בזה עכ"ל.

והנה החובת הלבבות (שער אהבת ד' פ"ב) כותב שיש כמה סוגים של אהבת ד' ואחד מהם הוא "אהבתו אותו [שהאדם אוהב את ד'] בעבור הטבתו לו וחסדו עליו כו' תהא האהבה ממנו באלוקים לרוב חסדו עלינו והתמדת טובתו לנו כו' [ועוד סוג של אהבה הוא] אהבתו אותו בעבור גדלותו ורוממותו כו'".

ובכוכבי אור (ס' ט) מאריך הגה"צ ר"א פטעבערגער להסביר שמבואר בדברי החובת הלבבות שכמו שיש ב' סוגים של יראה דהיינו יראת העונש ויראת הרוממות כמו"כ יש ב' סוגים של אהבה דהיינו אהבת הטוב [וכוונתו הוא שהאדם אוהב את ד' מצד מה שהיטיב ד' עמו ואין כוונתו בהגדרה זו של "אהבת הטוב" למה שכתב האוה"ח (דברים ו' ה) ע"ש ולפי הגדרת האוה"ח שם, תהא סוג אהבה זו מתוארת עם התואר של "אהבת המועיל"] ואהבת הרוממות.

וממשיך הכוכבי אור לבאר שאם האדם מתעורר לאהוב את ד' בגלל החסדים שד' עושה עמו דהיינו שאם האדם מתעורר לאהוב את ד' ע"י ההתבוננות בכל הטובות שד' נותן לו - שד' נותן לו בני חיי ומזוני ומספק לו את כל צרכיו כגון מקום דירתו ובגדיו וכדומה, אז ע"י האהבה הזאת שנכנסת בלבו של האדם, הרי הוא מקיים את המצות עשה של אהבת ד'.

ובספר עבודת הקודש (להר"מ אבן גבאי חלק ראשון פרק כח) ג"כ מבואר כדברי החובת הלבבות, דמבואר שם שיש ב' סוגים של אהבת ד' "האהבה גם היא יש בה חלק נקרא חיצוני וחלק נקרא פנימי, ואמנם החלק החיצוני ממנה הוא שאדם אוהב את המקום מצד הצלחתו כו' [וזוה נקרא] אהבה זוטא והוא השער להכנס ולעלות בסוד אהבה רבה" הרי מבואר שאם האדם אוהב את ד' מצד הטובות שד' נותן לו הרי הוא מקיים את המצות עשה של אהבת ד'.

[הערה: ובאמת מדברי ספר עבודת הקודש הנ"ל מבואר שלא רק זה שהאדם מקיים את מצות אהבת ד' ע"י אהבתו לד' מכח הטובות שד' עושה עמו אלא מבואר שם ג"כ שהדרך שעל ידו יתעלה האדם לקנות את מעלת האהבה הפנימית הוא עי"ז שמתחלה יאהב האדם את ד' ע"י האהבה החיצונית הזאת ורק עי"ז יוכל האדם "להכנס ולעלות בסוד אהבה רבה". ודבר זה צריך הסבר דמאיזה טעם הוי האהבה הזוטא הזאת השער והדרך שעל ידו נכנסים ועולים למדרגה העליונה של אהבת הרוממות - "אהבה רבה".

והדבר יבואר לפי"ד האוה"ח (דברים כ' י ד"ה וקראת, שמות כ' ב ד"ה עוד ירצה לדבר) שכתב שאין האדם יכול לעלות במעלות הקודש בבת אחת אלא צריך האדם להטות את גופו מעט מעט לדברים רוחניים ועי"ז יתרגל ויזדכך הגוף הגשמי ויוכל האדם להתעלות כראוי.

ולפיכך הדרך לקנות אהבת ד' הוא עי"ז שמתחילה יעורר האדם את גופו הגשמי לאהוב את ד' ולפי שהגוף מכיר ומרגיש ביותר את הטובות הגשמיות שד' עושה עמו לכן יתבונן האדם בחסדים הגשמיים שעושה ד' עמו ועי"ז יתעורר ויטעים גם הגוף לאהוב את ד' יתברך ולכן כתב בספר עבודת הקודש שהאהבה זוטא שאוהב האדם את ד' מצד הטובות שד' משפיע עליו הוא השער שעל ידו יכנס ויתעלה האדם לאהוב את ד' בדרגה של אהבת הרוממות.]

ובאמת כן משמע מדברי האוה"ח (דברים ו ה, שמות יט ג-ד) שאפילו אם האדם אוהב את ד' רק מצד התועלת והטובות שהוא מקבל מד' אעפ"כ מקיים האדם ע"י אהבה זו את המצוות עשה של ואהבת את ד' אלוקיך ולכן צריך ביאור דברי ר' אהרן שנסתפק בזה אם יוכל האדם לקיים את המצוות עשה של אהבת ד' אם הוא מתעורר לאהוב את ד' רק מצד החסדים שד' עושה עמו.

ולפי"ז אם האדם מתעורר לאהוב את ד' מכח ההתבוננות בחסדי ד', ומכח האהבה הזאת הוא מתחרט על מעשיו הרעים ומחליט בדעתו שהוא לא יוסיף לחטוא נגד האדון שהיטיב ומטיב תמיד עמו אז הרי התשובה הזאת נכללת בגדר הזה של תשובה מאהבה [ועיין בלשון רבינו יונה (שערי תשובה א יב) שכתב דברי התעוררות על זה הדרך "ולא זכר יוצרו אשר בראו יש מאין וחסד עשה עמו וידו תנחהו בכל עת ונוצר נפשו בכל רגע ואין מלאו לבו להכעיס לפניו "ע"ש עוד].

[הערה:] ובאמת יש מצוה מיוחדת לזכור את חסדי ד' עמו וכמוש"כ רבינו יונה בשערי תשובה (ג יז) וכשישים האדם על לבו שכל טובתו והצלחתו היא מד' אז ע"ז יזכור האדם את השגחת ד' עליו וינצל ממלכות היצר שמשתדל להשכיח ממנו את הענין הנכבד הזה וכמו שכתב האוה"ח (דברים ח יח).

שיטת האוה"ח הוא שהעושה תשובה שלימה מאהבה לא צריך את הארבעה חילוקי כפרה

הנה בגמ' (יומא פו.) אמרו שיש ד' חילוקי כפרה דהיינו שיש ד' סוגי עבירות שמחולקים הם בכפרתן א- אם אדם עבר על מצוות עשה אז ע"י תשובה בלבד הוא מקבל כפרה ב- אם הוא עבר על לא תעשה אז הוא צריך תשובה וגם יוה"כ כדי לכפר על חטאו ג- עבר על כריתות ומיתת ב"ד [היינו אפילו אם הוא עבר על לאו שיש בו כרת בשוגג וכגון חילול שבת בשוגג כ"כ במשנת ר' אהרן ח"ב דף קס"ד, רל"ב] צריך תשובה יוה"כ ויסורין כדי לכפר עליו ד- אם חילל את ד' אז צריך תשובה יוה"כ ויסורין ומיתה כדי לכפר על זה וכן פסק הרמב"ם (ה' תשובה פ"א ה"ד).

אולם הבני יששכר (מאמרי חודש תשרי מאמר ד דרוש יד) מביא בשם החיד"א שהארבעה חילוקי כפרה אינם אמורים אלא לאדם השב בתשובה מיראה אבל מי ששב בתשובה מאהבה הוא אינו צריך את הארבעה חילוקי כפרה הללו אלא הכל מתכפר לו על ידי תשובה. וכתב על זה הבני יששכר "אבל כיון שפסק כן רב מובהק בדורו בבית דין של מטה, פוסקים כן להלכה בבית דין של מעלה".

ובאמת נראה מבואר מדברי האוה"ח שגם האוה"ח הקדוש סובר כן דהנה כתיב "כי תוליד בנים כו' והשחתם ועשיתם פסל תמונת כל ועשיתם הרע בעיני ד' כו' העידותי בכם כו' כי אבוד תאבדון מהר מעל הארץ כו' והפיץ ד' אתכם בעמים כו' ועבדתם שם אלוהים מעשה ידי אדם עץ ואבן אשר לא יראון ולא ישמעון ולא יאכלון ולא יריחן".

"ובקשתם משם את ד' אלוקיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך, בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים ושבת עד ד' אלוקיך ושמעת בקולו".

ומבאר האוה"ח (דברים ד כט-ל) שהפסוקים הללו מבארים לנו את ב' סוגי התשובה "דע כי יש שתי הדרגות תשובה, יש תשובה שישראל עושים מעצמן שיכירו חיובם עם הבורא ויכופו יצרם, ויש תשובה שעושים על ידי יסורין אשר יצר להם האויב ויצעקו מכאב לב" היינו שיש תשובה שנעשית מצד ההכרה שמכיר האדם את חטאו ולכן הוא שב בתשובה על חטאיו ויש סוג של תשובה שנעשית רק ע"ז שד' מביא יסורין על האדם.

וממשיך האוה"ח וכותב "וכנגד שתי הדרגות [האלו] דיבר משה אל כל ישראל, כנגד העושה תשובה הגם שלא שמע קול נוגש [היינו בלי יסורים] אמר 'ובקשתם משם את ד' אלוקיך', שיתעוררו הלבבות לחיבת אלוקיהם, 'ומצאת', והגם שיש בידך עבירות חמורות כאמור בסמוך 'ועבדתם שם אלוהים וגו' אעפ"כ פטורין אתם מהיסורין ודי לכם התשובה והטעם 'כי תדרשנו בכל לבבך' שהתשובה כזו היא תשובה שלימה בכל לב ובכל נפש".

הנה מבואר מדברי האוה"ח שאעפ"פ שעברו עבירות חמורות של עבודה זרה וכמו שכתוב בפסוק "ועבדתם שם אלוהים מעשה ידי אדם" מ"מ לא יתחייבו יסורים בשביל החטא הזה ומספיק להם לעשות תשובה.

והנה הרמב"ם (ה' עבודה זרה פ"ג ה"א) כתב "כל העובד עבודה זרה ברצונו בזדון חייב כרת ואם היו שם עדים והתראה נסקל ואם עבד בשגגה מביא חטאת קבועה" [ומבואר במשנת ר' אהרן (ח"ב דף קס"ד, רל"ב) שזה שאמרו בגמ' שחייבי כריתות ומיתות ב"ד חייבים יסורים היינו אפילו בעושה כן בשוגג] ומבואר מהרמב"ם שכל מי שעובד ע"ז הרי הוא חייב כרת וסקילה ובגמ' (יומא שם) מבואר שחיי"כ ומיתת ב"ד צריכים לקבל יסורים אפילו אחרי שהם עושים תשובה וא"כ איך כתב

האווה"ח שע"י התשובה בלבד נתכפר להם החטא של עבודה זרה ואינם צריכים לקבל יסורים על חטאם.

ובאמת כשנעיין בלשון האווה"ח הרי מבואר שסוג התשובה הזאת שעליו מדבר האווה"ח הוא תשובה מאהבה, דזה לשון האווה"ח **"כנגד העושה תשובה כו' [משום] שיתעוררו הלבבות לחיבת אלוקיהם"** היינו שבגלל חיבתם ואהבתם לד' הם חוזרים בתשובה א"כ הרי מבואר שסוג התשובה הזאת שעליו מדבר האווה"ח היא תשובה מאהבה.

ולכן מסיים האווה"ח וכותב **"שתשובה כזו [היינו תשובה מאהבה] היא תשובה שלימה בכל לב ובכל נפש"** משום שהתשובה השלימה והאמיתית היא תשובה מאהבה וכמוש"כ בספה"ק, ועיין בבני יששכר (שם) שכתב **"שהיא תשובה עילאה תשובה מאהבה"**.

הרי מפורש בדברי האווה"ח הקדוש שעל ידי תשובה שלימה מאהבה לא צריך האדם להארבעה חילוקי כפרה ולכן כתב האווה"ח שאפילו אם עבר אדם על חיי"כ ומיתת ב"ד רחמ"ל יכול הוא להנצל מיסורים

ולקבל כפרה על חטאיו על ידי זה שהוא ישוב בתשובה שלימה מאהבה.

ולפי שהאווה"ח ביאר את גודל מעלתה של התשובה מאהבה לכן מסיים האווה"ח את דבריו עם התפלה הזאת של **"ועינינו לד' צופיות לפתוח אוצר רוח טהרה לפקוח עיניים עוורות ולהטות לבבות עם ד' להכיר נעימות עריבות ידידותו"** דהיינו שהאווה"ח מבקש מד' שישפיע ד' על כל ישראל סייעתא דשמיא שעל ידי זה יתעוררו הלבבות של כלל ישראל לאהבה את ד' יתברך.

ולפיכך דקדק האווה"ח בנוסח בקשתו והתפלל האווה"ח לד' שד' יפתח את **"אוצר רוח טהרה"** משום שעל ידי השפע שמושפע על האדם מהאוצר הזה של רוח הטהרה יתעורר האדם לאהוב את ד' וכמו שכתב רבינו יונה בתחילת שערי תשובה שעל ידי השפעת רוח טהרה על האדם מתעורר האדם לאהוב את ד' וז"ל רבינו יונה בתחילת ספר שערי תשובה **"והתבאר בתורה כי יעזור ד' לשבים כאשר אין יד טבעם משגת ויחדש בקרבם רוח טהרה להשיג מעלת אהבתו"** אמן כן יהי רצון.

וידוי

"אבל אנחנו ואבותינו חטאנו" - "ופעולת האב רשע תחשיך מאור נפש הבן"

הנה אנו אומרים בוודאי **"אבל אנחנו ואבותינו חטאנו"** וצריך לבאר את הנוסח הזה דמאיזה טעם מתוודה האדם על עוונות אבותיו, וגם צריך ביאור איך מועיל הוודוי של הבן לכפר על החטאים של אבותיו. **ויש** לבאר דבר זה על פי דברי האווה"ח הקדוש (בראשית ג יט) דהנה האווה"ח כותב שם שעל ידי עשיית עבירה נחשך אור הנשמה בגלל שטומאת החטא מחשכת את אור הנשמה ומונעת אותה מלהאיר כראוי ומוסיף האווה"ח (בראשית כה יט) ומחדש **"ופעולת האב רשע תחשיך מאור נפש הבן"** דהיינו שע"י העבירות שעושה האדם הוא גורם לזה שתרד חושך וטומאה על הנפש של בנו רחמ"ל משום שכל מעשה עבירה שעושה האב משפיע לרעה על בנו.

[כן] מבואר באווה"ח הנ"ל למעיין היטב בדבריו, וגם כלל האווה"ח בדבריו את היסוד שמבואר בדברי האווה"ח בבראשית (מט ג) ובדברים (כח כא) ובאמת שכל דברינו האמורים להלן מבוארים באר היטב גם לפי היסוד ההוא ודו"ק.]

ולפי"ז יש לומר שלפי שיכול האב לגרום לזה שתרד טומאה על נפש בנו לכן מסתבר הדבר שהבן יכול לסלק את הטומאה הזאת מעל עצמו ולכן אנו מתוודים על החטאים של אבותינו שגרמו לזה שתרד עלינו טומאת החטא שלהם ועל ידי הוודוי הזה אנו יכולים לסלק את הטומאה הזאת מעלינו ולטהר את נפשותינו [ואת נפש אבותינו וכמו שאמרו חז"ל **"ברא מזכה אבא"** דהיינו שיש כח לבנים לטהר את נפשות אבותיהם].

ועוד יש לבאר לפי דברי האווה"ח הנ"ל, שבאמת כוונת הוודוי הוא שאנו מתוודים על החטאים שלנו - החטאים שעשה הבן בעצמו, והטעם שאנו מגדירים את החטא הזה בתואר הזה של **"אבותינו חטאנו"** הוא משום שהטומאה הזאת שנשפעה על הבן מכח חטאי אבותיו הוא זה שגרם לבן לחטוא משום שטומאת החטא משפיעה על האדם לרעה ונוטעת בו החפץ והרצון לחטוא רחמ"ל וכמוש"כ האווה"ח (דברים יג ז ועוד) ולכן אנו מתוודים על חטאינו שנגרמו לנו מכח טומאת החטאים של אבותינו ועי"ז נוכל לטהר ולהתקדש ולהדבק בשכינה ולאור באור החיים אמן כן יהי רצון.

עשרת ימי תשובה

יזהר מאד מן הכעס בעשרת ימי תשובה כי בעת הזעם לא נוהגת מדת ארך אפים

הנה המ"ב (ס' תקפ"ג ס"ק ה) כתב "ולכן פשיטא שיזהר מאד שלא יכעוס בימים אלו [בעשרת ימי תשובה] מלבד גודל האיסור כדי שיהא לסימן טוב וכו' עכ"ל וצריך להסביר מהו החשיבות הגדולה בענין זה שצריך האדם ליזהר מאד שלא לכעוס בימים אלו של ימי הדין והמשפט שבהן יושב הקב"ה ודן את עולמו. **והביאור** בזה הוא כמו שכתב האוה"ח (דברים יג יח) וז"ל "ואומרו ורחמך העיר בזה שכל זמן שהאדם הוא בגדר טבע אכזרי כמו כן יתנהג ד' עמו שאין ד' מרחם אלא לרחמן" והיינו שאין זה בגדר של שכר ועונש אלא הביאור הוא כמו שכתב התומר דבורה (סוף פ"א) "כמו שיהא האדם מתנהג למטה כך יזכה לפתוח לו מדה עליונה מלמעלה".

דהיינו שהנהגת ד' עם האדם נעשית באותו אופן וצורה שבו מתנהג האדם, ולכן ד' רק מתנהג ברחמים עם האדם הרחמן כי עי"ז שהאדם מתנהג ברחמנות עם הבריות הרי הוא מעורר את הכח העליון של מדת הרחמים ובאמצעות דבר זה יכול ד' להתנהג עמו במדת הרחמים.

והנה בוודאי אין האדם יכול לזכות במשפט אם ד' יתנהג עמו במדת הדין בלבד ולכן מתנהג ד' עם האדם גם כפי בחינת מדת הרחמים, ואחד מהנהגות של מדת הרחמים הוא שיאריך ד' אפו עם האדם ולא יעניש אותו תיכף ומיד אלא ימתין ד' מלהעניש אותו שמה יעשה האדם תשובה וינצל מן העונש (אוה"ח בראשית א א אופן ג).

ומבאר האוה"ח (במדבר כג ח) "אכן עיקר הדבר הוא לפי שמדתו יתברך [היא] להאריך אפו לעוברי רצונו כו' ומדה זו היא אחת מי"ג מידות [של] רחמים שנאמרו למשה ונוהגת תמיד זולת בעת יזעום ד' כו' אז מתגברים הדינים על הנתבע במשפט באותו זמן ולא תתנהג מדה זו של ארך אפים", ומבאר מדברי האוה"ח שבשעה שד' כועס [כביכול] אז אין נוהגת מדה זו של ארך אפים.

ולפי"ז מבואר הטעם שצריך האדם ליזהר ולהתרחק מאד מאד מן הכעס בימים אלו שבהן ד' דן אותו משום שכיון שהנהגת ד' עם האדם הוא כפי

ההתנהגות של האדם עצמו לכן אם האדם יתנהג בכעס א"כ עי"ז הוא מעורר את מדת הזעם ועי"ז לא יתנהג ד' עמו במדה זו של ארך אפים ואז ח"ו לא יוכל האדם לזכות במשפטו בשום פנים ואופן רחמ"ל. ולכן יתרחק האדם מאד מאד ממדת הכעס ולא יקפיד האדם על שום דבר ואז יתנהג גם ד' עמו באופן כזה ויזכה לרחמים בדין אמן כן יהי רצון.

[וכן כתב רבינו יונה בשערי תשובה (א כח) "שלא יכעס ולא יקפיד על חביריו וגם לכל הדברים אשר ישמע, יתן אל לבו להעביר על מידותיו כו' [ועי"ז יתכפרו עוונותיו] כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה המעביר על מידותיו מעבירין לו על כל פשעיו מדה כנגד מדה וזה פתח תקוה נכבד מאד".]

בעשרת ימי התשובה יכול האדם לתקן את כל מה שהוא פגם במשך ז' ימי השבוע של כל השנה

הנה מבואר בספה"ק (ע' יסוד ויורש העבודה בשם האריז"ל) שבעשרת ימי תשובה יכול האדם לתקן את מה שהוא חטא במשך השנה דהיינו שע"י התשובה שיעשה האדם בכל יום מימי השבוע שבעשרת ימי תשובה יוכל האדם לתקן את מה שהוא פגם באותו יום מימי השבוע במשך כל ימות השנה.

וכן כתב המ"ב (ס' תרג ס"ק ב) בשם היערות דבש וז"ל ועיין ביערות דבש (ח"א דרוש א) שז' ימים שבין ר"ה ליוה"כ הם נגד ז' ימי השבוע ובכל יום יעשה תשובה על אותו יום דרך משל ביום ראשון יעשה תשובה על מה שחטא כל ימיו ביום ראשון וכן ביום ב' וכן כל ז' ימים עכ"ל.

ואולי יש לציין על ענין זה את דברי האוה"ח הקדוש (ע' שמות יב טו, ויקרא יט ג, במדבר כט יג) שכתב שיסודי הקדושה הם שבעה והם הז' מידות וספירות שהיו כנגד הז' צדיקים דהיינו אברהם יצחק יעקב משה אהרן יוסף דוד ומבאר האוה"ח בשם הזוהר ששבעת ימי השבוע הם כנגד השבעה צדיקים הללו.

ולכן בעשרת ימי תשובה מאיר אור מיוחד ונותן לאדם את האפשרות לתקן את כל הפגמים שהוא פגם בכל אחד מהז' בחינות הללו המשמשים בכל אחד מהז' ימי השבוע ועי"ז שישב האדם בתשובה בכל אחד מימי השבוע שבעשרת ימי תשובה, יושפע שפע אור

הקדושה מעולם התשובה על הספירה של היום ההוא ותאיר אור הספירה ההיא ביתר שאת ויתייחד קוב"ה עם שכינתיה אמן סלה.

האם יכול האדם להוסיף על חשבון הזכויות שלו של השנה שעברה גם אחרי ראש השנה או שמא כיון שר"ה הוא התחלת השנה החדשה א"כ שוב אין יכולים המצוות ומעש"ט שהוא עושה בעשיית להצטרף לחשבון של השנה שעברה אלא הם עולים לחשבון של השנה הבאה

יש לשאול האם המצוות ומעשים טובים שעושה האדם בעשרת ימי תשובה נכללים בחשבון המצוות של השנה הבאה או שמא הם חלק מהחשבון של המצוות של השנה שעברה דהיינו האם יכול האדם להוסיף מצוות לחשבון המצוות שלו עי"ז שהוא ירבה לעשות מצוות בעשרת ימי תשובה או שמא כיון שכבר התחילה השנה החדשה בראש השנה א"כ שוב אין לאדם את היכולת והאפשרות להוסיף מצוות לחשבון של המצוות שלו מהשנה שעברה.

והנה בגמ' (ר"ה טז:) אמרו "אמר ר' כרספדאי אר"י שלשה ספרים נפתחים בר"ה אחד של רשעים גמורים ואחד של צדיקים גמורים ואחד של בינונים כו' בינונים תלויים ועומדין מראש השנה ועד יוה"כ זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבים למיתה" וכתב רבינו חננאל (שם) והרמב"ם (ה' תשובה פ"ג ה"ג) וכן הוא מפורש בירושלמי (פ"א ה"ג) שכוונת הגמ' באומרה "זכו כו' לא זכו כו'" היינו שאם "זכו ועשו תשובה נכתבין לחיים לא זכו לעשות תשובה נכתבין למיתה" דהיינו שרק ע"י עשיית תשובה בעשרת ימי התשובה יכול האדם הבינוני לזכות בדינו ביום הכיפורים.

והנה רוב הראשונים (וכ"כ הרמב"ם ה' תשובה פ"ג) מבארים לנו שבגמ' זו הביאור בתוארים הללו של צדיק בינוני רשע הוא לענין כמות הזכויות שיש לאדם דהיינו שהצדיק הוא אדם שיש לו רוב זכויות והבינוני הוא איש שמעשיו שקולים מחצה זכויות ומחצה עוונות והרשע הוא אדם שיש לו רוב עוונות. וכן הוא שיטת האוה"ח הקדוש [שמות לב לב שכתב שם "ובמסכת ר"ה כו' ספרן של בינוני כו' חציו זכאי וחציו חייב כו' אשר כתבת" עי"ש ואכמ"ל בזה].

ולפי"ז יש להקשות למה אמרו הר"ח והרמב"ם שרק ע"י עשיית תשובה בעשיית יכול האדם לזכות בדינו והרי כיון שהבינוני הוא מחצה זכויות ומחצה עוונות א"כ הוא יכול לזכות בדינו גם עי"ז שהוא יעשה

עוד מצוה אחת כי עי"ז הוא יכריע את הכף של זכויות ויכנס לכלל הגדר של צדיק כיון שיהיו לו רוב זכויות.

ובאמת הגה"צ ר"א פערטבערגער זצ"ל בספרו כוכבי אור (ס' ה) כותב שגם אחרי ר"ה יש יכולת לאדם להוסיף מצוות ומעש"ט לחשבון המצוות של השנה שעברה, ואם כן לפי זה ה' מסתבר לומר שיכול האדם לזכות בדינו ביוה"כ אע"פ שהוא לא עשה תשובה בעשיית שהרי אם ישתדל האדם להרבות בעשיית מצוות ומעש"ט בעשרת ימי התשובה אז עי"ז תחול על האדם התואר של צדיק שהרי הצדיק הוא אדם כזה שיש לו רוב זכויות.

אולם מבאר לנו הגה"צ הנ"ל שמדברי הרמב"ם והר"ח הנ"ל מבואר שלא יוכל האדם הבינוני לזכות בדינו ביוה"כ אא"כ הוא עשה תשובה בעשרת ימי תשובה והטעם לזה הוא משום שכיון שיש חובה גדולה מאד לעשות תשובה בימים הללו של עשיית לפיכך מי שאינו עושה תשובה בימים אלוהרי הוא עובר בזה עבירה גדולה מאד וכיון שעבירה זו היא גדולה מאד הרי בהכרח שהיא תכריע את כף המאזנים לכף חובה רחמ"ל ולכן אע"פ שישתדל האדם להרבות בזכויות מ"מ הוא לא יצליח על ידי זה להכריע את כף המאזנים לצד זכות כיון שעבירה זו - של המניעה מעשיית התשובה, יש לה יותר כח מכל המצוות שיעשה האדם ולכן היא תטה את כף המאזנים לצד חובה רחמ"ל.

והסבר הדברים הוא כמוש"כ הרמב"ם שהשיקול של הזכויות ועבירות אינו רק לפי המספר והכמות של המצוות ועבירות אלא הוא נמדד ונשקל גם לפי גודל המצוות והעבירות ולפי שהעבירה של המניעה מעשיית תשובה היא עבירה גדולה מאד לפיכך יש לה יותר כח מריבוי הזכויות שיעשה האדם ועי"ז תטה את האדם לכף חובה רחמ"ל.

ומבואר מכל זה שהגה"צ הנ"ל סובר שהרמב"ם הר"ח [והירושלמי] סוברים שגם בעשרת ימי תשובה יכול האדם להוסיף על מנין המצוות והזכויות שלו, ואע"פ שר"ה הוא התחלת השנה הבאה מ"מ עדיין יכול האדם להוסיף מצוות וזכויות על החשבון של השנה שעברה עד מוצאי יוה"כ.

ובאמת כן הוא שיטת האוה"ח (ויקרא כו יח) דהנה ז"ל האוה"ח "ולטעם זה אנו מיישבים מאמרם ז"ל שאמרו ג' ספרים נפתחים בראש השנה כו' בינונים תלויים וכו' עד יוה"כ וכו' ע"כ, פירוש לצד שתלה ד' להם לעשות תשובה ולא עשו הוכרע משקלם כרשעים".

והנה דברי האוה"ח הם סתומים וחתומים וצריכים ביאור שהרי משמע מדברי האוה"ח שהאוה"ח בא ליישב איזה שום קושיא אמנם לא נתבאר בדברי האוה"ח מהו הקושיא שהיתה קשה להאוה"ח הקדוש.

ובאמת לאחר שנתבאר לנו דברי הכוכבי אור הנ"ל הרי ממילא נבין שכל דבריו מבוארים וטמונים בדברי האוה"ח הנ"ל וכמו שיתבאר, דהנה שיטת האוה"ח (שמות לב לב) הוא שהבינוני הוא אדם כזה שיש לו מחצה זכויות ומחצה עוונות ולמד האוה"ח [כן משמע ממש"כ האוה"ח "לצד שתלה ד' להם לעשות תשובה"] שהדין של הבינוני תלוי אך ורק בעשיית התשובה שלו שאם הוא יעשה תשובה אז הוא יזכה בדינו ואם הוא לא יעשה תשובה אז הוא לא יזכה בדינו.

ולכן הוקשה להאוה"ח הקדוש את הקושיא הנ"ל דהיינו שאם הבינוני הוא איש כזה שהוא מחצה זכויות ומחצה עוונות א"כ למה תלוי דינו בעשיית תשובה והרי הוא יכול לזכות בדין עי"ז שהוא יעשה עוד מצוה אחת כיון שע"ז הוא יכנס לגדר של צדיק לפי שיהיו לו רוב זכויות.

ועל זה מתרץ האוה"ח שכיון שמצות היום של עשרת ימי התשובה היא מצוות עשיית תשובה לכן אם האדם לא עושה תשובה בימים הללו הרי עי"ז הוכרע משקלו לכף חובה רחמ"ל כיון שעבירת מניעת התשובה בעשיית"ה היא עון גדול וכבד מאד עד שאין כח בכל המצוות ומעש"ט שיעשה האדם בימים אלו להכריע ולהתגבר נגד העבירה הזאת של המניעה מעשיית תשובה.

ולפי"ז מתבאר לנו שגם האוה"ח סובר שאפילו אחרי ר"ה יכול האדם להוסיף מצוות ומעשים טובים על חשבון המצוות שלו מהשנה שעברה ולפיכך באופן שהאדם עושה תשובה בעשיית"ה אז הרי המצוות ומעש"ט שהוא יעשה בעשיית"ה [יתוספו לחשבון הזכויות שלו מהשנה שעברה והם] יסייעו לו להטות את כף המאזנים לצד זכות.

אולם הגאון ר' ארי' פרמנציק זצ"ל בספרו עמק ברכה (דף קמו - תשובה אות ב) חולק על הגה"צ ר"א פעטעבערגער בזה והוא סובר שמלשון הרמב"ם הר"ח והירושלמי לא משמע כן שהרי לפי התירוץ הנ"ל מבואר שהטעם שדינו של הבינוני תלוי בעשיית תשובה איננה מצד זה שבעצם הוא צריך לעשות תשובה אלא הוא מצד זה שאם האדם לא יעשה תשובה בעשיית"ה אז עבירה זו תכריע את כף המאזנים לצד חובה רחמ"ל, ולכן טוען הגאון הנ"ל שמסתמת

לשון הר"ח הרמב"ם והירושלמי משמע לא כן אלא משמע שם שהדין של הבינוני תלוי בעשיית תשובה מצד עצמה [וכמו שיתבאר] ולא מצד חשבון נפרד - שאם הוא לא יעשה תשובה אז עבירה זו תכריע את כף המאזנים לצד חובה.

ולכן כותב העמק ברכה בביאור דעת הרמב"ם הר"ח והירושלמי שהביאור בזה שהדין של הבינוני תלוי אך ורק בעשיית תשובה הוא משום שכיון שר"ה הוא התחלת השנה הבאה לכן שוב אין יכולת לאדם להכריע את כף הזכויות שלו של השנה שעברה ע"י עשיית מצוות ומעש"ט בעשיית"ה שהרי כיון שכבר שקלו את כל מעשיו בר"ה והוא הי' בינוני א"כ בעשיית"ה שוב אי אפשר לו להתעלות לדרגה של צדיק אא"כ הוא יעשה תשובה על החטאים שהוא חטא בשנה שעברה דהיינו בזמן שלפני ר"ה, ולכן כתבו הרמב"ם הר"ח והירושלמי שהבינוני רק יכול לזכות בדינו עי"ז שהוא יעשה תשובה.

ומבואר מדברי העמק ברכה שהוא חולק על הגה"צ ר"א פעטעבערגער בביאור שיטת הר"ח הרמב"ם והירושלמי והוא סובר שהרמב"ם הר"ח והירושלמי סוברים שמכיון שר"ה הוא התחלת השנה החדשה ממילא לאחר ר"ה שוב אין יכולת לאדם להוסיף מצוות ומעש"ט על החשבון שלו מהשנה שעברה [ועיין בבית הלוי על התורה בסוף החלק של "חידושי הגרי"ז על התורה - הוספות" שכתבו שם שגם הגרי"ז אמר כדברי העמק ברכה הנ"ל עי"ש] אולם כבר נתבאר שהאוה"ח הקדוש סובר כדברי הכוכבי אור דהיינו שגם אחרי ר"ה יש יכולת לאדם להוסיף מצוות ומעש"ט על חשבון המצוות שלו של השנה שעברה.

ולפי המחלוקת הנ"ל יתבאר לנו דברי הפוסקים בענין קידוש לבנה דהנה בשו"ע (או"ח ס' תרב ס"א בהג"ה) מבואר שאין לקדש את הלבנה עד מוצאי יוה"כ ובמ"ב (סק"י) כתב "אבל דע דכמה אחרונים הסכימו שיותר טוב לקיים המצוה מקודם כדי שמצוה זו יכריעהו לכף זכות" הרי מבואר שהאחרונים הללו סוברים שגם אחרי ר"ה יכול האדם להוסיף מצוות על החשבון של השנה שעברה וכשיטת האוה"ח הקדוש.

ובביאור שיטת הרמ"א שכתב שאין לקדש את הלבנה עד מוצאי יוה"כ, נראה שאין אנו מוכרחים לומר שהרמ"א יחלוק על האוה"ח בזה ויסבור כהעמק ברכה - שגם אחרי ר"ה א"א לאדם להוסיף זכויות על החשבון של השנה שעברה, שהרי יש לומר שהביאור בשיטת הרמ"א הוא כמוש"כ המ"ב "דקידוש לבנה יותר טוב לעשותו כשהוא מבושם ובשמחה" ולפיכך יש

המצוות שלו מהשנה שעברה דהיינו שאע"פ שכבר נגמרה השנה שעברה וכבר התחילה השנה החדשה בראש השנה מ"מ עדיין יש לאדם את האפשרות להוסיף מצוות ומעש"ט לחשבון הישן של השנה שעברה [ולפי"ז מבואר שגם העבירות שהאדם עושה בעשי"ת הרי הם עולים לחשבון של השנה שעברה ולכן יזהר האדם מאד בזה בעשי"ת] וכן הוא שיטת הר"א פעטעבערגער בביאור דעת הר"ח הרמב"ם [והירושלמי] וכן מבואר באחרונים המובאים במ"ב (ס' תרב ס"ק י) - הסוברים שיקדש האדם את הלבנה בעשי"ת כדי להרבות בזכויות- והם הלבוש הבית מאיר והגר"א זיע"א [וכן מבואר בריטב"א (ר"ה טז): בשם הרבינו יונה הביאו הלח"מ בה' תשובה פ"ג ה"ג].

אולם מדברי הרמ"א נראה שהוא סובר שאחרי ר"ה שוב אין לאדם את האפשרות להוסיף על חשבון הזכויות שלו מהשנה שעברה וכן מבאר העמק ברכה את שיטת הירושלמי הרמב"ם והר"ח [וכן מבואר מפי השמועה בשם הגרי"ז] שהם סוברים שאחרי ר"ה שוב אין יכולת לאדם להוסיף על הזכויות שלו מהשנה שעברה ולכן אין הבינוני יכול לזכות בדינו ביום הכיפורים אא"כ הוא יעשה תשובה בעשי"ת ועי"ז הוא יסיר ויסלק את חלק מהחטאים שלו מהשנה שעברה ובזה יוכל האדם לזכות בדינו ביוה"כ אמן כן יהי רצון.

לומר שכתב הרמ"א שלא לקדש את הלבנה עד אחרי יוה"כ אע"פ שאם הוא הי' מקדש את הלבנה לפני יוה"כ היו מתרבים זכויותיו מ"מ סובר הרמ"א שעדיף לקדש את הלבנה אחרי יוה"כ כיון שע"ז יוכל האדם לקדש את הלבנה כשהוא מבושם ובשמחה.

אולם יותר נראה לומר שהרמ"א סובר כשיטת העמק ברכה שהרי כל חיי האדם תלויים בדין של יוה"כ וכיון שיש לאדם אפשרות להרבות בזכויות עי"ז שהוא יקדש את הלבנה לפני יוה"כ א"כ איך נוכל לדחותו ולומר לו שלא לקדש את הלבנה בעשי"ת - משום שאחרי יוה"כ תהא לו אפשרות לקיים את המצוה באופן יותר מהודר, והרי איך תוכל סברא זו להכריע נגד התועלת העצומה שיכול האדם להרוויח עי"ז שהוא יקדש את הלבנה לפני יוה"כ.

ולכן נראה לומר שהרמ"א סובר כשיטת העמק ברכה ודלא כשיטת האוה"ח הקדוש דהיינו שהרמ"א סובר שאחרי ר"ה שוב אי אפשר לאדם להוסיף זכויות על החשבון של השנה שעברה ולפיכך כתב הרמ"א שכיון שבין כך ובין כך לא תתחשב מצות קידוש לבנה - שיעשה האדם בעשי"ת, בתוך חשבון המצוות של השנה שעברה לכן עדיף לו לאדם לקדש את הלבנה במוצאי יוה"כ כשהוא מבושם ובשמחה.

ונמצא מבואר שהאוה"ח הקדוש סובר שגם אחרי ר"ה עדיין יכול האדם להוסיף זכויות לחשבון

צדקה

דהנה התורה אומרת לאדם "לא תאמץ את לבבך [מליתן צדקה] ולא תקפוץ את ירך מאחין האביון כי פתוח תפתח את ירך לו והעבט תעביטנו די מחסורו אשר יחסר לו" ומבואר בפסוקים שהתורה מסבירה לאדם את הטעם שבגללה לא יאמץ האדם את לבבו מליתן צדקה לעני והטעם הוא "כי פתוח תפתח כו".

ושואל האוה"ח (דברים טו ח) איפה מבואר בפסוק את הטעם לזה שלא יאמץ האדם את לבו מליתן צדקה שהרי הפסוק רק מצוה לאדם ליתן צדקה באומרו "כי פתוח תפתח את ירך לו" ואין הפסוק אומר איזה שום טעם או סיבה שעל ידה יתפתח האדם הקמצן לפתוח את ידו וליתן צדקה לעניים וא"כ מהו באמת הטעם שבגללה לא יאמץ הקמצן את לבבו מליתן צדקה לעניים.

הנותן צדקה לא מפסיד כלום אלא אדרבא ד' יפתח לו "שערי שפע" ומשפיע עליו שפע טוב "בתוספת מרובה"

הנה בתפלת "ונתנה תוקף" אנו אומרים "ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה" אולם למעשה קשה מאד לאדם להפרד מממונו ולתת אותו לצדקה עד כדי כך שחז"ל אמרו לנו שיש סוג כזה של אנשים שחביב עליהם ממון יותר מגופם [ואציין שהאוה"ח (דברים יא ג) מבאר שדבר זה נאמר רק על היחידים אבל בדרך כלל אצל רוב בני אדם הגוף והחיים שלהם חביב עליהם יותר מממונם וכמו שאומר הפסוק כל אשר לאיש יתן בעד נפשו] ולכן בא האוה"ח לבאר לנו שאין לו לאדם לדאוג על הפסד ממנו עי"ז שהוא נותן את ממנו לצדקה.

אדם מעני מן הצדקה ואין דבר רע ולא היזק מתגלגל על ידה שנאמר והי' מעשה הצדקה שלום".

ולפי כל הנ"ל מבואר שאין לאדם לחשוש כלל מלתת צדקה אלא יתן צדקה ככל אשר תספיק ידו ויבטח וישען על ההבטחה שנתן לו ד' בתורתו "כי פתוח תפתח" שד' יפתח לו את האוצרות של שערי שפע וישפיע לו פרנסתו בתוספת מרובה ממה שהאדם עצמו נתן לצדקה.

ובפרט לפי מש"כ האוה"ח (שמות כב כד, ויקרא יט יג) "ש^{אין} העשירים אלא מרוב [פי' צינור]" שדרכם ועל ידם נותן ד' את הכסף לעניים שבישראל א"כ לפי"ז בוודאי אין להעשיר להמנע מלתת צדקה שהרי אין כספו נמצא אצלו אלא בתורת פיקדון שד' הפקיד בידו את הכסף של העניים ולכן בוודאי מוטל על העשיר לפרנס ולסייע לאחינו בני ישראל ובזה יזכה לבטל מעליו את הגזירות הרעות ויזכה לרחמים בדיון ולשנה טובה ומתוקה אמון כן יהי רצון.

ולכן מסביר האוה"ח את דברי הפסוק באופן שיתבאר מתוך דברי הפסוק הסיבה והטעם לזה שלא יאמץ הקמצן את לבבו מליתן צדקה משום שהפסוק אומר לנו [ועיין באוה"ח שמסביר איך מתבאר ענין זה בתוך דברי הפסוק] שאין שום סיבה לקמצן לאמץ את לבבו מליתן צדקה "כי על ידי שפותח הוא את ידו [ליתן צדקה] פותחים לו [מן השמים] שערי שפע" (לשון האוה"ח).

וזהו שאומר הפסוק שהסיבה לזה שלא יאמץ האדם את לבבו הוא משום שאין האדם מפסיד כלל וכלל עי"ז שהוא נותן את ממונו לצדקה שהרי ע"י נתנית צדקה ד' פותח לאדם "אוצר נעלם" של "שערי שפע" ונמצא שבשעה שהאדם נותן צדקה לעני הרי זה בגדר של הלואה משום שד' ישלם לו בחזרה את כספו "בתוספת מרובה".

וכן כתב הרמב"ם (ה' מתנות עניים פ"י ה"ב) והובאו דבריו להלכה בשו"ע (יו"ד ס' רמז ס"ב) וז"ל "ולעולם אין

תפלה

ולפי"ז האוה"ח הביאור בזה הוא שאנו מבקשים מד' שהוא ישפיע עלינו חיים ממקור החיים דהיינו חיים שנובעים מאלוקים חיים "כי ד' נקרא אלוקים חיים כו' והכוונה [בזה הוא] כו' שהחיים נמשכים כו' ממקור החיים כו' שזולת זה לא יקרא חיים" (לשון האוה"ח) ולכן אנו מבקשים מד' שישפיע ד' עלינו חיים כאלה שנובעים ממקור החיים- מאלוקים חיים, אמון כן יהי רצון.

בעת אשר ינקום ד' מאויבי ישראל וירומם את כבודם של ישראל אז ירננו ויהללו הגויים את ישראל על שהם זכו להיות העם הנבחר

הנה בתפילות של הימים נוראים אנו מתפללים ואומרים "ובכן תן פחדך כו' על כל מה שבראת כו' ובכן תן כבוד ד' לעמך תהלה ליראיך" ובקונטרס עבודת התפלה מבואר שכוונת תפלה זו היא שאנו מבקשים מד' שהוא ישפיע מורא על אומות העולם ועי"ז יכירו אומות העולם שד' הוא המלך והאדון של העולם וזה יגרום להם להלל ולפאר את כלל ישראל היראים והדבקים בד' יתברך.

וכעין זה מבואר בדברי האוה"ח (דברים לב מג) שבפרשת האזינו, דהפסוק שם אומר "הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום" וכותב האוה"ח שם "הרנינו גוים וגו'

זכרנו לחיים היינו לחיים שנובעים ממקור החיים ולא לחיים שנובעים ממקור המיתה

הנה האוה"ח (דברים ד ד) מבאר לנו שיש ב' סוגים של חיים, יש חיים שנובעים "ממקור החיים" ויש חיים שנובעים "ממקור המיתה" ומבאר האוה"ח שהחיות של הצדיקים נובע ממקור החיים מד' יתברך שנקרא "אלוקים חיים" כי מקור חיותם נובע מצד הקדושה שאליו מתייחס התואר הזה של "חיים".

אולם החיות של הרשעים נובע ממקור המיתה וכמו שאמרו חז"ל (ברכות יח:): שהרשעים בחייהם קרויים מתים כיון שכל חיותם נובע מצד הטומאה שמתייחס אליו התואר של מיתה ולכן אע"פ שגם הרשעים מתנועעים ואוכלים כמו שאר כל אדם מ"מ אין זה נקרא חיים כי רק על מי שחיותו נובע ממקור החיים שייך לומר עליו שהוא נקרא אדם חי אבל הרשע שאין חיותו נובע ממקור החיים, עליו אמרו חז"ל רשעים בחייהם קרויים מתים.

והנה בימים נוראים אנו מתפללים לד' ומבקשים "זכרנו לחיים כו' למענך אלוקים חיים" וצריך ביאור מאיזה טעם בחרו חז"ל לתאר את ד' - בבקשה הזאת, עם התואר הזה של "אלוקים חיים".

הזה של "רחם ארחמנו" הוא באמצעות דבר זה של "מידי דברי בו".

והביאור בענין הזה של "מידי דברי בו" נראה מבואר מתוך דברי האוה"ח הנ"ל, שהוא משום שע"י הדיבור שמדברים גדולי ישראל - האהובים ונחמדים למעלה, עם ד' יתברך מתעוררים רחמי ד' על כל ישראל [ועי"ש ברד"ק שכתב שמידי דברי בו היינו הדיבור שמדבר ד' לנביאים והוא כעין דברי האוה"ח הקדוש].

ולפי"ז יש לבאר את הטעם שיש הקפדה גדולה שהשליח ציבור של הימים נוראים יהא איש צדיק וירא שמים וגדול בתורה משום שהש"ץ הוא זה שמדבר עם ד' בשביל כלל ישראל ולכן ע"י התפילות והתחנונים שמדבר השליח ציבור עם ד' יש אפשרות לשליח ציבור לעורר את רחמי ד' מכח ההנהגה הזאת של ד' של "מידי דברי בו כו' רחם ארחמנו" ולפיכך יש להקפיד על זה שהש"ץ יהא אהוב ונחמד למעלה כדי שיהמו מעיו של הקב"ה בדברו אתו ועי"ז יתעוררו רחמי ד' גם על שאר כל ישראל, אמן כן יהי רצון.

"שצריך האדם להתפלל לד' בכל יום שיצילהו מיצר הרע - והוא יכניע מציריו"

הנה כתב רבינו יונה (שערי תשובה א כ) "ויתפלל תמיד אל ד' כו' ולהצילו מיצרו" ומבואר בדברי רבינו יונה שצריך האדם לבקש תמיד מד' שד' יצילו מן היצה"ר והטעם בזה הוא משום שאמרו חז"ל "אלמלא הקב"ה עוזרו לא יכול לו" שמבלעדי הסיוע של ד' יתברך אין האדם יכול להנצל מיצרו ולכן כותב רבינו יונה שהאדם צריך להתפלל תמיד אל ד' ולבקש ממנו להצילו מיד יצרו.

ובאמת חז"ל הקדושים תקנו לנו בתפלות שאנו מתפללים בכל יום ויום שנתפלל לד' גם על הענין הזה דהנה בברכת המעביר שינה אנו מבקשים מד' "ואל תשלט בנו יצה"ר כו' וכוף את יצרנו להשתעבד לך כו' שתצילני היום ובכל יום כו' מיצר הרע" וגם בברכת אלוקי נצור אנו מתפללים "יהי רצון מלפניך כו' ותצילני מיצר הרע" וכן בעוד מקומות במשך התפלה אנו מתפללים על הענין הזה וזהו שכתב רבינו יונה שיתפלל האדם תמיד על זה שד' יצילו מיד יצרו.

והנה האוה"ח מבאר שדבר זה מרומז בתורה דהנה הפסוק אומר "ונצעק אל ד'" וכותב האוה"ח (דברים כו ה) "ואומרו ונצעק אל ד' רמז שצריך האדם להתפלל לד' בכל יום שיצילהו מיצר הרע והוא אומרו ונצעק אל ד' וגו'".

פירוש כי בעשות ד' נקמה באויבי ישראל וירומם מדרגת ישראל ירננו הגוים על עמו ישראל לשבחם ולרוממם כאומרו אשרי העם [שככה לו אשרי העם שד' אלוקיו]".

והיינו כי באמצעות הנקמה שינקום ד' נגד אויבי ישראל וירומם את מדרגתם של ישראל אז עי"ז יכירו האומות בגדלות הבורא ובחשיבותם של כלל ישראל ולכן ירוממו ויפארו את ישראל על שזכו להבחר ולהיות העם המיוחד של מלך המלכים הקב"ה.

הטעם שצריך להקפיד שיהא השליח ציבור גדול בתורה וביראת שמים - "והוא סוד מידי דברי בו וגו' רחם ארחמנו"

"וידקדקו" לחזור אחר שליח ציבור היותר הגון והיותר גדול בתורה ומעשים שאפשר למצוא שיתפלל סליחות וימים נוראים" (שו"ע או"ח ס' תקפא ס"א בהג"ה) היינו שישתדלו להשיג שליח ציבור הכי גדול בתורה ויראת שמים שהם יכולים להשיג, וצריך להבין את הטעם לזה.

והנה כשחלה יעקב אבינו שלח יעקב שליח שילך ויקרא ליוסף הצדיק וכשבא יוסף עם שני בניו אצל יעקב אבינו שאל אותו יעקב מי הם האנשים האלו שבאו אתך וכמו שמבואר בפסוק דכתיב "וירא ישראל את בני יוסף ויאמר מי אלה".

ומקשה האוה"ח (מח ח) הרי יעקב למד תורה עמהם בשביל יז' שנה וא"כ למה שאל יעקב את יוסף "מי אלה" והלא בוודאי ידע יעקב שהאנשים האלה הם הבנים של יוסף הצדיק.

ומתרץ האוה"ח שבוודאי ידע יעקב שהם הבנים של יוסף והטעם ששאל יעקב את יוסף "מי אלה" הוא משום שרצה יעקב לעורר את אהבתו אליהם לפני שהוא מברך אותם כדי שברכתו להם תהא נעשית מתוך אהבה רבה ולכן הוא שאל את יוסף "מי אלה כדי שישמע מפי בנו החביב אצלו לומר בני הם ויהמו מעיו להם" (לשון האוה"ח) דהיינו שע"ז שישמע יעקב מפי יוסף בנו - החביב עליו כנפשו, שהאנשים האלה הם בניו על ידי זה תתעורר אהבת יעקב להם באופן מרובה ביותר.

ומסיים האוה"ח את דבריו וכותב "והוא סוד מידי דברי בו וגו' רחם ארחמנו וגו'" ואפשר שכוונת האוה"ח הוא כך, דהנה הפסוק אומר "הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים כי מידי דברי בו זכור אזכרנו עוד על כן המו מעי לו רחם ארחמנו נאום ד'" ומבאר לנו האוה"ח שהאופן שבו מתהווה הענין

דהנה האוה"ח (שם) מבאר שהצדיק מחוייב להשתדל ולסייע לעם בני ישראל לחזור בתשובה ולהדריך אותם בדרך הישרה ומסביר האוה"ח שלא יחשוב הצדיק שהוא רק מחוייב לעזור לאנשים שלא הרבו לפשוע אבל לאנשים שהרבו לפשוע ולמרוד נגד ד' הרי הוא פטור מלסייע להם לחזור בתשובה כי אין הדבר כן אלא באמת כל זמן שהחוטא "רוצה" לשוב בתשובה מחוייב הצדיק לעזור ולסייע לו לחזור בתשובה אפילו אם הרשע הזה הרבה לפשוע ולמרוד נגד ד' רחמ"ל.

ומדברי האוה"ח הללו נוכל ללמוד שגם ד' יתברך שהוא "צדיקו של עולם" (רש"י בראשית יח כח) מתנהג עם ההנהגה הזאת שכל זמן שהאדם "רוצה" לשוב בתשובה מחוייב ד' כביכול לסייעו במלחמת היצר ולעזור לו להתגבר על יצרו ולחזור בתשובה [אולם שו"ר שמדברי הרבנו יונה (שערי תשובה א א) - שכתב "ואם הרבו לפשוע ולמרוד כו לא סגר בעדם דלתי תשובה" - לא משמע כן ודו"ק].

ולפי"ז מבואר שכיון שד' עוזר לאדם להתגבר על יצרו לכן אל לו לאדם להתייאש כלל בראותו את גודל הכח של היצה"ר אלא יבטח וישען בד' אלוקיו ויפיל תחינתו לפני מקור הרחמים ואז בוודאי יעזרהו ד' יתברך וכמוש"כ האוה"ח (דברים כ א) "אבל כיון שד' אלוקין עמך כוחו גדול להצילך כי כשנא אדם ליטהר ימינו יתברך מקבלתו ונדבק לד' והוא יכניע מציריו" [היינו היצה"ר וכל חיילותיו], אמרן כן יהי רצון.

ומבאר האוה"ח שד' ישמע תפלתו ויעזור לו להנצל מיצרו "ואומרו וישמע ד' את קולנו וגו' פירוש הגם [פ' אע"פ] שד' הוא שברא יצה"ר לבחון האדם בעבודת בוראו אעפ"כ כשצועקים אליו [ד'] שומע קולם" הרי מבואר שאם האדם מתפלל אל ד' ומבקש ממנו להצילו מיצרו אז ד' ישלח לו סייעתא דשמיא ויעזרהו להנצל מיד יצרו.

ומסביר האוה"ח (שם) שהטעם שד' יענה לבקשת האדם בזה ויסייעו להנצל מיצרו הוא משום שאין לאדם את היכולת להנצל מיצרו אא"כ ד' יעזור לו ולכן אם האדם מבקש מד' שהוא יעזרהו להתגבר ולהנצל מיצרו בוודאי יעזרהו ד' על זה וישלח לו סייעתא דשמיא כדי להצילו מיצרו.

וממשיך האוה"ח (בראשית כח יד) לבאר לנו שצריך האדם להתנהג כן כל ימיו עד יום מותו וכמו שאמר חז"ל אל תאמין בעצמך עד יום מותך ולכן כותב האוה"ח "כי צריך האדם להתפלל לד' כו' שלא יעזבונו בידו כו' שצריך להתנהג כן עד לכתו מן העולם הזה כשיעריב שמשו והוא אומרם ז"ל אל תאמין בעצמך עד יום מותך".

ונראה ללמוד מתוך דברי האוה"ח המובאים להלן (דברים כב ד) שאפילו אם רחמ"ל הרבה האדם לפשוע ולמרוד בד' אלוקי ישראל מ"מ אם הוא מתפלל לד' ומבקש ממנו שיצילו ד' מיד יצרו ויעזרהו לשוב בתשובה, מחוייב ד' כביכול לעזור לו להנצל מיד יצרו ולסייעו לשוב אליו וכמו שיתבאר.

י"ג מידות של רחמים

לא חטא נגד ד' ואינו מתחייב שום עונש שבגללו יצטרך לרחמים מד' כדי להנצל מעונש החטא.

ומתריץ האוה"ח "ואני אומר שיצטרך לרחמים אפילו קודם שיחטא אם אין לו זכות שהוא קיום מצות עשה ליהנות מהם, הוא האדון יחון אותו ברחמים, והנה לפניך מקרא 'והי' אם שמוע תשמעו וגו' ונתתי מטר וגו'" הרי שבשכר מעשה הטוב יבוא הטוב ואם הי' אדם אנוס ולא למד כו' אין לו לא שכר ולא עונש ובמה ירוחם לזה אמר ד' קודם שיחטא' והוא חידוש".

הרי מבואר שהאוה"ח מתרץ שהמצב שבו יש צורך לרחמי ד' אפילו קודם החטא הוא באופן שאין לאדם שום זכויות ולכן הוא צריך לרחמי ד' כדי שעיי"ז יתן לו ד' את כל צרכיו והיינו דבאמת אין המדה הזאת

**אני ד' קודם שיחטא -
"חייב האדון בפרנסת עבדו"**

הנה בגמ' (ר"ה יז:) אמרו לענין הביאור בשתי המדות הראשונות של הי"ג מדות של רחמים "ד' ד' אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה".

וכתב האוה"ח (שמות לד ו) "רבותינו ז"ל אמרו כי ב' מדות אלו של רחמים [היינו המדות של ד' ד'] אחת קודם שיחטא אדם ואחת אחר שיחטא והרא"ש ז"ל הקשה קודם שיחטא למה צריך רחמים" דהיינו שהרא"ש מקשה באיזה מצב יש צורך למדת הרחמים הזאת של ד' קודם שיחטא' והרי קודם שיחטא האדם אין שום סיבה שהוא יצטרך לרחמים כיון שהוא עדיין

ומפרש האוה"ח שהפסוק אומר לנו שמכיון שאנחנו הם העבדים של ד' יתברך ממילא מצד זה מחוייבים אנו לירא את ד' שהרי כל עבד מתחייב לירא את רבו וכמוש"כ "ואם אדונים אני איה מוראי".

ומסיים הפסוק ואומר לטוב לנו כו' לחיותנו" דהיינו שאם אנחנו נעבוד את ד' מיראה כמו שעבד משמש את רבו מתוך יראה אז ד' מתחייב כביכול להיטיב לנו ולהחיות אותנו בעולם הזה [ולתת לנו את כל צרכינו] כמו שהאדון מחוייב לזון ולפרנס את עבדו, וז"ל האוה"ח שם "וגם על ד' להיטיב כיד המלך לפרנסה ולכלכלה לחיותנו כי חייב האדון בפרנסת עבדו".

ולפי"ז נוכל להבין את דברי האוה"ח שכתב שרק מי שאינו עושה שום מצוות הוא זה שצריך להנהיגה זו של "אני ד' קודם שיחטא" אבל מי שעושה מצוות אפילו מתוך יראה הרי הוא אינו צריך להנהיגה מדת הרחמים הזאת, והביאור בזה הוא משום שהאוה"ח סובר שאדם שעושה מצוות - אפילו אם עושה אותם רק מיראה, מ"מ הרי הוא זכאי לקבל את כל צרכיו מאת ד' "כי חייב האדון בפרנסת עבדו" ולכן כתב האוה"ח שרק האיש שלא עשה שום מצוות כלל הוא זה שנצרך למדת הרחמים הזאת של "אני ד' קודם שיחטא" כדי לקבל את צרכיו ופרנסתו בעולם הזה.

[הערה: ולכאורה יש להקשות סתירה בדברי האוה"ח שהרי מצד אחד כתב האוה"ח שרק מי שעובד את ד' מאהבה הוא זה שזוכה ל"ונתתי מטר ארצכם כו' ואכלת ושבעת" - שד' יתן לו את כל צרכיו בעוה"ז משא"כ מי שעובד מיראה הרי הוא אינו זוכה לקבל את טובות עוה"ז בגלל המצוות שהוא עשה אולם מצד שני האוה"ח כותב שגם מי שעובד מיראה זוכה לקבל את כל צרכיו מאת ד' כי חייב האדון בפרנסת עבדו" ויש ליישב ואכמ"ל תן לחכם ויחכם עוד.]

ובאמת הבעלי מוסר מדברים בזה הרבה שעבודת האדם לקראת ימי הדין הוא לשעבד את עצמו לד' באופן שהוא יכנס לכלל הגדר הזה של "עבדו של מלך" ועי"ז ינתנו לו כל צרכיו מאת המלך מצד זה שהוא עובד בשביל המלך ולא ינכו לו מזכויותיו עי"ז שהוא נהנה מהעוה"ז אלא הכל ינתן לו בתורת היותו העבד של מלך "כי חייב האדון בפרנסת עבדו" [ואציין שמדברי רבינו יונה בשערי העבודה (אות יח) לא משמע כן - שיש מושג כזה שלא מנכים לאדם משכרו בשביל ההנאות שהוא נהנה מהעוה"ז עי"ש].

ביאור מדת נושא עון - ב' קבוצות של י"ג מידות של רחמים "סדר עילאה, סדר תתאה"

הנה בתורה (שמות לד ו-ז) מבואר השלש עשרה מדות של רחמים דכתיב "ד' כו' נושא עון ופושע וחסאה

באה כדי לרחם על האדם ולהצילו מאיזה עונש שהרי מדה זו נוהגת לפני שיחטא האדם וא"כ אין האדם הזה מתחייב ליענש כלל.

ולכן מבאר האוה"ח שמדה זו נצרכת לאדם כדי שיהא לו מאכל ומשתה וכל צרכיו שהוא נזקק להם שהרי כיון שהאדם הזה לא עשה שום מצוות א"כ במה יוכל הוא לזכות לקבל את צרכיו בעוה"ז, ולפיכך כתב האוה"ח שאיש כזה נצרך להנהיגה זו של "אני ד' קודם שיחטא" דהיינו אני ד' מרחם על הבריות קודם שיחטאו ומספק להם את כל צרכיהם בחסד עליון.

ומבואר מדברי האוה"ח שמי שעושה מצוות הרי הוא זוכה ליהנות מהעוה"ז [וד' מספק לו את צרכיו] בגלל שהוא מקיים את המצוות וכמו שאמרה התורה "והי' אם שמוע תשמעו" דהיינו שאם יעשה האדם את המצוות אז עי"ז "ונתתי מטר ארצכם כו' ואכלת ושבעת", ורק מי שלא עשה שום מצוות הוא זה שצריך להזדקק למדת הרחמים הנ"ל של "אני ד' קודם שיחטא".

והנה יש להקשות על זה, שהרי האוה"ח (ויקרא יח ה) כתב שפרשה זו של "והי' אם שמוע וכו' ונתתי מטר ארצכם" נאמר רק על מי שעובד את ד' מאהבה וכמו שמפורש בפרשה שם דכתיב "לאהבה את ד'" וא"כ למה הוצרך האוה"ח לומר שמדת "אני ד' קודם שיחטא" נצרכת רק לאדם שלא עשה שום מצוות והרי לפי"ד האוה"ח הללו, יש לומר שאפילו אדם שעושה מצוות יהא צריך לרחמי ד' מצד מדה זו של "אני ד' קודם שיחטא" משום שכל זמן שהאדם עובד את ד' רק מצד היראה א"כ הרי הוא אינו יכול לזכות לטובות של העוה"ז [מצד העבודה הזאת] משום שרק מי שעובד את ד' מאהבה יכול לזכות ולקבל את טובות עוה"ז עי"י העבודת ד' שלו וכמוש"כ האוה"ח הנ"ל.

ולכן צריך ביאור למה כתב האוה"ח שרק האיש שלא עשה שום מצוות כלל הוא זה שנצרך למדת הרחמים הזאת של "אני ד' קודם שיחטא" והרי אפילו האיש שמקיים את המצוות - אם הוא עושה אותם רק מצד היראה, הרי גם הוא יצטרך למדת הרחמים הזאת של "אני ד' קודם שיחטא" כיון שהוא לא יכול לזכות לטובות העוה"ז מצד מצוותיו וכמוש"כ האוה"ח הנ"ל.

והתירוץ לזה מבואר באוה"ח (דברים ו כה) שכתב שאפילו מי שעובד את ד' מצד היראה מ"מ איש הזה יזכה לקבל את כל צרכיו בעולם הזה מכח העבודה הזאת שהוא עובד את ד'.

דהנה כתיב "ויצונו ד' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ד' אלוקינו לטוב לנו כו' לחיותנו"

כו" וצריך להבין את שיטת האוה"ח הקדוש בביאור המדה של נושא עון.

הנה כתיב "וידבר אלוקים אל משה ויאמר אליו אני ד" ומפרש האוה"ח (שמות ו ב) שהסיבה שהפסוק אומר את השם של אלוקים שהוא השם של מדת הדין וגם אומר הפסוק את השם הוי"ה שמרמז למדת הרחמים, הוא משום שלפי האמת הי' ד' צריך להתנהג עם משה בבחינת מדת הדין ולהעניש אותו על זה שהוא אמר "למה הרעתה" אולם בפועל התנהג ד' עמו כפי בחינת השם הוי"ה דהיינו עם מידת הרחמים ולא ענש ד' את משה והאופן שבו מחל ד' למשה על חטאו הי' באמצעות דבר זה שד' התנהג עמו עם המדה של "נושא עון" ועי"ז מחל ד' למשה על חטאתו אשר הוא חטא.

והטעם שמחל ד' למשה על חטאתו הוא בגלל זה שמשה הי' עניו מאד ומעביר על מידותיו ובגמ' (ר"ה יז) מבואר שכל המעביר על מידותיו מעבירין לו על כל פשעיו, ופירש רבינו יונה בשערי תשובה (א כח) שהכוונה בזה הוא שד' מכפר לאדם על כל עוונותיו [ועיין שם בפירוש "מתנת חלקו" להגר"מ סולמון שליט"א שכתב שמדברי רש"י על הגמ' הנ"ל משמע שאין כוונת הגמ' באומרה שמעבירין לו על כל פשעיו ששוב אין הוא צריך לשום כפרה כי בוודאי עדיין צריך האדם לקבל כפרה על חטאיו לפי רש"י אולם מדברי רבינו יונה מבואר שהכוונה בזה הוא שנמחקים העבירות של האדם על ידי זה שהוא מעביר על מידותיו ושוב אין הוא צריך עוד לשום כפרה] ולפי שמשה הי' מעביר על מידותיו לכן התנהג ד' עמו במדת הרחמים הזאת של נושא עון ומחל לו על חטאו.

ומבואר מדברי האוה"ח הללו שהביאור במדה זו של נושא עון הוא שד' מחל לאדם על חטאיו, וכן מבואר בתרגום, ובאבן עזרא שם וכ"כ השל"ה (בתחילת שער האותיות) ועוד הרבה מפרשים.

אולם מדברי האוה"ח בכמה מקומות אחרים בפירושו עה"ת משמע שהאוה"ח מפרש את מדה זו של נושא עון באופן שונה מפירושו הנ"ל דהיינו שאין הכוונה במדה זו של נושא עון שד' מחל וסולח לאדם על חטאיו אלא הפירוש במדה זו הוא שד' סובל את עוונותיו וחטאיו של האדם עי"ז שד' מפרנס ונותן חיות למקטרגים שנבראים מהחטאים שעשה האדם וכמו שיתבאר.

דהנה האוה"ח (במדבר כג ח-ט) כותב שעל ידי החטא שעושה האדם מתהווה ונוצר פגם בעולמות העליונים, וביאור ענין הפגם הוא "והפגם הוא שתהא

אחיזה לחלק המרוחק [היינו המקטרג שנברא מן החטא שהוא החלק הרע וכמוש"כ האוה"ח (ויקרא יח כה) ע"ש] לעמוד שם [במקום הקדושה שפגם האדם] וליהנות ממקור החיים וחלק זה המרוחק נעוץ סופו בתוך החוטא וראשו יונק ממקום שורש הנפש החוטאת וזה יהא כל עוד שלא ישוב האדם בתשובה או לא נפרע על חטאיו [היינו שיקבל האדם יסורים] וזהו "סוד נושא עון" שאמרו ז"ל שד' מפרנס הקטיגור הנברא מחטא האדם" ומבואר שמדת נושא עון ביאורו הוא שד' נותן חיות ומזונות למקטרג שנברא מחטאי האדם.

וכן מבואר בדברי האוה"ח בפרשת נח (ו יא) שכתב "[שהעובר עבירה] קונה לו קטיגור פירוש מלאך משחית, אך צריך לדעת כי אין המשחית יכול לעשות דבר קודם שישפוט שופט כל הארץ [משום] שד' מונעם מעשות רע "והוא סוד פירוש נושא עון" ואחר שישפוט האלוקים אז ישלחם ביד פשעם שהם קטיגורים שנבראים במעשיהם הרעים כאומרו תיסרך רעתך" [היינו שהעונש של האדם בא ע"י המקטרג שנברא מהחטא].

ומבואר מזה שמדת נושא עון פירושו הוא שד' סובל את המקטרג ואינו נותן לו רשות לילך ולהעניש את האדם תיכף ומיד אלא ד' סובל אותו ונותן לאדם את האפשרות לעשות תשובה ורק כשמגיע הזמן שבו צריך האדם להיענש אז נותן ד' רשות למשחית לילך ולהעניש את החוטא.

וגם בפרשת האזינו (לב לד) מפרש האוה"ח את מדת נושא עון על זה הדרך דהיינו שכוונת מדת נושא עון הוא שד' שומר את העוונות של האדם אצלו ואינו מעניש את האדם עליהם עד הזמן שבו גזרה חכמתו שראוי להעניש את האדם, וזהו המדה של נושא עון שד' סובל את העון אצלו ונותן ד' לחלק הרע את חיותו ופרנסתו כל זמן שלא הגיע העת שבו ראוי האדם לקבל את ענשו ע"י המקטרג ההוא שנברא מחטאיו.

ולכאורה יש כאן סתירה בשיטת האוה"ח בענין הביאור של המדה הזאת של נושא עון דמצד אחד כתב האוה"ח שהכוונה במדה זו היא שד' מחל וסולח לאדם על חטאיו ומצד שני כתב האוה"ח שהביאור במדת נושא עון הוא שד' סובל וזן את המקטרג הזה שנברא מהחטאים שעושה האדם.

[ובאמת] המלבי"ם (מכ"ה ז יט) כתב שכוונת מדת נושא עון האמורה בתורה פירושו הוא "שהנשיאה הוא שישא ויסבול אותו ולא יעניש עליו ובכל זאת הוא שמור אצלו לעת מצוא" ודבריו הם כדברי האוה"ח בבמדבר (כג ח-ט) בפרשת נח ובפרשת האזינו שכתב שמדת נושא עון היינו שד' סובל את החטאים של האדם אולם השיטה של

האווה"ח צריכה עיון שהרי לכאורה יש סתירה בדברי האווה"ח לענין הביאור של מדת נושא עון.]

אולם האמת יורה דרכו שאין כאן סתירה כלל והטעם שהאווה"ח כתב שתי פירושים נפרדים לענין הביאור של מדת נושא עון הוא משום שיש ב' מידות נפרדות של נושא עון דהיינו שיש שתי קבוצות וכיתות של הי"ג מידות של רחמים, יש את הי"ג מידות הנזכרים בתורה בפרשת כי תשא (שמות לד ו-ז) ויש את הי"ג מידות המוזכרים בספר מיכה (ז יח-ט) שהם הי"ג מידות הנאמרים בעת עשיית "תשליך" וכמו שיתבאר.

דהנה בספר תומר דבורה (פ"א) מבאר הרמ"ק את הי"ג מידות של רחמים המוזכרים בספר מיכה וז"ל "לפיכך ראוי שידמה אל פעולות הכתר שהן שלש עשרה מידות של רחמים עליונות, ורמוזות בסוד הפסוקים מי קל כמוך כו' ישוב ירחמנו כו' נתן אמת ליעקב כו'" הרי מבואר שהגדיר הרמ"ק את הי"ג מידות של רחמים שבספר מיכה בתואר הזה של "י"ג מידות עליונות" ומשמע מזה שיש עוד קבוצה של י"ג מידות שהם נקראים הי"ג מידות התחתונות.

ובאמת בספרו אילימה (עין רואי תמר ד פרק יד) כותב הרמ"ק בפירוש שיש שני סוגים וקבוצות של י"ג מידות של רחמים וז"ל "הנה אלו המידות נרמזו בדברי הנביא ובתורה ואלו הם י"ג נגד י"ג כו', וזה חילוקם א- מי קל כמוך ב- נושא עון כו' עד כאן י"ג מידות רמוזות ממש בכתר כו' הנזכר (תיקון הדיקנא) ואלו עליונות מתחתמין למטה כו' ולכן העליונות שהם במקום הרחמים העליונים לא הזכירם הנביא דרך תפלה ובקשה אלא דרך שבח וקילוס להקב"ה בנוראותיו אמנם התחתונים הזכירם משה רבינו ע"ה דרך תפלה מפני שהם למטה כו' במקום הדין וכאשר יוחתמו העליונים למטה ויתעוררו מלמעלה ישביתו הדינים כו' ולכן עיקר התפלה [הוא] להזכיר אלו התחתונים שהם נקשרים בשרשם".

הרי מבואר בדברי הרמ"ק שיש ב' קבוצות של י"ג מידות של רחמים, יש את הי"ג מידות של רחמים העליונות וכנגדם יש את הי"ג מידות של רחמים התחתונות. ובאמת דברים אלו מבוארים בזוהר הקדוש (נשא קלא): שהרי הזוהר מגדיר את הי"ג מידות שבספר מיכה בתואר זה של "סדר עילאה" ואת הי"ג מידות של משה רבינו מתאר הזוהר בתואר של "סדר תתאה" הרי מבואר מדברי הזוה"ק שיש ב' קבוצות של י"ג מידות של רחמים והם מסודרים זה כנגד זה ולפי"ז יש לומר שגם האווה"ח בא לבאר את ב' ענינים אלו

ולכן כתב האווה"ח ב' פירושים נפרדים לענין מדת נושא עון וכמו שיתבאר עוד להלן.

והנה בתומר דבורה (פ"א) מבאר הרמ"ק את הכוונה במדת נושא עון של הי"ג מידות של רחמים העליונות וז"ל "שהרי לא יעשה האדם עון שלא יבא משחית כדתנן העובר עבירה אחת קונה לו קטיגור אחד והרי אותו קטיגור עומד לפני הקב"ה ואומר פלוני עשאני ואין בריה מתקיימת בעולם אלא בשפעו של הקב"ה והרי המשחית הזה עומד לפניו ובמה מתקיים, הדין נותן שיאמר הקב"ה 'איני זן משחיתים ילך אצל מי שעשאו ויתפרנס ממנו' והי' המשחית יורד מיד ונוטל נשמתו או כורתו או נענש עליו כפי ענשו עד שיתבטל המשחית ההוא.

[ואולם] אין הקב"ה עושה כן אלא [ד'] נושא וסובל העון וכמו שהוא זן העולם כולו ומפרנס המשחית הזה עד שיהא אחד משלשה דברים או שישבו החוטא בתשובה ויעכלהו ויבטלהו בסיגופיו או יבטלהו שופט צדק ביסורים ומיתה או ילך בגיהנום ושם יפרע חובו כו' הרי זו מדת סבלנות גדולה שיזון ויפרנס בריה רעה שברא החוטא עד שישבו" [החוטא בתשובה, ועיין בדברי האווה"ח ויקרא יח כה, והן הן דברי התומר דבורה הנ"ל] עכ"ל.

ומבואר מדברי התומר דבורה הנ"ל שהביאור במדת נושא עון של הי"ג מידות של רחמים העליונות - הרמוזות בסוד הפסוקים של מי קל כמוך כו', הוא זה שד' סובל ומפרנס זון את המשחית שנברא מחטאי האדם עד שישבו האדם בתשובה או עד שיגזור ד' שהגיע הזמן להעניש את האדם על חטאיו, והביאור הזה במדת נושא עון הוא שוה להפירוש שכתב האווה"ח הקדוש (בשלשה מקומות הנ"ל בפירושו עה"ת) כדי לבאר את מידת נושא עון.

ולפי"ז מבואר שאין שום סתירה בדברי האווה"ח הקדוש והטעם שהאווה"ח כותב ב' פירושים נפרדים כדי לבאר ולהגדיר את המדה הזאת של נושא עון הוא משום שהאווה"ח בא לבאר את שתי הקבוצות הנפרדות של הי"ג מידות של רחמים והיינו מדת נושא עון שבי"ג מידות של רחמים העליונות, ומדת נושא עון שבי"ג מידות של רחמים התחתונות.

וכשנעיין בלשונו של האווה"ח הקדוש יתבאר שהדברים מדויקים מאד בדברי האווה"ח הקדוש שהרי כשכתב האווה"ח שמדת נושא עון הוא זה שד' סובל זון את המשחית הרי שדקדק האווה"ח בלשונו וכתב "זהו סוד נושא עון" (במדבר כג ח-ט) וכן

כתב האוה"ח בפרשת נח (ו יא) "והוא סוד פירוש נושא עון".

אולם כשהאוה"ח מבאר שמדת נושא עון היינו שד' מוחל וסולח לאדם על חטאיו הרי לא כותב האוה"ח שזהו הפירוש של הסוד של מדת נושא עון אלא רק כותב האוה"ח "לזה נהג ד' עמו במדה זו ונשא עונו שהי' ראוי לבוא עמו במשפט, והוא אומרו אני ד' ורמז למדת נושא עון [ואין כאן משפט אליו] דהיינו שהנהגה זו של מחילת החטא שרמז לנו הפסוק באומרו "אני ד' "הוא המדה הזאת של נושא עון האמורה בתורה ולפיכך כותב האוה"ח שהמחילה והסליחה שסלח ד' למשה על חטאו, נבעה מצד מדה זו של נושא עון כיון שזהו הביאור של מדת נושא עון של הי"ג מידות של רחמים האמורים בתורה.

[ואין] להקשות על דיוק זה ממה שלא כתב האוה"ח בפרשת האזינו שהוא בא לבאר את "סוד פירוש נושא עון" ואעפ"כ כתב שם האוה"ח שמדת נושא עון פירושו הוא שד' סובל את העון, משום שהנהגה של ד' שהאוה"ח מתאר בפרשת האזינו איננה בדיוק ההנהגה של מדת נושא עון אלא היא רק דומה למדה זו כי באמת הנהגה זו המתוארת באוה"ח שבפרשת האזינו הרי היא כוללת בתוכה הרבה יותר ממה שנוכלל במדת נושא עון ולפיכך לא כתב האוה"ח בפ' האזינו "זהו סוד פירוש נושא עון" אלא כתב האוה"ח "על דרך נושא עון" דהיינו שהנהגת ד' שמבאר האוה"ח בפרשת האזינו הוא דומה למדת נושא עון אבל מ"מ הוא אינו ממש אותו מדה - וכעין זה מבאר

באוה"ח (דברים כה יח) שכתב "ולא ירא אלוקים כו' על דרך אומרו פחדו בציון חטאים" עי"ש ודו"ק היטב ואכמ"ל - אולם מ"מ מתוך דברי האוה"ח שבפרשת האזינו יש להבין וללמוד שהאוה"ח סובר שמדת נושא עון פירושו הוא שד' סובל את המשחית ודו"ק היטב.

והנה מפרשי הפשט שבספר מיכה - וכן התרגום שם, כותבים שגם מדת נושא עון המוזכר בספר מיכה ענינו הוא שד' מוחל וסולח על העון, והביאור בדבריהם הוא שהמפרשים הללו סוברים שלפי הפשט כוונת התיבות של נושא עון הוא זה שד' מוחל וסולח ולכן הם פירשו שגם מדת נושא עון שבספר מיכה ענינו הוא ענין של סליחה ומחילה.

אבל התומר דבורה והאוה"ח הקדוש הרי הם באים לבאר את הסוד של מדת נושא עון המוזכר בספר מיכה ולכן כתבו התומר דבורה והאוה"ח הקדוש שנושא עון פירושו הוא שד' סובל את העון והמשחית וכו"ל.

וכן מבואר בלשון התומר דבורה שכתב שהי"ג מידות של רחמים העליונות "רמוזות בסוד הפסוקים [של] מי קל כמוך כו'" הרי מבואר שהפירוש שכותב התומר דבורה בביאור מדת נושא עון שבספר מיכה, הוא הסוד של הפסוקים הללו ולא הפשט הפשוט ולכן לפי שמפרשי הפשט באים להסביר ולפרש לנו את הפשט הפשוט של הפסוקים לפיכך הם כותבים שמדת נושא עון שבספר מיכה פירושו הוא ענין של סליחה ומחילה אבל באמת לפי הסוד של הדברים הכוונה הוא כמוש"כ התומר דבורה והאוה"ח שמידת נושא עון שבספר מיכה פירושו הוא שד' סובל את המקטרג עד שישוב האדם בתשובה.]

מלחמת היצר

ביאור ענין "סוד התענית"

הנה צריך להבין ולבאר את ענין התענית דמהו התועלת והמכוון בזה שהאדם מענה את עצמו עי"ז שהוא מונע את עצמו מלאכול ולשתות.

והנה האוה"ח (דברים יג ז ועוד) מבאר לנו את ענין מלחמת היצר שיש לו לאדם ומסביר לנו האוה"ח שיש שלשה קבוצות נפרדות של כוחות הרע המסיתים את האדם לעבור את פי ד' ולעשות את הרע בעיני ד'.

והשלשה קבוצות הללו הם א- היצה"ר הרוחני שיש לו לאדם הנמצא אצל האדם מיום הוולדו עד יום מותו ב- הגוף החומרי והגשמי של האדם שנוטה מטבעו אל תאוות ורצונות עוה"ז ג- כוחות

הרע שניתוספים לאדם עי"י טומאת חטאיו וכמו שאמרו חז"ל עבירה גוררת עבירה דהיינו שע"י עשיית עבירה נדבק באדם חלק נוסף מכוחות הרע והחלק הרע הזה מסית את האדם לעבור עוד עבירות.

ומבאר האוה"ח שאע"פ שאמרו חז"ל "כל המתענה נקרא חוטא" מ"מ אם היצה"ר וכוחותיו הנ"ל מסיתים את האדם לחטוא נגד ד' [הערה: ואין האדם יכול להתגבר עליו באופן אחר, ועיין להלן] אז צריך האדם להרחיק את עצמו מכל אשר תאוה נפשו ולענות את נפשו בזה כדי להכניע ולבטל את הכוחות הרע שבדבוקים בו ומסיתים אותו לחטוא נגד ד' "והוא סוד התענית שיתענה האדם לאבד כח הרע הדבוק בו שהוא כח המסית האמור [לעיל]" וענין זה מבואר באריכות בספר ראשית חכמה (שער התשובה פ"ד עי"ש).

[ועי"ש בדברי היעירות דבש מש"כ לבאר עפ"י קבלה את מה שאמרו חז"ל כל המתענה נקרא חוטא עי"ש].

[**הערה:** ויש עוד סיבה שבגללה יבחר האדם להתענות והוא כדי לכפר על חטאיו ולטהר את עצמו מטומאת חטאיו בבחינה של יסורים מכפרים ועיין בזה במהר"ל בנתיב התשובה (פ"ז) ובפלא יועץ (עיר תענית) ועיין שם שהוא נותן הדרכה לאדם איך להתנהג באופן הנכון בענין עשיית התעניות עי"ש].

יום הכיפורים

למה אנו לובשים קיטל לבן ביום"כ
- לבן מזוהה על מדת הרחמים

כתב הרמ"א (ס' תר"י ס"ד בהג"ה) "יש שנהגו ללבוש בגדים לבנים נקיים ביום"כ דוגמת מלאכי השרת [שמעוטפים לבנים, מ"ב ס' יח סק"ו] וכן נוהגים ללבוש הקיטל שהוא לבן ונקי גם הוא בגד מתים ועי"ז לב האדם נכנע ונשבר".

ומבואר שיש ב' טעמים לזה שנוהגים ללבוש קיטל לבן ביום"כ טעם אחד הוא כדי להדמות למלאכי השרת הלובשים לבנים והשני הוא כדי להכניע את לב האדם עי"ז שהוא מתלבש בבגד מתים.

ואולי אפשר לומר עוד טעם למנהג לבישת הקיטל על פי דברי האוה"ח הקדוש דהנה הרמב"ן (ויקרא כג כד) כותב שביה"כ עיקר הנהגת ד' היא במידת הרחמים וז"ל "והנה זה מבואר כי הכל תלוי בתשובה, אלא בר"ה מתייחד במידת הדין ומנהיג עולמו וביה"כ במדת הרחמים כו' ר"ה יום דין ברחמים ויוה"כ יום רחמים בדין".

וכן כתב הבני יששכר (מאמרי חודש תשרי מאמר ח) בשם הזוהר שיוה"כ הוא יום מלא רחמים עי"ש טוב וגם האוה"ח רמז לענין הזה במה שכתב (ויקרא טז כט) "ופנימיות הדבר היא חוקה של עולם הבא והוא סוד נכמס" ולהלן שם (כג כח) כתב האוה"ח "והמשכיל על דבר עיצומו של יום לבבו יבין המכפר כי הוא האדון המאיר היום לסגל סגל דבר זה".

הרי מבואר שביה"כ מאיר אור גדול הנובע ממקור הרחמים ובחסדו הגדול עלינו מכניס ד' אותנו למצב וגדר שהוא למעלה מן הזמן והוא בגדר של עוה"ב שאין בו קנאה ושנאה ולא שולט שם השטן וכל זה עשה ד' לנו כדי לסייע לנו לחזור בתשובה ולהטהר ולהתקדש בקדושתו העליונה.

וכן כתב היעירות דבש (ח"ב דרוש א ד"ה ואם כי) "אבל למי שמרגיש שזולת התענית והסיגוף יגבר יצרו עליו ובזה יכניעו שלא יוכל להסית אותו פשיטא שיש להתענות 'ועור בעד עור וכל אשר לו יתן בעד נפשו' לבל יורידהו שחת" הרי מבואר בדברי היעירות דבש כדברי האוה"ח הקדוש שענין התענית הוא להכניע ולבטל את כוחות הרע המסיתים אותו לחטוא ולהציל בזה את נפשו מהפיתוי וההסתה של היצר וחילולותיו

בגדי לבן וקודש הקדשים - מדת התפארת

הנה בענין הבגדים שלובש הכהן גדול מבאר לנו האוה"ח שהד' בגדי לבן הם מכוונים נגד הארבעה אותיות שבשם הוי"ה ברוך הוא והד' בגדי זהב הם כנגד הד' אותיות שיש בשם של אדנות וכמוש"כ האוה"ח (שמות כח ב) "כי השמונה בגדים, ד' של בגדי לבן ירמזו אל ד' אותיות של שם הוי"ה ב"ה וד' בגדי זהב ירמזו אל ד' אותיות של שם אדנות".

והנה ממשיך האוה"ח וכותב "ודע כי שם הוי"ה ב"ה יתייחס אליו כינוי התפארת" ובסוף פרשת שלח (במדבר טו לט) כתב האוה"ח ["ומדה זו מתייחסת ליעקב אבינו שהוא סוד התפארת" ועוד מבואר שם] שהתורה משתייכת למדה זו של תפארת וכן כתב התומר דבורה (פ"ז) וז"ל אין ספק שמדת התפארת היא עסק התורה עכ"ל ובאמת כן אמרו בגמ' ברכות (נח). "והתפארת זו מתן תורה".

ולפי"ז אולי אפשר לומר טעם נוסף לזה שהכהן גדול לא נכנס לתוך הקודש הקדשים עם בגדי זהב ורק נכנס הכה"ג לק"ק כשהוא לבוש עם הבגדי לבן והוא משום שכיון שהארון מונח בקודש הקדשים לכן אין ראוי לעבוד שם אלא בבגדי לבן דהיינו שכיון שק"ק הוא מקומו של התורה שמתייחס אליה מדת התפארת לכן ההנהגה והעבודה שנעשית במקום ההוא צריכה להיעשות אך ורק בבגדי לבן המרמזים למדת התפארת.

[**ואולי** אפשר להוסיף שלפי שהלוחות השניות ניתנו בצינעא ביום הכיפורים לכן נכנס הכה"ג - עם בגדי לבן שהם בחינת התפארת- ביה"כ לתוך קודש הקדשים כיון שביום שבו ניתנה התורה בצינעא מאיר אור התפארת במקום המוצנע שבו מונח התורה ודו"ק, כל זה כתבתי בדרך אפשר כיון שאין לי עסק בנסתרות].

ולפי"ז נוכל לבאר שהטעם שאנו לובשים קיטל לבן ביוה"כ הוא משום **"כי מידותיו הם מדת הרחמים והטוב הרמוז במין הלבן"** (אזה"ח במדבר טו לט) ולפי שביוה"כ ד' מתנהג עמנו במדת הרחמים לכן אנו לובשים בו קיטל לבן כדי לעורר את מדת הרחמים ולחזקה ולתמכה ולסעדה וכדי שיחול עלינו מדת הרחמים של ד' יתברך [ועיין בקטע של "בגדי לבן וקודש הקדשים - מדת התפארת" ובקטע של "ר"ה הוא דין ברחמים ויוה"כ הוא רחמים בדין כו"ל"].

[ומש"כ האוה"ח "המכפר כי הוא האדון" כוונתו כפשוטו לדברי המשנה שאמר ר"ע "ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים" שד' בעצמו הוא המכפר ומטהר אותנו ביום הכיפורים, ועומק כוונת האוה"ח אפשר לומר שהוא זה שביוה"כ מאיר אור שם הוי"ה באופן נורא מאד וכמוש"כ הרמב"ן הנ"ל שמתנהג ד' עמנו ביוה"כ במדת הרחמים. וע' בבני יששכר הנ"ל שמבואר דבר זה שם ביותר ביאור וע' מה שצוין להלן בענין הנהגת מדת התפארת ביום הכיפורים].

סוכות - ד' מינים

העולם נתחייבו לכן הי' מקום לחשוש שיתעורר הכח הרע למנוע את ישראל מלקיים את מצוה זו כראוי לפיכך אנו מהדרים לקנות את הד' מינים בדמים יקרים כדי שעי"ז לא יוכלו כוחות הרע לשלוט על מצוה זו וכמוש"כ האוה"ח הקדוש (שמות כא ד) על פי דברי הזה"ק שאין כוחות הרע יכולים לשלוט על מצוה שעושים ישראל בדמים מרובים **"ולזה לא שלטי [אין הכוחות הרע שולטים]** בדבר מצוה שעושה האדם בדמים יקרים".

למה אנו מנענעים את הד' מינים לארבע רוחות השמים - "בשם ד' כי אמילם"

הנה בגמ' (סוכה לז:) אמרו שצריך האדם לנענע את הד' מינים לד' רוחות השמים וגם לנענע אותם למעלה ולמטה ואמרו בגמ' שהטעם לזה הוא "מוליק ומביא כדי לעצור רוחות רעות מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים".

ועומק כוונת הגמ' יתבאר לפי"ד האוה"ח (ויקרא כו ד) שכתב **"ויש טללים וגשמים גשמיים ויש טללים וגשמים רוחניים כידוע ליודעי חן"** וזהו שאמרו בגמ' שע"י הנענועים של הד' מינים נעצרים כל הטללים והרוחות הרעות בין אלה שהם גשמיים ובין אלה שהם רוחניים.

[הערה:] ואולי יש לומר שזהו כוונת הפסוק באמרו "סבוני גם סבבני בשם ד' כי אמילם" דהיינו שאפילו אם כוחות הרע יסובבו את האדם מ"מ על ידי השם ד' יוכל האדם להכריעם ולאבדם ולפי שהארבעה מינים רומזים לד' אותיות שבשם הוי"ה ב"ה (וכמוש"כ הבאר היטב ס' תרנא ס"ק כא) לכן אנו אומרים שע"י שם ד' נכריח את כל הטללים והרוחות הרעות הסובבות אותנו כי באמצעות הנענועים של הד' מינים שבהם רמז השם הוי"ה ב"ה, נעצרים הטללים הרעים והרוחות הרעות ומאיר אור שם ד' על האדם.]

למה נוהגים ישראל קדושים להוציא דמים מרובים כדי לקנות את הד' מינים

הנה ישראל קדושים מהדרים מאד בקניית הד' מינים ומוציאים על זה דמים הרבה וצריך לבאר מאיזה סיבה נהגו כן ישראל קדושים להרבות דמים בקניית הד' מינים.

והנה הבית יוסף (ס' תרנא ח) מביא את דברי המדרש שאומר **"לפי שבר"ה באים לדין ישראל ואומות העולם ואין יודעין מי יצא זכאי ומי יצא חייב [לכן] נתן הקב"ה מצוה זו לישראל שיהיו שמחים בלולביהם כאדם היוצא מלפני השופט זכאי שהוא שמח".**

וכן אמרו במדרש רבה בפרשת אמור (ל ב) **"ולית אנו ידעין מאן נצח [פ' אין אנו יודעים מי ניצח] אלא במה שישראל יוצאין מלפני הקב"ה ולולביהן ואתרוגיהן בידן אנו יודעין דישראל איננו נצוחיא [שכלל ישראל נצחו]".** ומבואר מהמדרשים האלו שהארבע מינים הם סימן וראיה על זה ש"דין נצח" - שאנו ניצחנו במשפט ואומות העולם יצאו חייבים.

[ואפשר לבאר דבר זה על פי מה שכתב בבני יששכר (מאמרי חודש תשרי מאמר י אות יח) שהד' מינים נקראים שרביטו של מלך ולכן צווה ד' לישראל לאחוז את שרביטו של מלך כדי להראות לכל העולם שישראל ניצחו בדין כי האחיזה בשרביטו של מלך הוי סימן ואות חיים לזה שאוחז בו כי אין ניתן רשות לאדם לאחוז בשרביטו של המלך אא"כ נגזר עליו חיים וכמו שאמרה אסתר המלכה **"לבד מאשר יושיט לו המלך את שרביט הזהב וחיה"** ועי"ש עוד בבני יששכר (מאמר יא אות א) מש"כ לבאר את דברי המדרש הנ"ל.]

ולפי"ז יתבאר למה נוהגים ישראל להוציא דמים מרובים על קניית הד' מינים לפי שכיון שהד' מינים הם סימן וראיה לזה שישראל ניצחו ואומות

שונות

שנהי' לראש ולא לזנב

הנה בשו"ע (או"ח ס' תקפג ס"ב) נפסק להלכה "אוכלים ראש כבש לומר נהי' לראש ולא לזנב" ולכן אנו מבקשים בסעודת ליל ראש השנה יה"ר כו' שנהי' לראש ולא לזנב וצריך להבין כוונת בקשה זו.

הנה הרמב"ן (ויקרא יח כה) כתב שלכל עם ועם נתן ד' שר ושופט ומושל הממונה על האומה ההיא אבל כלל ישראל לא נתן ד' עליהם שום שר מושל וקצין אלא הם מיוחדים לד' וכמוש"כ "ואתם תהיו לי שתהיו אתם לי בייחוד" (רמב"ן שמות יט ה).

והאזה"ח (דברים כח יב) מפרש את הפסוק שבפרשת כי תבוא ג"כ על זה הדרך דהנה כתיב "ונתןך ד' לראש ולא לזנב" וכותב האזה"ח "ואומרו ונתןך ד' לראש וגו' פירוש שיהיו ישראל תחת ממשלת ראש העולם שהוא אלוקי ישראל ולא לזנב שהם שרי מעלה" ומבואר שברכה זו של ונתןך ד' לראש ולא לזנב הוא שכלל ישראל יהיו תחת ממשלת והשגחת ד' יתברך בעצמו ולא יהיו תחת ממשלת השבעים שרי מעלה.

ולפי"ז מבואר שבקשתינו בר"ה הוא שנוכה להיות נתונים תחת השגחת וממשלת ד' יתברך בעצמו ולא נידחה להיות נתונים תחת הכח של השבעים שרי מעלה וזהו שאנו מתפללים ומבקשים מד' שנהי' לראש ולא לזנב.

אולם בקשה זו צריכה ביאור דהנה כתיב (ויקרא כ כו) ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי ופרש"י "אם אתם מובדלים מהם הרי אתם שלי ואם לאו הרי אתם של נבוכדנצר וחביריו" דהיינו שע"י חטאיו האדם מסיר מעל עצמו את ההשגחה המיוחדת הזאת והוא ניתן תחת ממשלת השבעים שרי מעלה [וכן מפורש בדברי האזה"ח הנ"ל שבפרשת כי תבוא שענין השגחה זו תלויה במעשיהם של ישראל].

וכעין זה כתב האזה"ח (שמות כב ה) "והטעם משום שהרשע אין לו בעלים כי האדון ברוך הוא הנה הוא [הרשע] פקר בו [ולכן ד'] הסיר אדנותו מעליו וד' הסתיר פניו ממנו" ומזה מבואר שענין זה שישראל נתונים תחת השגחת ד' לבדו הרי הוא תלוי במעשיהם של ישראל דבשעה שישראל עושים רצונו של מקום הרי הם נתונים תחת השגחת ד' אולם אם יחטאו נגדו

- באופנים מסוימים - אז הרי הם מאבדים את ההשגחה המיוחדת הזאת.

ולפי"ז יש להקשות איך שייך תפלה על דבר כזה שנבקש מד' שנהי' לראש ולא לזנב דהיינו שנהי' מסורים תחת השגחת ד' ולא תחת השבעים שרי מעלה, והרי דבר זה אינו מסור בידי ד' יתברך כביכול אלא הוא תלוי במעשים שלנו שאם ישראל עושים רצונו של מקום אז הם יזכו להיות לראש ואם לאו יהיו לזנב ח"ו.

ואולי אפשר לומר שאנו מבקשים מד' שהוא יתן לנו סייעתא דשמיא כדי שנוכל ללכת תמיד בדרכי ד' ועי"ז נהי' נתונים תמיד תחת השגחתו ולא תחת השגחת השבעים שרי מעלה.

או שמא י"ל שאנו מתכוונים לבקש מד' שהוא יתנהג עמנו במדת ארך אפים שאפילו באופנים שנחטוא ח"ו נגדו מ"מ יאריך ד' אפו עמנו ולא יסלק את השגחתו המיוחדת מאתנו אלא יאריך אפו עמנו ויסייע לנו לחזור בתשובה ולהתקרב אליו יתברך.

למה אין ד' מתנהג אתנו עם מדת הרחמים בלבד

הנה "האדון אלוקי ישראל מידותיו הם להיטיב, ויותר מחשק המקבל חשקו להיטיב וזה לגודל הפלגת בחינת טובו, ויותר מהמה לבני ישראל, ומתחכם הוא יתברך להרבות שכרנו וטובתנו כי זה הוא אשר יחפוץ ד'" (אזה"ח שמות יט ג) ומבואר מדברי האזה"ח שד' רוצה להיטיב עמנו יותר ממה שאנו רוצים להיטיב לעצמינו כי ד' הוא מקור הטוב והחסד.

ולפי"ז יש לשאול למה אין ד' מתנהג עמנו עם מידת הרחמים בלבד ומאיזה טעם מתנהג ד' עמנו גם עם מידת הדין והרי מכח מידת הדין נגרם לישראל עם קרובו הרבה צרות ויסורים רחמ"ל וא"כ למה לא בחר ד' להנהיג את עולמו באופן כזה שד' יתנהג עמנו רק כפי בחינת מידת הרחמים.

ומבאר האזה"ח (בראשית ו ג, שמות לד ט, במדבר יד לה, וע"ע דברים ח ה) שד' יודע שאם הוא הי' מתנהג עם כלל ישראל רק כפי בחינת מידת הרחמים אז ח"ו שלא הי' קיום לשונאיהם של ישראל כי ע"י הנהגה

במהרש"א מש"כ להסביר למה לא כלל הפייט גם את הענין של שינוי השם עיי"ש].

והנה ענין זה מובא גם במדרש בכמה מקומות (ב"ר מד יב, קה"ר ה ד, ז כט) ועל דברי המדרש שבב"ר כתב הרד"ל שם בחידושו שמדברי הגמ' בר"ה שכתבנו לעיל, משמע שלא צריך האדם לעשות את כל השלשה דברים הללו ביחד כדי לבטל את הגזירה הרעה שהרי הגמ' הביאה פסוקים נפרדים על כל ענין וענין ומשמע מזה שכל ענין וענין יש לו כח מיוחד בפני עצמו, דהיינו שהצדקה יש לה כח מיוחד שהיא יכולה להציל את האדם ממות גם אם הוא לא יקיים את הענין של תשובה ותפלה, וכן יש לתפלה כח מיוחד וכן"ל וגם התשובה יש לה סגולות מיוחדות להעביר את רוע הגזירה ולכן אין האדם צריך לעשות את כל השלשה דברים הללו ביחד כדי לבטל את רוע הגזירה אלא מספיק שהוא יעשה את אחד מהם, וכשיטה הזאת של הרד"ל כן כתב הלחם משנה (ה' תשובה פ"ב ה"ד עיי"ש).

אולם בירושלמי (תענית פ"ב ה"א) אמרו "שלשה דברים מבטלים את הגזירה הקשה ואלו הן תפלה וצדקה ותשובה ושלשתן בפסוק אחד" ובמדרשים הנ"ל גם כן אמרו "שלשה דברים מבטלים גזירות רעות ואלו הם תפלה וצדקה ותשובה ושלשתן נאמרו בפסוק אחד דכתיב ויכנעו עמי כו' ויתפללו זו תפלה ויבקשו פני הרי צדקה כו' וישובו מדרכם הרעה זו תשובה אח"כ [אם עשו מה כתוב שם] ואסלח לחטאתם" [וכן בירושלמי סנהדרין (פ"י ה"ב) אמרו "אם ראית חלומות קשים כו' קפוצ' לשלשה דברים ואת ניצול ואלו הן לתפלה ולצדקה ולתשובה ושלשתן בפסוק אחד"] וכותב קרבן העדה (בתענית שם) שכוונת הגמ' באמרה "ג' דברים מבטלים את הגזירה הקשה" היינו שיעשה אותם האדם "בהדי הדדי" [פירוש כולם ביחד] דהיינו שצריך האדם לעשות את כל השלשה דברים האלו בכדי שיוכל הוא לבטל את הגזירה הרעה.

וכן מבואר בפירוש "ידי משה" על המדרש (ב"ר פ' מד, קה"ר ה ד) בשם היפה מראה שכותב שם ששיטת הירושלמי הוא שצריך האדם לעשות את שלשתם ביחד ומדייק כן ממה שלמד הירושלמי את כל השלשה דברים הללו מפסוק אחד ומבואר מזה שמה שאמר הפסוק ההוא בסופו שד' יסלח לחטאתם היינו רק אחרי שהם יעשו את כל השלשה דברים שמזכירים בפסוק שהם תשובה ותפלה וצדקה. וכ"כ בחידושי הרד"ל שם בשיטת הירושלמי ועוד ציין הרד"ל שמדברי הזוהר בסו"פ בהר"ג כ"כ משמע כן עיי"ש וכן משמע מדברי המהרי"ל (סדר תפלת מוסף אות א עיי"ש).

כזאת היו פוקרים לגמרי והיו מאבדים את חלקם לעוה"ב ח"ו (וכעין זה כתב האוה"ח בדברים (כט לב) עיי"ש).

ולכן לאחר חטא העגל ביקש משה רבינו שד' יתנהג עם כלל ישראל גם עם בחינת מידת הדין ולא רק עם בחינת מידת הרחמים כי עיי"ז שגילה ד' למשה את גודל בחינת מידת הרחמים הכיר משה בזה שאם יתנהג ד' עם ישראל רק כפי בחינת מידת הרחמים "לא יוכלו עמוד בדרך ישר לפני ד' כו' ולזה אמר [משה] ילך נא אל"ף דל"ת [לפנינו היינו בחינת השם של אדנות] שהיא בחינת מידת הדין כו' כי יחפוץ משה ברחמים ודין כי טובים השנים מן האחד" (אוה"ח שמות לד ט).

[הערה:] ומדברי האוה"ח בפרשת בראשית (ו ג) משמע שאפילו אם ד' ה' מתנהג עמהם גם עם מידת הדין לא היו ישראל מצליחים כל זמן שהי' ד' מתנהג עמהם "ברחמים גמורים" משום שכל זמן שהנהגת מידת הרחמים היתה נוהגת באופן כזה של "רחמים גמורים" אז לא היו ישראל מצליחים ח"ו לזכות לעוה"ב ולכן בדור המבול הפסיק ד' להתנהג עם הבריות כפי ההנהגה הזאת של רחמים גמורים "וסילק ד' הרחמים [גמורים] לעולם העליון" (לשון האוה"ח שם).

"ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה" - האם צריך האדם לעשות את שלשתם ביחד או שמא כל אחד בפני עצמו מבטל את הגזירה הרעה

הנה בתפלת ונתנה תוקף אנו אומרים "ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה" ויש לשאול האם צריך האדם לעשות את כל השלשה דברים הללו ביחד כדי לבטל את הגזירה הרעה או שמא כל אחד ואחד מהשלשה דברים הללו יש להם את הכח לבטל את הגזירה ואין צריך האדם לעשות את שלשתם ביחד כדי לבטל את רוע הגזירה.

והנה בגמ' ר"ה (טז:) אמרו "ואמר ר' יצחק ד' דברים [ובגליון הש"ס מביא שהרא"ש גרס ג' דברים] מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן צדקה צעקה שינוי השם ושינוי מעשה, צדקה דכתיב וצדקה תציל ממות צעקה דכתיב ויצעקו אל ד' כו' שינוי השם דכתיב כו' שינוי מעשה דכתיב וירא האלוקים את מעשיהם וכתוב וינחם האלוקים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה" ופרש"י ששינוי מעשה הוא ששב האדם מרעתו דהיינו שיעשה האדם תשובה.

ומבאר המהרש"א שם שהפייט ייסד את התפלה הנ"ל של "ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה" על סמך דברי ר' יצחק שאמר ששלשה הדברים הללו מקרעין את גזר דינו של האדם [ועיי"ש

והי' נראה לומר שמדברי האוה"ח (שמות יד יג-טו) משמע שהוא סובר שצריך האדם לעשות את כל השלשה דברים הללו ביחד כדי לבטל את רוע הגזירה דהנה בשעה שיצאו ישראל ממצרים המצריים רדפו אחריהם והשיגו אותם כשהם היו חונים על הים וזה גרם לכלל ישראל לפחד מאד מהמצריים.

ומסביר האוה"ח שכלל ישראל היו נתונים בדין באותה שעה שהרי מדת הדין טענה "הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז" ולכן אמר משה לישראל שהם יתפללו לד' כדי שע"י כח התפלה תשקוט ותחריש מדת הדין ולא תקטרג עוד עליהם.

אולם ד' אמר למשה שאין זה מספיק שכלל ישראל יתפללו אל ד' כיון שאין כח למדת הרחמים לנצח ולהתגבר על מדת הדין לפי שהכח של מדת הרחמים מתהווה ונוצר מהמעשים טובים של כלל ישראל ולכן צווהו ד' שיאמר משה לישראל שהם יעשו איזה מעשה טוב כדי שע"י תתחזק מדת הרחמים ותוכל להתגבר מדת הרחמים על מדת הדין.

ומוסיף האוה"ח וכותב שבנוסף לתפלה ולמעש"ט עדיין הוצרכו ישראל לעשות עוד דבר נוסף כדי לבטל את כח הדין שהי' שרוי עליהם והוא, שהיו ישראל צריכים לעשות תשובה על מעשיהם הרעים שגרמו להתחזקות הזאת של מדת הדין ורק ע"י ההצטרפות של כל השלשה דברים הללו של תפלה תשובה ומעש"ט היו כלל ישראל יכולים לבטל את כח הדין שעמד לנגדם.

ומזה נראה מבואר שהאוה"ח סובר שזה שאמרו חז"ל "ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה" היינו דווקא אם יעשה האדם את כל שלשתם ביחד ואין מספיק בזה שיעשה האדם רק את אחד או שנים מהדברים האלו אלא צריך האדם לעשות את כל שלשתם ביחד כדי לבטל מעליו את הגזירה הרעה ח"ו.

[הערה: ואע"פ שהאוה"ח שם מבאר שהמעשה הטוב שהוצרכו ישראל לעשות הי' זה שהם יתחזקו באמונה ולא הזכיר האוה"ח שם כלל את הענין של עשיית צדקה מ"מ נראה שאין מזה קושיא על כל הנ"ל והטעם שהאוה"ח כתב כן הוא משום שבאותה שעה הי' צורך מיוחד לזה שהם יתחזקו דווקא במעשה הטוב הזה של התחזקות באמונה ולכן כתב האוה"ח שבנוסף לתשובה ותפלה הם היו צריכים ג"כ להתחזק באמונה אבל במה שנוגע לדורות הבאים יש לומר שגם האוה"ח סובר שבכדי לבטל את הגזירה הרעה צריך האדם להתחזק בענין של נתינת צדקה בנוסף לזה שהוא צריך ג"כ לשוב בתשובה ולהתפלל אל ד'.

ומה שכתב האוה"ח (דברים לב ד) שע"י התפלה בלבד מתפייס ד' לאדם כוונת האוה"ח הוא [כמו שנתבאר בקטע של "ההסבר בזה ששיתף ד' את מידת הרחמים עם מידת הדין - ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה"] שע"י התפלה מתנהג ד' עם האדם לפניו משורת הדין אבל אין כוונת האוה"ח שם שע"י התפלה בלבד מבטל ד' לגמרי את רוע הגזירה אלא שמועילה התפלה לזה שיכנס ד' עמו לפניו משורת הדין. וכן יש לפרש על זה הדרך את מה שכתב האוה"ח בפרשת בראשית (א א אופן ג) לענין הכח של תשובה שהכוונה בזה הוא שע"י התשובה ד' נכנס עמו לפניו משורת הדין ודו"ק].

פרשת נצבים

הטף והנשים לא נתחייבו בחיוב של ערבות

"אתם נצבים היום כולכם לפני ד' אלוהיכם ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל, טפכם נשיכם כו' לעברך בברית ד' אלוהיך ובאלתו כו'" ומסביר האוה"ח (כט ט) שכוונת משה רבינו בדברים הללו הוא להכניס את ישראל בברית הערבות שהיו כל ישראל ערבים זה לזה דהיינו שכל אחד מישראל מחוייב להשתדל ולמנוע את חבירו מלחטוא ואם יש בידו למונעו מהחטא ואינו מונע אותו מלחטוא אז יעניש ד' אותו על זה וכמו שאמרו חז"ל (שבת נד:) "כל מי שיש בידו למחות בבני ביתו ואינו מוחה נתפס כו' על אנשי ביתו" ופרש"י "נענש על עבירות שבידם".

והנה שואל האוה"ח למה אמר הפסוק את "טפכם ונשיכם" אחרי שכבר אמר הפסוק הקודם "כל איש ישראל" הרי לכאורה הי' לפסוק לפרט את כולם ורק אח"כ לסיים ולומר כל איש ישראל דהיינו שהפסוק הראשון הי' לו לומר ראשיכם שבטיכם כו' טפכם נשיכם כל איש ישראל ומאיזה טעם סידר הפסוק את הטף והנשים בפסוק נפרד מהפסוק שכולל את כל ישראל.

ומתריך האוה"ח (כט ט) שכיון שפרשה זו מדברת על ענין הערבות לכן מסדר הפסוק את הנשים והטף בפסוק נפרד משאר כל ישראל משום שאין הנשים והטף מתחייבים בחיוב הערבות הזה ולכן כותב

בחטא קל הרי הוא ימהר להוכיחו ולהעמידו על דרך הישר ועי"ז יעמדו ישראל בקדושתם ובטהרתם וכמוש"כ האוה"ח "ובמה שעשאם ערבים יתנו לב לעובר עבירה אחת קלה כבחמורה ויתקיימו לעם סגולה".

וזהו שאמר הפסוק שד' חייב את ישראל בחיוב הזה של ערבות "למען הקים ד' אותך לו לעם" שחייב ד' אותם בערבות שיהיו כולם ערבים זה בזה כדי שיתקיימו ישראל במשך כל הדורות ויעמדו בטהרתם ויהיו ראויים להקרא העם של ד' יתברך.

לא בשמים היא כיון שמשנה כבר הורידה לארץ

"כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום כו' לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו כו'" ופרש"י שאילו הייתה התורה בשמים היית צריך לעלות אחריה כדי ללמוד אותה ומבואר מדברי רש"י שהפסוק מדבר על לימוד התורה וכן ביאר האוה"ח הקדוש שכוונת הפסוק באומרו לא בשמים היא, הוי לענין לימוד וידעת התורה.

ויש לשאול למה נקט הפסוק את המשל הזה של "לא בשמים היא" לענין לימוד התורה [ועיין באוה"ח שכתב שמש"כ בפסוק "ולא מעבר לים היא" הכוונה בזה הוא על ענין קיום המצוות ולא על לימוד התורה] האם זה דרך גוזמא בעלמא או שמא בדווקא נקט הפסוק את המשל הזה של לא בשמים היא, ועוד צ"ב מה שכתב רש"י שאם הייתה התורה בשמים ה' מוטל על האדם לעלות אחריה לשמים והרי איך שייך דבר כזה שיעלה אדם לשמים.

והנה בגמ' אמרו (ע"ז ט') "תנא דבי אליהו ששת אלפים שנה הוי העולם שני אלפים תוהו ב' אלפים תורה כו'" וצריך להבין הכוונה במה שאמרה הגמ' שב' אלפים ראשונות היו בלי תורה והרי מבואר בגמ' שהתורה קדמה לעולם וא"כ איך נאמר שהי' העולם בלי תורה בשביל ב' אלפים שנה.

ומבאר האוה"ח (במדבר כא יז) את הפסוק של "באר חפרוה שרים כרוה נדיבי עם" שהכוונה בזה הוא שהאבות הקדושים - ע"י עבודתם הגדולה, חפרו את הבאר של התורה ועשאוה ראויה להנחיל לישראל משום שאע"פ שהתורה קדמה לעולם מ"מ היא היתה גנוזה במקום צפון באופן שהיא לא היתה יכולה לרדת לתוך עולם העשייה שלנו כיון שהיו דברים שמנעו ועיכבו את הורדת התורה לתוך עולם העשייה אבל ע"י עבודת האבות הקדושים הסירו האבות את כל הדברים שהיו מונעים ומעכבים את התורה מלרדת לתוך העולם שלנו ועי"ז נעשה הדבר שייך ואפשרי להוריד את התורה לתוך עולם המעשה.

הפסוק אותם בנפרד כדי לומר לנו שהאנשים מתחייבים על המעשים של הנשים וטף אבל אין הנשים והטף מתחייבים על המעשים של שאר כל ישראל.

ולפיכך בפסוק הראשון כתבה התורה את כל סוג האנשים שבישראל שנכללים בחיוב הערבות ושהם מתחייבים זה על זה ואח"כ כתבה התורה את החלק שבישראל שאין מתחייב בערבות על שאר ישראל אבל ישראל חייבים עליהם אם יש בידם כח למחות בהם.

קיומו של כלל ישראל תלוי על היסוד של כל ישראל ערבים זה לזה

הנה מבואר בתחילת הפרשה שכל ישראל ערבים זה לזה, ולכן אמרו בגמ' כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה הרי הוא נענש על זה. ולכאורה יש לשאול למה חייב ד' את ישראל בחיוב הזה של ערבות הרי ענין הערבות יכול לגרום שאפילו הצדיקים יתחייבו על עבירות של הרשעים אם הם היו יכולים למחות בידם וא"כ מהו התועלת שיש בחיוב הערבות שבגללה חייב ד' את ישראל להיות ערבים זה לזה.

ומבאר האוה"ח (כט יב) שהתורה בעצמה באה לתרץ לנו את השאלה הזאת וזהו שאמר הפסוק "אתם נצבים היום כו' לעברך בברית ד' [דהיינו להתחייב בערבות זה על זה, וטעם הדבר הוא] למען הקים ד' אותך לו לעם" דהיינו שבגלל שרצה ד' שיהא קיום לעם ישראל לכן חייב ד' אותם בחיוב הערבות שיהיו כל ישראל ערבים זה לזה משום שאם לא הי' להם חיוב זה של ערבות לא היו ישראל יכולים להתקיים בקדושתם ח"ו וכמו שיתבאר.

ומסביר האוה"ח את דבריו שאם לא הי' שום חיוב של ערבות וכל אחד מישראל הי' רק מתחייב על העבירות שבידו א"כ הי' מקום לחשוש שח"ו לא הי' קיום רוחני לכלל ישראל משום "שהיום יפשע אחד בקלה ולמחר בחמורה והיו נשמטים מעדת הקדושה מעט מעט עד שיפשע ישראל מהיות עם ד'" דהיינו שאם לא היו ישראל ערבים זה על זה א"כ היה נגרם מצד כזה ששום אחד מישראל לא הי' מסייע לחבירו וא"כ הי' שייך שלאט לאט היו כל ישראל מתרחקים ח"ו מאביהם שבשמים ע"י שמתחילה היו חוטאים חטאים קלים וכשלא יקבלו שום תוכחה על חטאיהם ימשיכו לחטוא יותר ויותר עד שהי' נגרם ח"ו מצב "שיפשע ישראל מהיות עם ד'".

ולפיכך חייב ד' את כל ישראל בחיוב הערבות וממילא כשאיש ישראל רואה את חבירו חוטא אפילו

שהמצות הם קרובים אליהם וביכולתם לעשותם וכמו שמסיים הכתוב ואומר כי קרוב אליך הדבר מאד.

ומסביר האוה"ח (ל יא) שמשא אומר לכלל ישראל אתם הרי אינכם נמצאים באותו מצב שאני נמצא בו שהרי אני לא יכול לעבור את הים [את הירדן] ולהכנס לא"י כדי לקיים בה את כל המצוות התלויות בארץ ולכן אני נמצא במצב של "מי יעבר לנו אל עבר הים" משום שא"א לי לעבור את הירדן ולקיים את המצוות הללו אבל כלל ישראל הרי אתם יכולים לעבור את הירדן ולהכנס לא"י ולקיים את כל המצוות התלויות בארץ.

ולפי"ז מבאר האוה"ח את הפסוק באופן מחודש מאד והוא, שאין מאמר הפסוק של "לא מעבר לים היא" דומה לדברי הפסוק שאומר "לא בשמים היא" משום שכוונת הפסוק באומרו "לא בשמים היא", הוא שבאמת התורה אינה נמצאת עוד בשמים כיון שמשא הורידה לארץ, אמנם כשהפסוק אומר "לא מעבר לים היא" אין כוונת הפסוק לומר לנו שבכדי לקיים את המצוות אין אתם צריכים לעבור את הים משום שבוודאי אתם תהיו צריכים לעבור את הים [את הירדן] ולהכנס לתוך א"י בכדי שתוכלו לקיים את המצוות התלויות בארץ.

אלא כוונת הפסוק הוא שאין המצוות נמצאים מעבר לים באופן שאין אתם יכולים לעבור את הים אלא אע"פ שהמצוות נמצאים מעבר לים מ"מ תוכלו לעבור את הים ולקיים את המצוות וזהו שאמר הפסוק "לא מעבר לים היא לאמר מי יעבר לנו כו" היינו שאינו מעבר לים באופן שתצטרכו לומר ["לאמר"] ולתמוה מי יעבר לנו דהיינו מי יוכל לעבור את הים בשבילנו והרי לכאורה אין אפשרות לשום אדם לעבור את הים, אלא "קרוב אליך הדבר מאד" מכיון שאתם תזכו לעבור את הים - את הירדן ולהכנס לא"י ולקיים את המצוות התלויות בארץ.

ונמצא מבואר שמשא אומר לכלל ישראל שאע"פ שאני לא אוכל לעבור את הים ולקיים את המצוות אבל אתם כלל ישראל תוכלו לעבור את הים ולקיים את המצוות התלויות בארץ וזהו שאמר להם משא "לא מעבר לים היא לאמר מי יעבר לנו את הים" היינו שאין המצוות התלויות בארץ נמצאים במצב של מעבר לים באופן שלא תוכלו להגיע לשם אלא אע"פ שהמצוות הוא שהמצוות נמצאים מעבר לים מ"מ אין אתם צריכים לתמוה ולומר "מי יעבר לנו" כיון שאתם בעצמכם תזכו לעבור את הירדן ולהכנס לארץ ישראל ועי"ז תוכלו לקיים את כל המצוות התלויות בארץ.

אמנם אעפ"כ עדיין לא הי' שייך לבני אדם להבין ולהשיג את התורה הקדושה כיון שהתורה היתה עדיין בשמים ולכן אומר הפסוק שאפילו אחרי שהאבות חפרו את הבאר - באר חפרוה שרים, מ"מ הי' צורך לזה שגם יתקיים הענין של "כרוה נדיבי עם" שמשא רבינו יוריד לנו את התורה מן השמים לארץ ולכן עלה משא לשמים בשביל מ' יום ומ' לילה והוריד לנו את התורה ועי"ז ניתנה האפשרות לאדם להבין ולהשיג את התורה הקדושה בכל פרטיה ודקדוקיה.

ולפי"ז מסביר האוה"ח (ל יא) את הפסוק שאומר "לא בשמים היא" שהכוונה בזה הוא "אמר לא בשמים היא וגו' כאשר היתה בתחילה שהרי משא עלה שמים ולקחה לנו והנה היא לפנינו" מבואר מדברי האוה"ח שהמשל הזה של "לא בשמים היא" הוא בדוקא וכוונת הפסוק הוא שעכשיו התורה אינה בשמים כיון שמשא כבר הורידה לארץ.

ועפי"ד האוה"ח הללו מתבאר לנו כוונת דברי רש"י שכתב שאילו היתה התורה בשמים הי' מוטל על האדם לעלות לשמים כדי ללמודה, והביאור בזה הוא שאילו לא הי' משא מוריד את התורה לארץ א"כ לא הי' שייך לשום אדם הנמצא בעולם הזה להבין את דברי התורה ובמצב כזה בהכרח אנו צריכים לומר שיש יכולת לאדם לעלות לשמים וללמוד את התורה [או להורידה לארץ וכמו שעשה משא רבינו] כיון שכל קיום הבריאה תלויה על לימוד התורה וזהו עיקר עבודת האדם בעולם הזה.

ולכן פרש"י שאם לא היתה התורה נמצאת בעולם העשייה אז בהכרח שיש לאדם את היכולת לעלות לשמים וללמודה - ובוודאי שעלייה לשמים מחייבת הכנה גדולה וקדושה יתירה - ומזה אנו למידים את גודל החיוב המוטל עלינו לענין לימוד התורה ועד כמה אנו מחוייבים לטרוח בשביל שנוכל ללמוד את התורה הקדושה בקדושה ובטהרה.

"לא מעבר לים היא לאמר" אבל המציאות היא שהמצוות הם מעבר לים

"כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום כו' ולא מעבר לים היא לאמר מי יעבר לנו את הים" ומפרש האוה"ח (ל יא) שהפסוק מדבר על קיום ושמירת המצוות ואומר לנו הפסוק שאין אתה צריך לעבור את הים בכדי לקיים את המצוה אלא המצוות הם מצויות לפניך לעשותם.

ושואל האוה"ח למה בחר הפסוק במשל הזה של "לא מעבר לים" כשרצה משא לומר לישראל

פרשת וילך

שהשגה זו מושגת רק לגדולי עולם ולפיכך ביקש דוד מד' שיודיעו ד' את זמן מיתתו.

ולפי"ז נוכל לתרץ עוד קושיא והוא, שבגמ' מבואר שדוד הוסיף לבקש מד' שלפחות יודיע לו ד' את היום של השבוע שבו הוא ימות [ואמר לו ד' שהוא ימות בשבת] וקשה ע"ז שהרי כשתעזוב נשמתו אותו מ' יום לפני מותו הרי עי"ז יוכל דוד לדעת באיזה יום בשבוע הוא ימות וא"כ למה ביקש דוד מד' שיודיעו ד' את יום השבוע שבו הוא ימות.

[ונראה] דוחק לתרץ כמוש"כ לעיל שדוד רצה לדעת את ידיעה זו הרבה לפני מ' ימים אלו משום שאיזה תועלת תהא לו לדוד עי"ז שיודיע לו הרבה זמן לפני המ' יום שבו תעזוב אותו נשמתו את יום השבוע שבו הוא ימות. ואולי יש לבאר את התועלת שיהא לו בידיעה זו שהוא משום שע"ז יוכל דוד לתקן במשך כל השנה ההיא את כל מה שהוא פגם ביום ההוא.

ולפי"ד המהרש"א יש לומר שדוד סבר שהוא אינו צדיק וא"כ סבר דוד שלא יודיע לו את יום השבוע שבו הוא ימות כי רק הצדיקים משיגים לדעת את זמן עזיבת הנשמה מהם מ' יום קודם מיתתם ולכן ביקש דוד שיודיעו ד' את יום השבוע שבו הוא ימות, וד' נתן לו את מבוקשו ואמר לו שיום פטירתו מן העולם תהא ביום שבת קודש.

למה אין הרשעים זוכרים את השם שלהם לאחר פטירתם

הנה במשלי כתיב "ושם רשעים ירקב" וביאור הפסוק ע"פ פשוטו הוא שהשם של הרשע מתבטל ונאבד ע"י הריקבון, ודבר זה צריך הסבר דאין שייך ענין של התבטלות ורקבון על דבר שאין בו ממשות וכיון שהשם של האדם הוא דבר שאין בו ממשות א"כ מהו הביאור בזה שאמר הכתוב שהשם של הרשעים ירקב ויתבטל.

ומבאר האוה"ח (לא א) את דברי הפסוק עפ"י מה שאמר חז"ל שהרשעים אין זוכרים את שמם לאחר פטירתם, ודבר זה צריך הסבר דמאיזה טעם לא יזכרו הרשעים את שמם ומה גורם להם לשכוח את השם שלהם.

ומסביר האוה"ח (ויקרא כב יב) שיש כמה חלקים לנשמת האדם אבל אין כל החלקים יורדים ונכנסים לתוך גופו שבעוה"ז אלא הכל תלוי לפי דרגתו של האדם, שהצדיק זוכה שתכנס לתוך גופו יותר

איך ידע משה את יום פטירתו מן העולם

"וילך" משה וידבר את הדברים האלה אל כל ישראל ויאמר עליהם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום כו" ופרש"י שכוונת הפסוק באומרו "היום" הוא "היום" מלאו ימי ושנותי, ביום זה נולדתי וביום זה אמות" ומבואר מזה שמשה רבינו ידע את יום מותו. ומקשה האוה"ח על זה שהרי בגמ' אמרו (שבת ל) שאין ד' מודיע לאדם כמה שנים הוא יחי' ומתי הוא זמן מיתתו.

ומתרג' האוה"ח (לא א) עפ"י ד' הזוהר הקדוש "שאמרו כי ארבעים יום קודם הפטירה [ובאוה"ח (בראשית

מז כט) כתב בשם הזוהר שהוא ל' יום קודם המיתה] נשמת האדם הולכת ממנו ומבקרת מקום חנייתה במקום עליון והצדיקים יכירו בדבר" דהיינו שמ' יום קודם המיתה נשמת האדם עוזבת את גופו וכשנחסר מהצדיק כח הרוחני הזה יוכל הצדיק להרגיש בחסרונו ועי"ז יודע הצדיק שקרב קיצו ושבעוד זמן קצר הוא יפטר מן העולם.

ולפי"ז מבאר האוה"ח איך ידע משה את יום מותו, דוודאי ד' לא גילה למשה את יום מותו וכמו שאמרו בגמ' שד' לא מגלה לאדם מתי הוא זמן מיתתו אלא האופן שבו ידע משה את זמן מיתתו הוא ע"י שהכיר בזה שנשמתו הלכה לה ועזבה אותו ולכן ידע משה שארבעים יום אחרי שעזבה נשמתו אותו תהא יום פטירתו ולכן בז' אדר אמר משה לישראל "ביום זה אמות".

[הערה:] ולפי"ז צריך ביאור למה שאל דוד מד' שיגלה לו את זמן מיתתו כיון שגם אם ד' לא יודיע לו את זמן מיתתו יוכל דוד המלך לדעת את זמן מיתתו עי"ז שיכיר דוד את הזמן שבו תעזוב אותו נשמתו ועי"ז ידע שיום מיתתו הוא מ' יום אחרי שעזבה אותו נשמתו.

ויש לתרץ שבוודאי ה' מתגלה לדוד את זמן מיתתו מ' יום קודם יום המיתה שלו אמנם מה שביקש דוד מד' ה' שיודיעו ד' את זמן מיתתו אפילו לפני המ' יום הללו שבהם עוזבת אותו נשמתו כדי שע"ז יוכל דוד להתחזק יותר ויותר בעבודת ד' שלו ועל זה השיב לו ד' שאין הוא מגלה דבר זה לשום נברא אבל בוודאי שבהגיע המ' יום הללו ידע דוד שהוא ימות בעוד מ' יום.

ועוד י"ל על פי מה שכתב המהרש"א (קידושין לח) שדוד לא החזיק את עצמו לצדיק ולפי"ז יש לומר שדוד סבר שהוא לא יזכה לדעת מתי תעזוב אותו נשמתו משום

מתה ע"י חטאיו ממילא אומר הפסוק שגם השם של הרשע נרקב ונתבטל [וענין עמוק זה צריך עוד הסבר רחב ואכמ"ל].

מה הן השלש מצוות שצווה ד' למשה בענין שירת האזינו

"ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפהם כו" מבואר בפסוק שד' צווה למשה [וע' ברמב"ן למה נאמר לשון רבים של כתבו ואיך נתקיים דבר זה עי"ש] לכתוב את השירה של פרשת האזינו.

ואמנם כשנעיין בדברי הפסוק נראה שהאריך הפסוק מאד והוסיף ואמר "ולמדה את בני" שימה בפהם" וצריך ביאור כוונת הפסוק בהוספה זו.

ומסביר האוה"ח (לא יט) שהפסוק מבאר לנו שד' צווה למשה ג' דברים א- לכתוב את השירה ב- "ולמדה את בני" ג- "שימה בפהם" ומשה קיים את כל הג' דברים הללו וכמו שמבואר בפסוקים א- "ויכתוב משה את השירה" ב- "וילמדה את בני" ג- "וידבר משה באזני כל קהל ישראל את דברי השירה הזאת".

ומבאר האוה"ח מה היו כל השלשה צווים הללו, הצווי הראשון שצווה ד' את משה ה' שמשה יכתוב את השירה הזאת, והצווי השני הוא שילמד משה את הפירוש והכוונה של השירה לכלל ישראל כדי שהם יבינו את דברי השירה הזאת.

והצווי השלישי שצווה ד' למשה ה' "שימה בפהם" דהיינו שילמד משה לישראל את האופן שבו יקראו את השירה ולכן אמר הפסוק "וידבר משה באזני כל קהל ישראל את דברי השירה הזאת" דהיינו שמשה קרא להם את השירה כדי שידעו כל ישראל איך לקרוא ולומר את השירה הזאת.

[הערה: וצריך ביאור למה יש על ענין השני הנ"ל צווי מיוחד שילמד משה את הפירוש של השירה לישראל, והרי משה ה' צריך ללמד את כל התורה כולה לכלל ישראל וא"כ למה יש צורך בצווי מיוחד לענין השירה של פרשת האזינו וצ"ב.]

האם התוכחה של משה גרמה לישראל להרהר בתשובה או לא

הנה משה אמר לכלל ישראל "כי אנכי ידעתי את מריך ואת ערפך הקשה הן בעודני חי עמכם ממרים הייתם עם ד' ואף כי אחרי מותי" ומבואר שמשה הודיע לישראל שבמשך ימי חייו היו כלל ישראל ממרים את פי ד'. אולם צריך להבין את מה שאמר משה "ממרים הייתם" בלשון עבר שמזה משמע

נכבד מהנר"ן ממה שנכנס לתוך הגוף של שאר בני אדם וכן הוא להיפך, שע"י החטאים שייך לאדם לגרום שתסתלק ממנו חלקי הנשמה שנתונים בו, לפעמים תסתלק ממנו הנשמה או הרוח ואם יגדיל לחטוא יגרום לזה שגם חלק הנפש תסתלק ממנו.

אלא שבענין זה יש חילוק גדול בין צורת הפגם שנפגמת הנפש של האדם לבין צורת הפגם שנפגמת הרוח והנשמה (אוה"ח שם ד ב) משום שהנפש של האדם יכולה להפגם באופן גדול יותר משאר חלקי הנר"ן של האדם כי ע"י חטא בשוגג תחסר ותתבטל חלק מעצם הנפש שלו וע"י חטא שבמזיד תחסר כל הנפש ותמות מיתה ארעית.

[ואכמ"ל בבירור דברי האוה"ח בזה רק אציין שאין זה שייך לענין של העונש של כרת (ע' בזה בנפש החיים שער

א' פרק יח) שהרי האוה"ח כותב שם שע"י קדושת יוה"כ תחזור לו הנפש ואצל חייבי כריתות מבואר שאין מועיל להם יוה"כ בלבד אלא צריך גם את הכפרה של יסורים ומדברי האוה"ח הרי מבואר שע"י יוה"כ בלבד תחזור הנפש לאדם ועל כרחך שהוא משום שהאוה"ח מדבר על מי שעובר על לאו רגיל במזיד ולא על מי שעובר על לאו שיש בו כרת ולכן כתב האוה"ח שתשוב הנפש לאדם ע"י יוה"כ בלבד.

ולפי"ז מבואר שמש"כ האוה"ח (ויקרא ד ב) "שנפש של אדם רשע כו' נחסרת כו' באמצעות העון במזיד ולזה יקרא הרשע בחייו מת כו' כי אין לו נפש" כוונתו הוא שנחסרת ממנו חלק הנפש שבנשמה עד שישוב הרשע הזה בתשובה ויעבור עליו יוה"כ אבל אין כוונת האוה"ח שנחסרת נפש הרשע הזה משורשה כדוגמת העונש של כרת.]

ולפי"ז מבאר האוה"ח למה אין הרשעים זוכרים את שמם והוא עפ"י מה שאמרו חז"ל "כי השמות שיש לישראל הם שמות הנפשות" דהיינו שהשם של האדם אינם סתם דבר של מה בכך אלא השם של האדם מורה על מהותו משום שהשם של האדם מגדיר את מהותו הפנימי כי השם של האדם הוא בעצם השם של הנפש שלו ולא השם של הגוף החיצוני והגשמי שלו.

ולכן אין הרשעים זוכרים את שמם משום שכיון שהשם של האדם הוא בעצם השם של הנפש שלו לפיכך אין הרשעים זוכרים את שמם כיון שע"י חטאיהם נפלה הנפש שלהם בשיייה אצל הצד הרע וזהו בחינת מיתת הנפש וממילא אין להם את היכולת לזכור את שמם כיון שהשם שלהם נתבטל "ומת" ע"י מיתת נפשם.

וזהו הביאור הפשוט בדברי הפסוק שאומר ושם רשעים ירקב שעצם השם שלו נרקב משום שהשם הוא חלק מהנפש ומהותו ולכן מיתת הנפש הוא מיתת השם של האדם וביטולו וכיון שנפש הרשע

חטאיהם מ"מ לא קרא להם משה בתואר זה של ממרים משום שסבר משה שמא הם הרהרו בתשובה מכח כל התוכחות שהם שמעו ממנו ועי"ז נעשו כולם צדיקים ולפיכך אמר משה ממרים הייתם בלשון עבר אבל עכשיו אין אתם נכנסים לגדר זה של ממרים את ד' אלא כולכם צדיקים ועושים את רצון ד'.

[הערה:] ואולי אפשר לומר שמשה נתכוין במאמר הזה לתקן את חטאו שחטא במי מריבה כשהוא הגדיר את כלל ישראל עם התואר הזה של "ממרים" באומרו "שמעו נא המורים" שהוא לשון של המראה (וכמוש"כ האוה"ח במדבר כ ח) ולכן לפני מותו תיקן משה את חטאו עי"ז שלא הגדיר את ישראל עם התואר של "ממרים" אלא אמר שבעבר הם היו ממרים אבל עכשיו אין ראוי להגדיר אותם עם התואר של ממרים לכן לא אמר משה "ממרים אתם" אלא "ממרים הייתם". כל זה כתבתי בדרך אפשר.

שעכשיו הם כבר חזרו בתשובה על כל חטאיהם ולכן אין ראוי לומר עליהם את התואר של "ממרים אתם" אלא דווקא התואר של "ממרים הייתם" בלשון עבר, והרי היכן מצינו בתורה שכלל ישראל עשו תשובה שלימה על כל חטאיהם [אמנם קצת צ"ב שהרי לעיל (ד ד) כתב האוה"ח שהם היו כולם צדיקים].

ומתריץ האוה"ח (לא כז) "כי אפשר שהרהרו תשובה באותה שעה [כשנתן להם משה תוכחה על עוונותיהם ועי"ז נתבטל מהם שם זה של "ממרים" ונעשו צדיקים] וכדין המקדש אשה על מנת שהוא צדיק גמור אנו אומרים שהיא מקודשת שמא הרהר תשובה באותה שעה".

מבואר מדברי האוה"ח שאע"פ שלא כתוב מפורש בתורה שכלל ישראל עשו תשובה שלימה על

פרשת האזינו

ומה שאמרו במשנה אם אין תורה אין קמח הפירוש בזה הוא שאם בני אדם יפסקו מללמוד תורה כראוי אז גם ד' יעצור את השמים ולא יהא קמח בשיעור המספיק לבריות הכל כפי מה שמיעטו הבריות בלימוד התורה. וביאור הדברים הוא משום שהעולם נברא ע"י התורה (אוה"ח בראשית א א אופן ה-ו) ומתקיים העולם רק ע"י התורה (אוה"ח דברים כב יג) ולכן שפע הפרנסה שיורד לעולם תלוי בלימוד התורה ולפיכך כמות הפרנסה שיורדת לעולם הוא רק כפי שיעור לימוד התורה שנמצא בעולם וככל שתתרבה בעולם לימוד התורה כמו"כ תתרבה שפע הפרנסה שישפיע ד' על כל ישראל.

מהו הסיבה שיש לנשמת האדם צער מהאש של גיהנום

הנה הרמב"ן בספרו שער הגמול [במהדורא של שער הגמול שעם פירוש חזון יואל הוא בסימן קלה, קלז ועוד עי"ש כל הענין עד ס' קפד] שואל "כיון שנתפרש מדברי רבותינו שסוף העונש [של האדם הוא] בגיהנום כו' צריכים אנו לפרש כו' מהו הדין הזה שנקרא גיהנום כו' ומהו העונש המשיג אותה [היינו הנשמה] ו[הרי] אין האש שורף אלא בעלי גוף והדברים הממשיים" היינו שקשה להרמב"ן מהו ההסבר בענין עונש השריפה שבגיהנום והלא הנשמה היא דבר רוחני וא"כ איך שייך שאש גשמי תשרוף דבר רוחני והרי א"א לאש גשמי לשרוף דבר רוחני.

שפע הפרנסה של כל הבריאה תלוי בהלימוד התורה

הנה במסכת אבות (ג יז) אמרו "אם אין קמח אין תורה אם אין תורה אין קמח" ופירשו המפרשים [ע' ברע"ב, וברבינו יונה] את דברי המשנה שאם אין קמח אין תורה משום שאם אין לאדם מה שיאכל א"כ לא תהא לו את היכולת והכח לעסוק בתורה, ומה שאמרו במשנה אם אין תורה אין קמח אין הכוונה בזה שאם אינו לומד תורה לא יהא לו מה שיאכל [אמנם ע' מש"כ בתפא"י בזה] אלא הכוונה בזה הוא שאם אינו לומד תורה אז אין שום תועלת בזה שיש לו קמח כיון שהוא אינו עוסק בתורה הקדושה.

[הערה:] ומש"כ הגר"א שם אינו ענין לזה משום שהגר"א מפרש את כוונת המשנה באומרה אם אין תורה אין קמח היינו שאם אינו מקיים את "מצוות" התורה ואין הכוונה על לימוד התורה.

אולם האוה"ח הקדוש (לב ב, ויקרא כו ג אופן ל) מחדש לנו שכוונת המשנה היא שכל שפע הפרנסה והקמח שיורד לעולם תלוי בלימוד התורה וזהו שאמרו אם אין קמח אין תורה היינו "אם ראיתה שאין קמח דע שאין תורה" משום שאם אין קמח בעולם ונחסר מאד שפע הפרנסה שבעולם תדע שהטעם הוא משום שאין תורה היינו שאין לומדים תורה בעולם בשיעור הראוי ולכן נתמעטה שפע הפרנסה שבעולם כפי מה שמיעטו הבריות בלימוד התורה.

ומתרין הרמב"ן שד' בראש רוחני מיוחד ולכן יכולה האש הזאת לשרוף דברים רוחניים כיון שהאש הזו היא אש רוחני דק מאוד, וזהו כוונת חז"ל במה שאמרו שהאש של גיהנום יוצא מתחת כסא הכבוד דהיינו שהאש הזו היא אש רוחני שנברא ממקום רוחני וקדוש של הכסא הכבוד.

ולפי"ז מתבאר העונש של גיהנום משום שאע"פ שהנשמה היא דבר רוחני שנבראה מתחת כסא הכבוד מ"מ יש ביכולתה של האש של גיהנום לשרוף אותה מכיון שגם האש של גיהנום היא דבר רוחני שנברא מתחת כסא הכבוד.

והנה הרשב"י אומר "אוי לה לנשמה שצריכה לסבול את האש הזו - אשא נוכרה", ולפי"ד הרמב"ן הי' נראה לומר שהטעם שהאש של גיהנום נקראת אש זרה בערך הנשמה הוא משום שמקור הנשמה הוא מצד האש של השכינה [שהרי הנשמה היא חלק ד' מהשם הוי' ב"ה והרי שכינתו יתברך הוא אש אוכלת] ולכן נחשבת האש של גיהנום כאש זרה נגד אש השכינה של הנשמה משום שהאש של גיהנום נברא כדי לשרוף את הנשמה ואינה כמו האש של השכינה הנותנת לנשמת האדם הנאה רוחנית עצומה בשעה שהנשמה מתדבקת ונצמדת אליה, אלא האש של גיהנום שורפת את הנשמה בשעה שהנשמה נצמדת ומתחברת אליה [וכמוש"כ שם הרמב"ן שנשמת הרשע לאחר מיתתו "מתקשרת בגלגל האש ומשם נצמדת לנהר של אש כו" דהיינו שנשמתו מתחברת ונצמדת לאש של גיהנום ונשרפת שם], ולפיכך נקראת האש של גיהנום אש שהוא זר לערך האש של הנשמה.

אולם מדברי האוה"ח (לב י) משמע שההסבר בעונש השריפה של גיהנום מתבאר בסגנון קצת שונה מההסבר שכתב הרמב"ן דהנה האוה"ח מבאר לנו שהעין של האדם הוא דבר זך ורוחני בערך שאר חלקי גוף האדם ולכן אין העין סובלת שיגע בה האדם עם ידו הגשמית והוא משום שאין "הרוחני סובל הגשמי" (לשון האוה"ח).

ולפי"ז מבאר לנו האוה"ח את הכוונה במאמר הנ"ל שאמר הרשב"י "וי לה לנשמתא דסבלא אשא נכראה" פ' אוי לה לנשמה שצריכה לסבול את האש הזר של גיהנום, ומסביר האוה"ח שהטעם שהאש של גיהנום נקרא אש זר הוא משום שהנשמה היא דבר רוחני והאש הזו היא דבר גשמי בערך הרוחניות של הנשמה.

ואין להקשות על האוה"ח את הקושיא שהקשה הרמב"ן דאין שייך שדבר גשמי תשרוף את הנשמה הרוחנית

שהרי האוה"ח לא כתב שהאש של גיהנום הוא דבר גשמי אלא האוה"ח כתב שכלפי הדרגא הרוחנית של הנשמה נחשבת האש של גיהנום כדבר גשמי אבל בוודאי נראה לומר שהאוה"ח מסכים לדברי הרמב"ן שהאש של גיהנום הוא אש רוחני ולא אש גשמי.

ולפי"ז מסביר האוה"ח את מה שאמרו חז"ל שלפעמים תצטרך נשמת הצדיק לטבול באש של נהר דינור כדי להטהר מכל לכלוך וזוהמא שנדבק בה, ומסביר האוה"ח שהכוונה בזה הוא שכיון שנהר דינור נובע מתחת כסא הכבוד שהוא מקום רוחני בדרגא גבוהה מאד לכן כל זמן שלא נתרקה האש הזו ממקורה הרוחני הרי היא עדיין עומדת במצב רוחני דק מאוד ולפיכך לא תגרם האש הזו כ"כ הרבה צער לנשמת הצדיק שתטבול בה כיון שלא נתגשמה האש הזו עדיין מצד שהיא עדיין קרובה לשרוש הרוחני שלה שהוא כסא הכבוד.

משא"כ הרשעים הם יצטרכו להשרף באש הזו אחרי שנתגשמה הרבה ולכן יהיו לרשעים יסורים נוראים כשתשרף נשמתם באש של גיהנום כיון שאש הזו היא אש זרה דהיינו שהוא הוי' כמו אש גשמי לערך אש הרוחנית של הנשמה.

ומבואר מתוך דברי האוה"ח שההסבר בעונש השריפה של גיהנום הוא שיש לנשמה הרוחנית צער עי"ז שדבר שהוא גשמי [בערך הנשמה] נוגע בה ולכן לא יסבול הצדיק כ"כ צער מכיון שנשמתו טובלת באש שעדיין לא נתגשם כ"כ משא"כ הרשע הרי הוא יסבול צער גדול מצד זה שהוא טובל באש שנתגשמה הרבה מאד והרי היא זרה מאד לערך הנשמה הרוחנית.

אולם מדברי הרמב"ן משמע דלא כדברי האוה"ח הקדוש משום שמדברי הרמב"ן משמע שאין יסוד הצער של שריפת הנשמה נובע מצד זה שהאש של גיהנום היא אש גשמי לערך הרוחניות של הנשמה אלא יסוד הצער של הנשמה בגיהנום הוא מצד עצם שריפת הנשמה דהיינו שכמו שהאש של עוה"ז גורמת צער לגוף האדם בשעה שהאש נאחזת בגופו ושורפתו כמו"כ הוא בענין צער הנשמה מהאש של גיהנום שבשעה שהאש הרוחנית הזאת אוחזת ומתחברת עם נשמת הרשע ושורפת אותה הרי היא גורמת לנשמה צער גדול כדוגמת הצער שיש לגוף כשהיא נשרפת ע"י האש הגשמי [ובוודאי הצער של הנשמה גדולה לאין ערוך מהצער שיש לגוף והמשל הנ"ל הוא רק כדי לשבר את האוזן כדי להבין את הגדרת הצער שיש לנשמה מהשריפה שבגיהנום].

אמנם לפי הרמב"ן, אין עיקר הצער של הנשמה נובע מזה שהאש של גיהנום היא אש גשמי לערך

הנשמה הרוחנית - דמהרמב"ן משמע שהאש של גיהנום הוא דבר רוחני דק מאוד ממש כמו נשמת האדם וכמוש"כ שם "וכן הכתוב עצמו עילה אותה עד לאין תכלית שנאמר באש הזה [של גיהנום] נשמת ד' כנחל גפרית בוערת בה כמו שנאמר בבריאת הנפש, ויפח באפיו נשמת חיים כו' דבר דק כמוה מונח כנגדה לכולתה" (שם ס' קנט, קסד) - אלא עיקר צער הנשמה נובע מצד זה שהנשמה נשרפת ע"י האש הרוחני הגדול הזה של גיהנום.

מדת הרחמים מונעת את הדין מלחול בכל תקפו

הנה מבואר בדברי חז"ל שהצדיקים מהפכים את מדת הדין לרחמים והרשעים מהפכים את מדת הרחמים לדין דהיינו שע"י זכותם של הצדיקים נמנע ד' מלהוציא את כח מדת הדין מן הכח אל הפועל דהיינו שאין ד' מביא את הגזירות הרעות שתבעה מדת הדין כיון שהצדיקים מגבירים את כח הרחמים על כח הדין עד שגם הדין נמתק ונהפך לטוב. וכן הוא לענין הרשעים שהרשעים מהפכים את הרחמים לדין עד שגם מדת הרחמים מסכימה לגזירות הרעות שמדת הדין תובעת.

והנה בענין זה שאמרו חז"ל שהרשעים גורמים ע"י חטאיהם שמדת הרחמים תתהפך למדת הדין ותסכים לתביעת כח הדין, צריכים אנו לברר מתי ואיך משפיע דבר זה לרעה על האדם ועל הבריאה דהיינו מהו הגדרת התוצאה הרעה שנגרמת לבריאה ע"י שהרשעים מהפכים את הרחמים לדין.

והביאור הפשוט בזה הוא שבאופן שמדת הרחמים לא מתהפכת למדת הדין א"כ תלחם מדת הרחמים נגד מדת הדין ותשתדל למנוע את הגזירות הרעות שרוצה מדת הדין להביא על ישראל רחמ"ל אולם ע"י מעשיהם הרעים של הרשעים נחלש כח הטוב ואין כח במדת הרחמים להלחם נגד מדת הדין וע"י יכולה מדת הדין לעורר את הדין על ישראל ולהוציא את הגזירות הרעות מן הכח אל הפועל רחמ"ל.

ומוסיף האוה"ח (לב ל) להסביר לנו, דהנה יש מצבים שאפילו אם תלחם מדת הרחמים נגד מדת הדין מ"מ לא תצליח מדת הרחמים למנוע את הרעה מלבוא על ישראל ח"ו דהיינו שיש אופנים שאפילו אם לא היו הרשעים מהפכים את הרחמים לדין מ"מ לא היתה מדת הרחמים מצליחה להתגבר על הדין, ולבטל את כל הגזירות הרעות שתובעת מדת הדין, ובאופן כזה ה' מקום לחשוב שאין שום חילוק אם מדת הרחמים תלחם נגד מדת הדין או אם היא לא תלחם נגד הדין כיון שסוף סוף לא תצליח מדת הרחמים למנוע את הגזירות הרעות מלצאת אל הפועל

ושיש מקום לדחוק ולהשוות את דברי האוה"ח עם דברי הרמב"ן ולומר ששניהם מתכוונים לדבר אחד אלא שהרמב"ן לא האריך לבאר את הפרטים שיש בזה והאוה"ח הוא שבא לפרש באופן יותר מפורט את צורת העונש של גיהנום ולכן י"ל שכל דברי הרמב"ן הם רק הסבר כללי בענין העונש של גיהנום דהיינו שמש"כ הרמב"ן שהאש של גיהנום הוא דבר רוחני וע"י תוכל אש זה לשרוף את הנשמה הרוחנית כל זה הוי רק הסבר כללי בענין העונש של גיהנום.

ואע"פ שיש מקום לומר שאין דברים אלו מוכרחים ושיש מקום לדחוק ולהשוות את דברי האוה"ח עם דברי הרמב"ן ולומר ששניהם מתכוונים לדבר אחד אלא שהרמב"ן לא האריך לבאר את הפרטים שיש בזה והאוה"ח הוא שבא לפרש באופן יותר מפורט את צורת העונש של גיהנום ולכן י"ל שכל דברי הרמב"ן הם רק הסבר כללי בענין העונש של גיהנום דהיינו שמש"כ הרמב"ן שהאש של גיהנום הוא דבר רוחני וע"י תוכל אש זה לשרוף את הנשמה הרוחנית כל זה הוי רק הסבר כללי בענין העונש של גיהנום.

אולם האוה"ח בא להסביר לנו באופן יותר מפורט את ענין הצער שיש לנשמה בגיהנום דהיינו שהרמב"ן הסביר לנו "איך שייך" שתהא לנשמה צער בגיהנום - היינו איך שייך לגרום לנשמה הרוחנית צער ע"י אש גשמי וע"י תירץ הרמב"ן שהאש של גיהנום הוי אש רוחני - והאוה"ח בא ללמדינו "מהו הצער" שיש לנשמה בגיהנום ולכן מבאר לנו האוה"ח שהצער של הנשמה מהאש של גיהנום הוא משום ש"אין הרוחני סובל הגשמי" דהיינו שכיון שהאש של גיהנום הוא אש גשמי לערך הנשמה הרוחנית לכן ע"י מצטערת הנשמה הרוחנית מהאש של גיהנום.

אמנם נלע"ד שכיון שלפי דברי האוה"ח כל ענין צער הנשמה בגיהנום מושרשת על היסוד הזה ש"אין הרוחני סובל הגשמי" ולכן מטעם זה מצטערת הנשמה ע"י האש של גיהנום משום שהאש של גיהנום הוא דבר גשמי לערך רוחניות הנשמה א"כ ברור הדבר שאם ה' הרמב"ן מסכים לזה בוודאי שהרמב"ן ה' מסביר לנו את דבר זה שהרי כל מטרת הרמב"ן בחלק ההוא של הספר שער הגמול הוא לבאר לנו את המהות של גיהנום ואת צורת עונש הנשמה שבגיהנום ולכן א"א לומר שהרמב"ן השמיט את היסוד הנכבד הזה ולא ביאור לנו "מהו הצער" שיש לנשמה בגיהנום.

ועל כרוח צריך לומר שהרמב"ן חולק על האוה"ח בזה וסובר שאין עיקר צער הנשמה בגיהנום נובע מצד

ח"ו ולכן במצב כזה יש לומר שלא נגרם שום רעה נוספת עי"ז שהפכו הרשעים את מדת הרחמים למדת הדין כיון שבכל אופן לא הי' למדת הרחמים את הכח לבטל את הגזירות הרעות ולפיכך בא האוה"ח ללמדינו שאינו כן אלא בוודאי נגרם תוספת רעה עי"ז שהפכו הרשעים את מדת הרחמים לדין.

דהנה הפסוק אומר "איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה אם לא כי צורם מכרם וד' הסגירים" ומסביר האוה"ח שהפסוק אומר לנו שא"א הי' להאומות להצליח באופן נורא כזה שאחד מהם יוכל לרדוף ולהרוג (וכמוש"כ האוה"ח ויקרא כו ח) אלף אנשים מכלל ישראל "אם לא כי צורם מכרם וד' הסגירים" דהיינו שרק על ידי זה שמדת הרחמים הסכימה למדת הדין הצליחו הגויים באופן נורא מאד משום שרק עי"ז שגם מדת הרחמים הסכימה למדת הדין הוא שניתן לגויים כח נפלא ועצום משום שע"י הסכמת מדת הרחמים נתגברה מדת הדין באופן מבהיל מאד ולכן הצליחו הגויים הצלחות גדולות נגד כלל ישראל באופן שהוא הרבה למעלה מדרך הטבע.

וז"ל האוה"ח "אם לא כי צורם פירוש מדת הדין כו' ואומרו וד' הסגירים פירוש מדת הרחמים עם מדת הדין שזולת זה לא הי' כ"כ ירידה לישראל שיפלו אלף לפני אחד" עכ"ל מבואר מזה שגם במצבים שכבר נגזרה גזירה רעה ח"ו מ"מ כל זמן שמדת הרחמים לוחמת נגד מדת הדין לא תוכל הגזירה הרעה לחול על ישראל בכל תוקפה. אולם כשהרשעים גורמים לכך שתיחלש מדת הרחמים עד שלא יהא לה כלל כח להלחם נגד מדת הדין אז במצב כזה ח"ו תתגבר מדת הדין באופן מבהיל מאד רחמ"ל וכמו שכתב האור החיים הקדוש זיע"א.

ד' צוה למשה "ומת בהר" שמשה מסור את נפשו בחזרה להשי"ת

"וידבר ד' אל משה כו' עלה אל הר העברים הזה כו' ומת בהר" הנה מבואר בפסוק שד' צווה את משה למות בהר שהרי תיבת ומת מנוקדת עם שורוק

תחת המ"ם ולפי"ז תיבת ומת הוא לשון של צווי שד' צווה למשה שהוא יעלה להר וימות שם דהיינו שמשה יעשה פעולה של מיתה וע"י פעולה זו יגרום משה לעצמו את מיתתו. וכמובן שדבר זה צריך ביאור דאין שייך שמשה יעשה דבר כזה [והלא אסור לאדם לאבד עצמו לדעת ובוודאי שלא זו היתה כוונת ד'] וא"כ איך נבין את צווי ד' למשה באומרו למשה "ומת בהר".

ומבאר האוה"ח (לג ז) שאין כוונת הפסוק שמשה נצטווה לעשות פעולה "גשמית" שתגרום למיתתו אלא הכוונה בזה הוא שד' מבקש ממשה שהוא יסכים למיתתו דהיינו שמשה יסכים לרצון הזה של ד' לקחת את נפשו ולכן צווה לו ד' ומת בהר דהיינו שתסכים לבקשתי למות בהר הזה וע"י הסכמה זו נחשב הדבר כאילו משה בעצמו מסר את נפשו לד' על קדושת שמו יתברך.

והטעם שזה נחשב כאילו משה בעצמו מסר את נפשו לד' הוא משום "שאיין הקב"ה לוקח את נפשות חסידיו אלא לרצונם" וכ"כ האוה"ח בחומש במדבר (כו יג) "וטעם הדבר שעושה ד' כסדר זה [שמבקש ד' מהצדיק להסכים לגזירת המיתה שגזור ד' עליו] לפי שאינו חפץ ליטול נפש הצדיק אלא ברצונו לרוב חיבת ידידיו גם שבזה ישלמו האושר השלם כאומרו ובכל נפשך".

ומבואר מדברי האוה"ח שכיון שד' אוהב את הצדיקים לכן אינו רוצה להמית אותם ולקחת מהם את נשמתם בעל כרחם ונגד רצונם לכן הוא מבקש מהם לפני מיתתם שהם יסכימו למות ולמסור את נפשם בחזרה לידי השי"ת [ועי"ש באוה"ח שיש מצוה המוטלת על כל צדיק לפני מיתתו והוא להסכים למסור את נפשו בחזרה לידי השי"ת עי"ש] ולכן נחשב דבר זה למשה רבינו כאילו הוא מסר את נפשו לד' כיון שאם משה לא הי' מסכים לזה לא הי' ד' נוטל ממנו את נשמתו בעל כרחו.

[הערה: וק"ק על זה מדברי המדרש רבה סו"פ וזאת הברכה שמשמע משם שנשמת משה לא יצאה מגופו מרצונה אלא ד' הוציאה מגופו בעל כורחה. וצ"ב.]

פרשת וזאת הברכה

הזה שהרי בהמשך הפסוקים מבואר שמשה בירך את ישראל וגם מתבאר שם שהברכות הללו ניתנו לישראל לפני מותו וא"כ צריך ביאור מאיזה טעם הדגישה התורה את הענין הזה שמשה רבינו בירך את ישראל.

משה רבינו אהב את ישראל וזכרם אע"פ שהם גרמו לו למות ושלא יוכל להכנס לארץ ישראל וזאת הברכה אשר ברך משה כו' את בני" לפני מותו" ושואל האוה"ח לאיזה צורך נכתב כל הפסוק

ומתריץ האוה"ח (לג א) שהפסוק מתכוון לשבח את משה ולהראות לנו קצת מגדלותו של משה רבינו שהרי משה רבינו נכספה וגם כלתה נפשו להכנס לתוך א"י ולכן התפלל משה על זה תקט"ו תפלות ואעפ"כ לא זכה משה להכנס לא"י, וכל זה נגרם לו ע"י כלל ישראל שבגלל החטא שחטאו ישראל במרגלים לא זכה משה להכנס לא"י [וכמו שביאר האוה"ח בפרשת דברים (א לז)].

ובנוסף לזה הרי שגם גזירת המיתה שנגזרה על משה נגרמה לו מצד החטא שחטאו ישראל בחטא המרגלים שהרי אם לא היו ישראל חוטאים במרגלים אז ה' משה נכנס לתוך א"י והי' חי לעולם [כמבואר באוה"ח במדבר (כ ח)] והרי מבואר במדרש רבה (בסוף פרשת וזאת הברכה) שמשה נתאווה להשאר בחיים ואעפ"כ לא ה' משה יכול להשאר בחיים אלא נגזר עליו למות בגלל החטא שחטאו ישראל.

ולפי"ז ה' מקום לומר שהי' למשה איזה שום טינא בלבו על ישראל שהרי אע"פ שמסר משה נפשו עליהם מ"מ הם מנעו ממנו השגות רוחניות נשגבות עי"ז שהם גרמו לו למות ועיכבוהו מלהכנס לא"י ולכן בא הכתוב לומר לנו שלא ה' למשה שום הקפדה בלבו על כלל ישראל.

וממשיך האוה"ח להסביר שיש בזה ב' דרגות דרגה הראשונה הוא שלא היתה בלב משה שום שנאה או הרגשה של ריחוק כלפי כלל ישראל, והדרגה השנייה והמעולה ביותר הוא שאע"פ שכלל ישראל גרמו לו את כל הדברים הרעים הללו מ"מ לא נתמעטה בלבו הרגשת הקורבה שהי' לו לישראל ולא נתקטנה אהבתו לישראל בשום אופן שהוא אלא עדיין בערה בקרבו אהבתו העזה לישראל צאן קדשים בדיוק באותו דרגה ושיעור שבו היתה אהבתו להם לפני שהם גרמו לו למות בחו"ל.

וזהו כוונת התורה באומרה "וזאת הברכה כו" שהתורה רוצה להדגיש ענין זה שבירך משה את ישראל בפסוקים הללו שבתחילת פרשת וזאת הברכה משום שבפסוקים שבסוף האזינו מבואר שכלל ישראל גרמו למשה למות במדבר ושהוא לא יוכל להכנס לא"י [שהרי כתוב שם "ומת בהר" "ושמה לא תבוא" והטעם הוא משום "על אשר מעלתם כו' במי מריבת קדש" והאוה"ח מבאר שהחטא של מי מריבה מנע ממנו להכנס לא"י רק מצד חטא המרגלים שחטאו ישראל] ולכן כדי לשבח את משה אמרה התורה "וזאת הברכה כו' לפני מותו" שאהבת משה לישראל לא נתמעטה כלל

ולכן ה' זה ביכולתו לברך אותם אע"פ שהם גרמו לו רעות רבות ומזה נתבאר לנו גדלותו של משה.

איזה ברכה היתה הברכה המעולה והמשובחת ביותר האם זה ה' הברכות שבירכו האבות הקדושים או הברכה שבירך משה רבינו

הנה האבות הקדושים בירכו את בניהם, אברהם בירך את יצחק ויצחק בירך את יעקב וכן יעקב בירך את בניו וכל הברכות הללו גם יחד הביאו וגרמו ברכה מרובה לכל ישראל. ונוסף על זה מצינו שבפרשת וזאת הברכה מבואר שגם משה רבינו בירך את ישראל לפני מותו וכמוש"כ וזאת הברכה אשר בירך משה כו' את בני ישראל.

והנה יש לשאול אחרי שידענו שהאבות הקדושים ומשה רבינו נתנו כל אחד את ברכתם המיוחדת, איזה אחד מהברכות הללו היתה הברכה הכי חשובה האם הברכה של אחד מהאבות הקדושים היתה הברכה החשובה ביותר או שמא הברכה שבירך משה את ישראל לפני מותו היתה הברכה המעולה ביותר.

ומבאר לנו האוה"ח (לג א) שהברכה של משה רבינו היתה הברכה המעולה ביותר יותר מכל הברכות שבירכו האבות הקדושים לצאצאיהם, ולפי"ז מבאר האוה"ח את הטעם שכתבה התורה "וזאת הברכה" עם ה"א הידיעה שהוא בכדי לרמז לנו שברכת משה היתה הברכה הכי מעולה ולכן כתיב "הברכה בה"א [הידיעה משום שעי"ז] מעידה התורה שהיא המעולה והמשובחת יותר מכולן" [מכל הברכות שבירכו האבות], (לשון האוה"ח).

[הערה:] ואציין שיש מקום לומר שהגר"א חולק על האוה"ח בזה וסובר שהברכה שבירך יצחק את יעקב אבינו הוא הברכה המעולה ביותר ולא הברכה שבירך משה את ישראל דהנה ז"ל הגר"א (בפירושו על חד גדיא) "כלל גדול אצלינו שכל הטובות שהיו ושיהיו עוד בין בעוה"ז ובין בעוה"ב את כולם ירשנו מאבותינו בעת שבירך יצחק את יעקב ולולא הברכות חסרנו את כל והכל היו לעשיו" עכ"ל.

ובפירוש איפה שלימה ציין שמקור דברי הגר"א הם דברי הזח"א (קמב). שאמרו ר' יוסי אמר בוא וראה אם ח"ו בזמן ההוא הי' עשו מתברך [מיצחק] אז לא ישלש יעקב לעלמין - לא הי' יעקב שולט לעולם. והבין הגר"א שכוונת הזוהר הוא שבין בעוה"ז ובין בעוה"ב לא הי' יעקב שולט כלל אם הוא לא הי' מקבל את הברכות מיצחק אבינו.

ולפי"ז הי' נראה לומר שהגר"א חולק על האוה"ח וסובר שהברכה שבירך יצחק אבינו את יעקב היתה הברכה הכי חשובה שבעולם אפילו יותר מהברכה שבירך משה רבינו את ישראל לפני מותו. ועדיין יש לעיין בזה.

האם ה' משה בטבעו בעל מידות טובות

והאיש משה ענו מאוד מכל האדם אשר על פני האדמה" מבואר מזה שמשה השיג וקנה לעצמו את מדת הענוה בדרגה נשגבה מאד, וברמב"ם (ה' יסודה"פ"ז, ופיהמ"ש סנהדרין פ"י) מבואר שגם בשאר כל המידות נתעלה משה מאד שהרי כתב הרמב"ם "ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במידותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד [נמשה רבינו] לא נשאר מסך שלא קרעו כו' ולא [הי'] לו שום חיסרון בין רב למעט" הרי מבואר לנו מדברי הרמב"ם שמשה ה' בעל מידות טובות מאד עד שלא נשאר בו שום שמץ של מידה רעה אלא כל כולו נעשה טוב.

ויש לשאול האם הצלחת משה בהשגת המידות טובות הללו נבע מצד טבעו הטוב שמכיון שה' למשה טבע טוב לפיכך הצליח לעלות במעלות המידות עד כדי כך שהוא השיג וקנה את מדת הענוה יותר מכל האדם אשר על פני האדמה או שמא לא ה' טבעו של משה מסייע לו על זה אלא הוצרך משה ללחום נגד טבעו ויצרו כדי להשיג את המעלות הללו.

ומבאר האוה"ח (לג א) שיסוד הצלחת משה בתיקון המידות לא נבע מצד טבעו הטוב אלא מצד היראת שמים שלו אבל מצד הטבע שלו בלבד לא ה' משה מצליח להשיג ולקנות את המעלות הנשגבות הללו שהוא זכה לקנות בענין תיקון המידות אלא כל הצלחתו בתיקון המידות ה' מצד עבודתו התמידית על תיקון מידותיו.

וזה לשון האוה"ח הקדוש "כי כל התעצמו במידות טובות הידועות לו לא היו אלא לצד יראתו מאלוקיו לא שה' טבעו מסייעו אל הדבר כו' והן האיש משה יש מקום לחשוב שה' ענו מטבעו וה' ככולן [פ] בכל המידות, טוב מצד טבעו ולזה העידה התורה עליו שכל התעצמותו ותגברתו כו' ה' לצד האלוקים ה' ירא" [פ] מצד היראת שמים שלו.

[הערה:] הנה ידועים דברי התפא"י בסוף מסכת קידושין (ע"ש אות עז) ומה שצווחו קמאי על דבריו, והנה האוה"ח הנ"ל לא כתב שה' למשה טבע רע אלא כתב האוה"ח שהשגת מעלות המידות שהשיג משה לא נקנו לו באמצעות הסיוע של טבעו הטוב, אמנם מ"מ בהחלט שייך לומר שהאוה"ח סובר שה' משה בעל מידות טובות בטבעו.

ובאמת האוה"ח מבאר לנו שחז"ל הקדושים סוברים שה' למשה טבע טוב מאד דהנה בפרשת שמות כתיב "ותהר האשה ותלד בן ותרא אותו כי טוב הוא" ודרשו חז"ל שכוונת הפסוק באומרו "כי טוב הוא" היינו שמשה רבינו נולד מהול.

ומסביר האוה"ח (שמות ב ב) את הענין הזה של "נולד מהול" דהנה הערלה מורה על בחינת הרע ודבר זה נתהווה במין האנושי ע"י חטאו של אדם הראשון ולכן אמרה התורה שמשה רבינו נולד מהול היינו שמשה נולד במצב קדוש וטהור כזה שהוא ה' מסולק מבחינת הרע של הערלה וזה נרמז לנו במה שאמרה התורה "כי טוב הוא" היינו שמשה ה' טוב כעין דוגמת אדם הראשון קודם החטא שאז ה' אדה"ר "טוב מוחלט" (לשון האוה"ח) וכמו"כ ה' מצבו של משה בשעת לידתו שהוא ה' טוב מוחלט.

ולפי"ז מבואר שהאוה"ח לא סובר כשיטת הסוברים שמשה רבינו נולד עם טבע רע מאד אלא האוה"ח סובר שמשה רבינו נולד עם טבע טוב.

אמנם לפי"ז צריך ביאור מש"כ האוה"ח בפרשת וזאת הברכה שהרי בפירושו בפרשת שמות מבואר שהאוה"ח סובר שה' למשה טבע טוב מאד וא"כ משמע מזה שהצלחת משה בתיקון המידות נבעה מצד טבעו הטוב וא"כ איך כתב האוה"ח בפירושו על פרשת וזאת הברכה שהצלחת משה בתיקון המידות לא נבעה מצד טבעו הטוב. **ואולי** אפשר לתרץ ולומר שכוונת האוה"ח הוא שאע"פ שמשה ה' בעל מידות טובות בטבעו מ"מ ה' לו טבע כזה שאינו מסייעו בתיקון המידות וכעין מה שכתב האוה"ח (דברים לג א) לענין דוד המלך שהאוה"ח כותב שם שדוד המלך ה' לו טבע חם ומהיר ועי"ז הוא ה' יותר קרוב לטעות ולחטוא בשוגג וכמו"כ יש לומר על זה הדרך לענין משה רבינו שאע"פ שה' לו טבע טוב מ"מ לא ה' לו טבע מסוג כזה שמסייעו על תיקון המידות ולכן כתב האוה"ח שמשה רבינו לא נסתייע ע"י טבעו הטוב לענין הצלחתו בתיקון מידותיו אלא הכל נבע מצד היראת שמים שלו, ועיין בזה עוד.]

למה החמיר ד' על חטאי שאול יותר מעל חטאי דוד

הנה בגמ' (יומא כב) אמרו "שאול באחת ועלתה לו דוד בשתים ולא עלתה לו" ששאול המלך חטא חטא אחד ובגלל החטא הזה הענישו ד' והסיר ממנו את המלוכה אבל דוד המלך אע"פ שהוא חטא ב' פעמים מ"מ הוא לא איבד את מלכותו בגלל חטאיו. ודבר זה צריך ביאור [וכמו שהקשה המהרש"א בשם המפרשים] למה הקיל ד' על דוד והחמיר על שאול וכי משוא פנים יש בדבר שד' נושא פנים ח"ו לדוד ומוחל לו על עוונותיו ואינו מוחל לשאול על עוונותיו.

ומבאר האוה"ח הקדוש (לג א) שאע"פ ששאול חטא חטא אחד ודוד חטא ב' חטאים מ"מ התחייב שאול ליענש בעונש יותר חמור משום שדוד ה' יותר קרוב אל החטא משאול וכיון ששאול ה' יותר מרוחק מן החטא ואעפ"כ הוא נכשל בחטא לפיכך נחשב לו חטאו כחטא חמור ביותר ולכן החמיר עליו ד' ביותר וסילק אותו מן המלוכה אבל דוד כיון שהוא ה' יותר

המדרגות הנפלאות שהוא השיג מכח העבודת ד' שלו בלבד אלא האופן היחידי שעל ידו הצליח משה להשיג את מדרגתו הנפלאה של "איש המיוחד לאלוקים" היתה על ידי כלל ישראל.

ומסביר האוה"ח כי "באמצעות מה שטרם בהם ומה שסבל מהם והמסתעף מאמצעות הנהגתו הטובה עמהם השיג מדרגה זו ליקרא איש האלוקים" דהיינו בגלל זה שטרם משה להיות מנהיג טוב בשביל כלל ישראל ועשה את כל מה שביכולתו לעשות כדי להיטיב עמהם וגם סבל משה את כל התרעומת והטענות שהיו להם עליו, על ידי זה הוא שזכה משה להשיג את דרגתו הנפלאה.

וכעין זה מפרש האוה"ח (לד') את דברי הפסוק שאומר "ולא קם עוד נביא בישראל כמשה" וכתב שם האוה"ח "ואומרו בישראל רמז שכל השגת נבואתו היתה באמצעות ישראל צא ולמד מהשנים שהיו ישראל נזופים לא נדבר עמו ד'" היינו שרק בזכותם של ישראל זכה משה להשיג את מדרגתו המיוחדת של "פה אל פה אדבר בו" שד' דיבר אליו באספקלריא המאירה [ע' ברשב"ם ב"ב קכא: ורש"י בתענית ל:].

[הערה: ולפי"ז יש לבאר את מש"כ בשם האוה"ח בקטע של "משה אהב את ישראל וברכם אע"פ שהם גרמו לו למות ושלא יוכל להכנס לארץ ישראל" שההסבר השיכלי לזה שלא הקפיד משה על ישראל הוא משום שמשה ידע והבין שמעלתו הנשגבה וכל השגותיו הנוראות ניתנו לו בזכותם של ישראל ולכן על פי סברא אין לו שום טעם מוצדק להקפיד על ישראל כיון שרק באמצעותם השיג משה את מעלתו הנשגבה.

ולפי"ד האוה"ח הנ"ל יש לבאר את דברי רש"י בספר במדבר (כו, יט) דהנה בשעת המינוי של יהושע כתיב ויאמר ד' אל משה כו' והעמדת אותו כו' וצויתה אותו לעיניהם" ופרש"י וצויתה היינו שתמנה אותו עליהם וכמוש"כ בתרגום אונקלוס "ותפקד יתיה", ומוסיף רש"י וכותב "דע שטרחנים הם סרבנים הם על מנת שתקבל עליך".

ולפי"ד האוה"ח הנ"ל נוכל להבין את עומק דברי רש"י שכתב שא"א ליהושע להיות ממונה על כלל ישראל אא"כ הוא יסכים לקבל על עצמו את טרחם וסבלם של ישראל.

וביאור הדברים הוא שיהושע נבחר להיות ממונה על כל ישראל מצד זה שהוא הי' האדם הכי מעולה מכל ישראל [וכמוש"כ האוה"ח שם שמשה הי' שורש כל הנשמות של כלל ישראל ויהושע הי' שורש כל הרוחות של כלל ישראל] אמנם ההתעלות הזאת של יהושע תלויה בהסכמתו הזאת שהוא יסכים לקבל על עצמו לסבול את

קרוב אל החטא ויותר עלול לחטוא לכן לא נחשב לו חטאו כחטא חמור כ"כ ולפיכך הקיל ד' עליו ולא סילק אותו מן המלוכה בגלל חטאיו.

ומסביר האוה"ח את דבריו "כי שאול הי' מטבעו מזוג ולא הי' חם ומהיר לטעות ולזה באחת ששגג יצתה ממנו המלוכה כו' שאם הי' כטבעו של דוד אדמוני הי' עושה כדוד עשר ידות" דהיינו ששאול הי' מרוחק מן החטא כיון שטבעו הי' טבע כזה שלא ממנהר לעשות שום דבר אלא הי' לו טבע מתון מאד וא"כ שגגתו נעשית בידיעה שלימה ונבעה מצד עצמיותו ולכן החליט ד' שע"י חטאתו נתברר שאין הוא ראוי להיות מלך על ישראל.

משא"כ דוד המלך הי' לו טבע מהיר וחם ולכן מצד זה נגרם לו לטעות ולשגוג ב' פעמים אבל לא נעשו שגגותיו בדיעה שלימה ולא נבעו טעויותיו מתוך עצמיותו ומהותו ולפיכך לא הקפיד ד' על דוד באותו צורה ואופן שבו הוא הקפיד על שאול כיון שחטאי דוד באו מצד טבעו החם והמהיר ולא מצד עצמיותו ולכן קבע ד' שדוד המלך עדיין ראוי להיות מלך על ישראל ותשאר המלוכה אצל דוד וזרעו עד עולם.

[כל] זה כתבתי כדי להסביר את דברי האוה"ח הקדוש וח"ו שיעלה על דעתנו מחשבה כזאת שכאילו יש לנו את היכולת לבאר ולהסביר את החטאים של צדיקי העולם כמו דוד המלך ושאול המלך.

איך השיג משה את מדרגתו הנפלאה

הנה התורה קראה למשה "איש האלוקים" ומסביר האוה"ח (לג א) שכוונת תואר זה הוא שמשה הי' "איש המיוחד לאלוקים שלא קם ולא יקום כמוהו" ודבר זה מבואר על פי מה שכתב הרמב"ם (פיהמ"ש סנהדרין פ"י) "והוא [משה] הי' הנבחר מכל מין האדם כו' וכי הוא ע"ה הגיע התעלותו כו' עד המעלה המלאכותית ונכלל במעלת המלאכים לא נשאר מסך שלא קרעו ונכנס ממנו ולא מנעו מונע גופני ולא נתערב לו שום חיסרון כו' ונשאר שכל בלבד" מבואר ברמב"ם שמשה קידש את עצמו כ"כ עד שהוא נסתלק מכל עניני הגוף ונכנס לגדר של מלאך וזהו כוונת האוה"ח במה שכתב שמשה הי' "איש המיוחד לאלוקים שלא קם ולא יקום כמוהו" דהיינו שמשה נסתלק מן הגשמי ונדבק לרוחני באופן גדול כזה שלא השיג ולא ישיג שום אדם לעולם. והנה יש לשאול איך הצליח משה להשיג את המעלה והדרגה הגדולה הזאת.

ומבאר האוה"ח שאע"פ שמשה רבינו עבד את ד' בכל כוחו מ"מ לא הי' משה יכול להשיג את

טרחם וסבלם של ישראל משום שהצלחתו של המנהיג של ישראל באה לו רק באמצעות הזכות של כלל ישראל.

ולכן בשעה שמינה משה את יהושע להיות ממונה על כלל ישראל הקדים משה לומר לו שהמינוי הזה - שמתמנה יהושע להיות המנהיג של ישראל, תלוי בהסכמת יהושע לסבול את טרחם של ישראל משום שבלי ההסכמה והקבלה הזאת לא תיכונן ותתקיים מעלתו של יהושע אצלו אלא יפול יהושע ממדרגתו ויטול ד' ממנו את מנהיגותו ויסלק אותו מלהיות ממונה על כל ישראל ולכן הקפיד משה לפרט דבר זה ליהושע בשעה שהוא נתמנה על ישראל ולפיכך כתב רש"י שא"א ליהושע להיות ממונה על ישראל אא"כ הוא מקבל על עצמו לסבול את טרחם וסבלם של ישראל. ודו"ק.]

משה התפלל לד' שיכניס ד' את עדת קרח לעוה"ב

הנה הפסוק אומר "יחי ראובן ואל ימות" ודבר זה צריך ביאור שהרי ראובן מת הרבה זמן לפני תפלת משה וא"כ מה נתכוון משה בתפלתו שהתפלל "יחי ראובן ואל ימות" ובאמת חז"ל דרשו את הפסוק הזה שכוונת משה היתה שיזכה ראובן לחיות בעולם הבא דהיינו שמשה התפלל על ראובן שיזכה ראובן לחלק בעוה"ב ופרש"י שהטעם שחשש משה לחלקו של ראובן בעוה"ב הוא משום המעשה עם בלהה שראובן בלבד את יצועי אביו ולכן ביקש משה מד' שיזכה ראובן לחיות לעוה"ב.

והנה בגמ' סנהדרין (קח.) יש מחלוקת בין ר"ע ור"א אם עדת קרח יש להם חלק לעוה"ב או לא ובפשטות הדברים אין לסוגיא ההיא שום שייכות לדברי חז"ל הנ"ל בענין תפלת משה על ראובן שהתפלל משה על ראובן שהוא יזכה לעוה"ב.

אולם האוה"ח (ג 1) מבאר לנו ששתי הסוגיות הללו שייכים זה לזה, דהנה האוה"ח מבאר את תפלת משה באופן מחודש והוא, שלא היתה תפלת משה אמורה על ראובן עצמו אלא תפלת משה היתה מכוונת כנגד המאטים וחמישים איש שמתו בעדת קרח שרובן היו משבט ראובן (וכמוש"כ רש"י במדבר ג כט) ועליהם הוא שהתפלל משה "יחי ראובן ואל ימות" שהם יזכו לחיות לחיי העולם הבא.

ולפי"ז - מסביר האוה"ח, מתבאר לנו שב' מאמרי חז"ל הללו קשורים ותלויים זה בזה משום שכיון שהתפלל משה על המאטים וחמישים איש שהם יזכו לחיי עוה"ב א"כ בוודאי שד' קיבל את תפילתו והכניס אותם לתוך עוה"ב וא"כ נמצא מבואר שמאמר חז"ל הזה סובר שעדת קרח [שהם הר"נ אנשים

הללו שעליהם התפלל משה] יש להם חלק לעוה"ב וזהו כשיטת ר"א במסכת סנהדרין הסובר שעדת קרח יש להם חלק לעוה"ב ודלא כשיטת ר"ע שם שסובר שעדת קרח אין להם חלק לעוה"ב [ולפי מש"כ האוה"ח בספר במדבר (כו ט) א"כ מבואר שמאמר חז"ל הנ"ל - שסובר שכל הר"נ אנשים של עדת קרח נכנסו לעוה"ב ע"י תפלת משה - מוסכם בין לדברי ר"א ובין לדברי ר"ע ע"ש].

מה יעשה האדם כדי שהוא בוודאי יצליח בעסקי פרנסתו

הנה האוה"ח מבאר לנו שיש סיבות מסויימות לזה שהבני תורה בדרך כלל אין להם פרנסה והם עפ"י רוב עניים מאד [ועיין בזה באוה"ח ויקרא (יט ג) בשם התנא דבי אליהו (פ"ג) ועוד טעם שני לזה מבואר באוה"ח בספר דברים (לב ד) ועוד ע"ש לב ג, ויקרא כו ג אופן ל], וביאור הענין הזה עפ"י סוד מבואר באוה"ח ויקרא (יז יד ד"ה כל אוכליו ע"ש היטב ושם יט ג).

אולם האוה"ח מסביר שכל זה נאמר רק לענין הלומדי תורה בעצמם אבל בנוגע לתומכי התורה לא נאמרו כל הסיבות הנ"ל שבגללם מתחייבים הבני תורה להיות עניים אלא בוודאי יתכן שמי שתומך בתורה יוכל להצליח בעסקיו ולהתעשר בעושר גדול.

ובאמת האוה"ח (ג יח) מוסיף על זה וכותב דבר נפלא מאד והוא שיש אופן מסוים שעל ידו יוכלו כל אלה שעוסקים בסחורה לעשות איזה שום דבר שיגרום להם הצלחה וודאית בכל עניני מסחרם ועסקיהם ואם יקיימו את דברי האוה"ח כראוי ובשלימות אז בוודאי יצליחו בעסקיהם.

והנה ז"ל האוה"ח הקדוש (שם) "לפי שאין אדם יודע ביציאתו לסחורה אם יצליח אם לא עד שיחזור מוצלח לזה אמר לזבולון שמח מעת יציאתך כי בוודאי שתצליח והטעם כיון שיששכר באוהלך שליח מצוה אתה לזון לומדי תורה" עכ"ל האוה"ח.

ומבואר באוה"ח שאם מקבל האדם על עצמו - כבר לפני שהוא מתחיל לעסוק בעסקיו, שהוא יוצא והולך לעסוק בסחורה בכדי שהוא יחזיק יכול לתמוך בלומדי התורה אז [אם יקיים האדם את דבריו הללו] ע"י בוודאי שיצליח בעסקיו כיון שהוא שליח מצוה לזון את הלומדי תורה.

[אמנם] לא מבואר באוה"ח אם ההבטחה הזאת נאמרת רק באופן שהאדם מפרנס את הלומדי תורה באותו כמות שזבולון תמך ביששכר דהיינו שהוא יתן לאיזה בן תורה את כל צרכיו ע"י שיעשה עמו הסכם של "יששכר זבולון", וכמו שזבולון סיפק ליששכר את כל צרכיהם או שמא גם בלאו הכי קיימת הבטחה זו שכתב האוה"ח שכל

זמן שהוא יוצא לסחורה על דעת לזון את הלומדי תורה
אז בוודאי יצליח האדם בעסקיו וצ"ב.]

איך ראו אברהם אבינו ומשה רבינו את כל ארץ ישראל ממקום עמידתם

"ויאמר ד' אל משה עלה אל הר העברים הזה וראה
את הארץ כו' וראיתה אותה כו'" (במדבר כז
יב-יג) מבואר בפסוק שד' אמר למשה שהוא יזכה
לראות את כל ארץ ישראל אע"פ שהוא יהא עומד
בחוץ לארץ.

והנה מצינו בתורה שגם אברהם אבינו ע"ה זכה לראות
את כל ארץ ישראל ממקום עמידתו וכמו שכתוב
"וד' אמר אל אברהם כו' שא נא עיניך וראה מן המקום
אשר אתה שם צפונה ונגבה וקדמה וימה כי את כל
הארץ כו'" (בראשית יג יד).

ודבר כזה א"א להיעשות על פי דרך הטבע שהרי אין
אפשרות לאדם לראות את כל ארץ ישראל
כשהוא עומד במקום אחד וא"כ איך ראו אברהם אבינו
ומשה רבינו את כל ארץ ישראל ממקום עמידתם.

והנה האוה"ח (בראשית יג טו) מבאר שד' עשה נס
לאברהם אבינו וקירב השי"ת את ד' כנפות ארץ
ישראל זו אצל זו ועי"ז ראה אברהם אבינו את כל א"י
ממקום עמידתו.

אולם האוה"ח מבאר לנו שהפסוק מרמז לנו שמשה
ראה את א"י בצורה שונה מהאופן שבו ראה
אברהם אבינו את כל הארץ ולא היתה ראיית משה
רבינו דומה לראייתו של אברהם אבינו.

דהנה בפסוק הנ"ל יש כפילות דברים שהרי הפסוק
אומר "וראה את הארץ הזאת" ואח"כ חוזר
הפסוק ואומר "וראיתה אותה" וצריך ביאור לאיזה
צורך כפל הפסוק את דבריו, ומסביר האוה"ח (במדבר
שם) שהפסוק מרמז לנו בזה שלא תספיק למשה
ראייתו הטבעית כדי לראות את א"י [שהרי בדרך הטבע
א"א לראות את כל א"י אם יעמוד האדם במקום אחד
בלבד] אלא יצטרך משה להוספה בכח ראייתו וזהו
שמרמז לנו הפסוק שד' יוסיף למשה כח ראייה ניסית
ורק ע"י כח הראייה הזאת יוכל משה לראות את הארץ.

ומסביר האוה"ח (שם, דברים לד א) שהצורה שבו ראה
משה את כל א"י היתה ע"י האור הגנוז
וכמוש"כ האוה"ח "או יאיר עיניו מאור זרוע לצדיק
שהוא אור ששת ימי בראשית הגנוז לצדיק שבו יביט
האדם מסוף העולם [ועד סופו]" ולכן אמר הכתוב
"ויראהו ד' את כל הארץ" (דברים לד א) שד' נתן למשה

את הכח הראייה הניסית הזאת כדי שע"י יזכה משה
לראות את כל ארץ ישראל ממקום עמידתו בחוץ לארץ.
ולפי"ז מבואר שאברהם אבינו ראה את כל א"י ע"י
ש"עשה לו ד' נס שנתקרב קצות הארץ וראה
הכל" דהיינו שלא נתן ד' לאברהם כח ראייה נוספת
כדי שיוכל לראות את כל הארץ אלא הקריב ד' את
א"י אל אברהם אבינו משא"כ אצל משה רבינו מבואר
שד' נתן לו כח ראייה ניסית כדי שע"י יוכל משה
לראות את כל הארץ.

[הערה: הנה בפירוש השני של האוה"ח (דברים לד א) מבואר
שד' הקריב את ארץ ישראל גם אצל משה רבינו
וכמוש"כ האוה"ח שם "או הקריב הארץ למול עיניו והראה
אותה לפניו" ומשמע לפי הפירוש הזה שמשה ראה את א"י
באותו צורה ואופן שבו ראה אברהם אבינו את כל הארץ.
אולם כשנדייק בדברי האוה"ח נראה שאינו כן, וגם לפי
פירושו השני נתן ד' למשה כח ראייה נוספת באופן
ניסי שהרי האוה"ח כותב בתחילת דבריו "הפעיל ד' בו ראות
מה שאין גבול בעין לראות באחד מב' דרכים" הרי מבואר
מהאוה"ח שלפי שני הפירושים שבו הוא מפרש את הפסוק
נתן ד' למשה כח ראייה ניסית שהרי אם נאמר שהפירוש
השני סובר שלא ניתן למשה כח ראייה ניסית א"כ למה
כתב האוה"ח "הפעיל כו' מה שאין גבול בעין לראות" דהיינו
שפעל ד' בעיני משה שהוא יוכל לראות מה שבדרך כלל
אין העין יכולה לראות, והרי אם הצורה שבו ראה משה את
הארץ אינה מצד כח ראייתו הניסית אלא מצד הנס הזה
שקירב ד' את כל הארץ והעמידה לפניו א"כ באופן כזה לא
צריך כח ראייה ניסית לראות את הארץ כיון שכל הארץ
עומדת לפניו ועל כרחן מבואר מהאוה"ח שגם לפי פירושו
השני ראה משה את הארץ מכח הראייה הניסית שלו.

אולם אצל אברהם אבינו לא הוסיף לו ד' שום כח ראייה
ניסית אלא עשה ד' נס וקירב את כל הארץ אליו
וכעין הנס שעשה ד' ליעקב אבינו כשנתקפלה כל א"י
תחתיו כשהוא הלך לישון במקום המקדש (וכמוש"כ רש"י
בראשית כח יג).

ולפי האמת דבר זה צריך ביאור שהרי לפי הפירוש השני
מבואר שד' קירב את כל א"י למקומו של משה וא"כ
למה הוצרך ד' לתת למשה כח ראייה ניסית כדי לראות
את הארץ והרי גם בלא הראייה הניסית יוכל משה לראות
את הארץ וכמו שמצינו אצל אברהם אבינו שע"י שקירב
לו ד' את הארץ ראה אברהם את כל הארץ אע"פ שלא
נתן לו ד' שום ראייה ניסית וא"כ קשה לפי הפירוש השני
הנ"ל מאיזה טעם הוצרך משה לכח ראייה ניסית כדי לראות
את הארץ וצ"ב].

בשעת מיתת משה היתה למקום מיתתו אחד מהמעלות שיש לא"י

"ויאמר ד' אליו זאת הארץ כו' הראיתך בעיניך ושמה
לא תעבור" (לד ז) וצריך להבין למה בחר

משה לעבור דרך א"י בכדי להכנס למקום שבו נמצאים נשמות הצדיקים שבשמים וזהו שאמר הפסוק "ושמה לא תעבור" משום שלא תצטרך נשמתך לעבור דרך א"י כדי לעלות למקום מנוחתך ולאור באור החיים.

וימת שם משה - משה רבינו לא מת

בגמ' (תענית ה:) אמרו "יעקב אבינו לא מת" וכתבו התוס' שם שכן משמע מהפסוקים שמתארים את מיתת יעקב שהרי לא נאמר בפסוק לשון של מיתה אצל יעקב אבינו ורק נאמר לשון של ויגוע (וכ"כ רש"י בבראשית מט, לג).

והנה בגמ' (סוטה יג:) אמרו "וי"א לא מת משה" ולענין מה שכתוב אצל משה רבינו "וימת שם משה עבד ד'" שמזה משמע שמשה אכן מת על זה מתרצת הגמ' שיש לנו לימוד של גזירה שוה שממנו יתבאר שהפסוק הנ"ל אומר לנו שמשה רבינו לא מת שהרי "כתיב הכא וימת שם וכתוב התם ויהי שם עם ד' [ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה] מה להלן עומד ומשמש אף כאן עומד ומשמש" הרי מבואר מהגזירה שוה שכמו שמשה שימש את ד' כשעלה לשמים לקבל את התורה כמו"כ לאחר שעלתה נשמתו למרומים עדיין הוא חי ועומד ומשמש את ד'.

אולם עדיין צריך ביאור שהרי למה אמרה התורה לשון זה של מיתה אצל משה רבינו אם אין כוונת הכתוב לומר לנו שמשה מת, ועוד צריך ביאור איך נבאר את דברי הפסוק לאחר הלימוד של הגזירה שוה שהרי הגזירה שוה מלמדת אותנו שמשה לא מת והרי הפסוק אומר וימת שם משה וא"כ באיזה אופן נוכל לבאר את הפסוק לפי הגזירה שוה הזאת.

ומתריץ האוה"ח (לד ה) וז"ל "וימת שם [משה כו' על פי ד'] פירוש שם לבד הוא שמת אבל הוא חי במקום אחר קדוש ועליון על פי ד'" עכ"ל היינו שהאוה"ח מסביר את הפסוק לפי"ד הגזירה שוה הנ"ל הסוברת שאין כוונת התורה לומר לנו שמשה מת שהרי אמרו בגמ' שמשה רבינו לא מת אלא אדרבה הפסוק בא ללמדנו שמשה רבינו לא מת ולכן אומר הפסוק וימת שם משה ולא אמר הפסוק וימת משה שם כדי להודיע לנו שהענין של "וימת" הי' דווקא "שם" אבל לא הי' כלל ענין של "וימת" אצל "משה" משום שמשה רבינו לא מת אלא הוא חי במקום אחר קדוש ועליון על פי ד'.

[ולפי"ד] האוה"ח מה שאמר הפסוק "על פי ד'" הכוונה בזה הוא שחיותו של משה הוא על פי ד' ואין הפסוק מבאר לנו שמיתתו של משה היתה על פי ד' במיתת נשיקה וכמו שפירש רש"י.

הפסוק לשון זה של "לא תעבור" שמזה הי' משמע שמשה רק ביקש מד' שיתן לו רשות ללכת ולעבור בתוך א"י רק באופן עראי ולא על מנת להשאר שם באופן קבוע, והרי בוודאי רצה משה להשאר בא"י גם באופן קבוע וא"כ למה אמרה התורה לשון כזה שמשמעו הוא שמשה רק ביקש להכנס לא"י בדרך עראי.

ובאמת האוה"ח (ג כה) מבאר שבוודאי רצה משה להכנס לא"י על מנת להשאר שם בקביעות מ"מ כשראה משה שאין ד' ממלא את מבוקשו בזה שינה משה את בקשתו והתחנן אל ד' שעכ"פ יתן לו ד' רשות להכנס ולעבור בתוך א"י לזמן מועט בלבד וכשיגיע זמן מיתתו יצא משה מן הארץ ויחזור לחוץ לארץ וזה היתה כוונת משה כשהתפלל בלשון זה של "אעברה נא" דהיינו שמשה ביקש מד' שלפחות יניח לו ד' להכנס לא"י בדרך העברה בעלמא.

ולפי"ז י"ל שזהו גם כן כוונת ד' יתברך באומרו למשה "הראיתך בעיניך ושמה לא תעבור" דהיינו שד' משיב למשה תשובה על בקשתו שביקש "אעברה נא ואראה כו'" ותשובת ד' למשה הוא "ושמה לא תעבור" שלא תוכל לעבור דרך א"י אפילו לשעה מועטת ובדרך עראי.

אולם לשון הפסוק של ושמה לא תעבור עדיין צריך ביאור שהרי ד' כבר אמר למשה "כי לא תעבור את הירדן הזה" (ג כז) דהיינו שאחרי שביקש משה מד' "אעברה נא" אמר ד' למשה שהוא לא יזכה אפילו לעבור בתוך א"י לשעה מועטת וא"כ קשה למה הוצרך ד' לכפול את דבריו ולומר למשה "ושמה לא תעבור" שהוא לא יזכה לעבור בתוך א"י אף בדרך עראי.

ולכן מבאר האוה"ח שנתכוון ד' לכלול בדבריו הללו של "ושמה לא תעבור" עוד ענין נכבד, והוא שד' נתכוון לומר למשה שהוא לא "יצטרך" לעבור דרך א"י אחרי מותו דהנה מבואר בחז"ל שאחרי מיתת האדם נשמתו עולה לשמים דרך א"י דהיינו שהנשמה הולכת דרך האויר הטמא של ארץ העמים עד שהיא מגיעה אל תוך האויר הקדוש של א"י ואז היא הולכת למקום מיוחד בא"י שמשם עולות כל הנשמות למעלה לשמים ומשם עולה הנשמה לשמים וכן עושים כל הנשמות של האנשים שנפטרו בחוץ לארץ.

אולם ד' בישר למשה רבינו שאע"פ שהוא ימות בחו"ל מ"מ לא תצטרך נשמתו לעבור דרך האויר הטמא של ארץ עמים ולהכנס לא"י כדי שתגיע נשמתו למקום קדוש שמשם היא תוכל לעלות לשמים משום שבמקום שבו ימות משה, שם תמצא השכינה והמקום ההוא יהא קדוש באופן כזה שלא תצטרך נשמתו של

פרשת בראשית

"ויחר לקין מאד" ולכן נסתלק הצלם אלוקים שלו מעל פניו

האדם עי"ז שהוא עובר על אחד מהשס"ה ל"ת שבתורה וצ"ב.

והנה המסילת ישרים (פרק יא) מבאר שב' מאמרי חז"ל הנ"ל נאמרו רק על אדם כזה שכועס באופן מופלא מאד וכמו שכתב המס"י שם וז"ל "הנה יש הרגזן שאמרו עליו כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה, והוא הנכעס על כל דבר שיעשו נגד רצונו ומתמלא חמה עד שכבר לבו בל עמו ועצתו נבערה כו' כי אין השכל שולט בו כלל כו' ועליו נאמר טורף נפשו באפו כו'" [ומהפסוק הזה של "טורף נפשו באפו" דרשו בזוהר הנ"ל שכל הכועס נשמתו מסתלקת ממנו וא"כ מבואר מדברי המס"י שהמסילת ישרים סובר שגם מאמר הזוהר הזה מדבר רק על הכעסן שהוא מסוג הזה שהוא מתמלא חמה באופן מופלא מאד].

ומבואר מדברי המס"י שב' מאמרי הזוהר נאמרו רק על אדם כזה שהוא כעסן גדול מאד וכפי שביאר לנו המס"י שהוא מתכעס באופן גדול מאד עד שאין השכל שולט בו כלל ובשעת כעסו הוא נשלט לגמרי ע"י כעסו ואין הוא מתנהג כלל על פי שכלו אלא כל התנהגותו בשעת כעסו הוא כמו חי' מטורפת.

ולפי"ז מבאר האוה"ח שאין שום סתירה בין המצב של "ויחר לקין מאד" להתואר הזה של "ויפלו פניו" משום שאין ההסבר בנפילת הפנים הזה כמו שביארנו לעיל - שנפילת הפנים הזה של קין הוא סימן של הכנעה, אלא כוונת הפסוק באומרו "ויפלו פניו" הוא שנפל מעל קין הפנים הרוחניים שלו דהיינו שנסתלק ממנו הצלם האלוקי שהי' שורה על פניו.

ולפי"ז מבואר הפסוק באר היטב משום שהפסוק אומר לנו שבגלל זה ש"ויחר לקין מאד" לפיכך "ויפלו פניו" דהיינו לפי שכעס קין באופן מופלא מאד - וכמו שכתב ויחר כו' מאד דהיינו שכעסו הי' באותו גדר של כעס שביאר לנו המס"י הנ"ל - לכן נסתלקה מעל פניו הצלם האלוקים שלו, וזהו שאמר הפסוק שהתוצאה של "ויחר לקין מאד" הוא זה שנפל ונסתלק מעליו פניו הרוחניים שהוא הצלם האלוקים הקדוש שהיתה שורה על פניו.

והטעם שהגדיר הפסוק את הענין הזה של הסתלקות הצלם האלוקי מעל פניו, בלשון של נפילה ולא

"ויבא קין מפרי האדמה מנחה לד' והבל הביא גם הוא כו' וישע ד' אל הבל כו' ואל קין ואל מנחתו לא שעה ויחר לקין מאד ויפלו פניו" מבואר מהפסוקים הללו שלפי שד' קיבל את מנחתו של הבל ולא קיבל את מנחתו של קין לפיכך כעס קין מאד ויפלו פניו".

והנה הפסוק אומר שבשעה שכעס קין נפלו פניו וכמוש"כ "ויפלו פניו" ומקשה האוה"ח (ד ה) הרי לכאורה ב' דברים אלו סותרים זה את זה שהרי הכעס נובע מצד גבהות הלב ונפילת הפנים הוא סימן של הכנעה ושפלות הלב וא"כ איך יאמר הפסוק שבשעה שכעס קין נפלו פניו והרי לכאורה הי' לפסוק לומר שבשעה שכעס קין העיז קין את פניו שהרי דרכו של הכעסן הוא להעיז פניו מצד גבהות הלב שלו ואינו משפיל את פניו בהכנעה וא"כ צריך להבין מהו הביאור בדברי הפסוק שאומר "ויחר לקין מאד ויפלו פניו".

והנה אמרו חז"ל הקדושים (זוהר ח"א כז ב) "כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה" ועוד אמרו (שם ח"ב קכב א) "כל הכועס נשמתו מסתלקת ממנו" ומבאר האוה"ח (בראשית ד ה, שמות כ ג) ששני המאמרים הנ"ל מתכוונים לומר לנו דבר אחד והוא שהכועס גורם לזה שתסתלק הצלם האלוקי מעל פניו באותו אופן שהעובד עבודה זרה גורם לזה שתסתלק ממנו הצלם האלוקי מעל פניו [כנלע"ד כוונת האוה"ח הק' ועיין היטב באוה"ח הנ"ל ודו"ק].

[ויש להעיר על זה שהרי האוה"ח כותב (דברים כח ט) שע"ז שהאדם עובר על לא תעשה מעבירין מעל פניו את הצלם האלוקים שלו ומשמע מזה שאין הפגם הזה פגם כזה שמיוחד רק למי שכועס או עובד עבודה זרה וא"כ למה אמרו חז"ל שהכועס או העובד ע"ז מסיר מעל פניו את הצלם האלוקים - שמדברי חז"ל הללו משמע שפגם כזה הוא פגם מיוחד שנעשה רק ע"י העבירות הללו - והרי גם מי שעובר על אחד מהשס"ה לא תעשה הרי הוא פוגם בצלם שעל פניו וגורם לזה שתסתלק הצלם מעל פניו כמפורש באוה"ח בפרשת כי תבוא (כח ט) עי"ש ולכן צריך ביאור מהו הפגם המיוחד שנתהווה על ידי זה שהאדם כועס ועובד ע"ז יותר מהפגם שנעשה ונוצר לצלם של

אל השדה והולך אותו למקום מסויים שבו תבלע האדמה את כל מי שיעמוד שם ולכן כשעמד הבל במקום ההוא, הרי הוא נבלע לתוך האדמה ונהרג.

ולכן נענשה האדמה על זה **"ש[היא] פצתה [את פיה] לבלוע איש צדיק"** (אזה"ח במדבר טז, ל) כי האדמה הרגה את הבל עי"ז שהיא בלעה את כל הגוף של הבל ומשכה אותו לתוך מעמקי הארץ [ואולי נחבל הבל בשעת הבליעה ועי"ז שתת ממנו דם והאדמה בלעה גם את דמו ולכן אומר הפסוק שהאדמה בלעה את דמי הבל] ולכן נתקללה האדמה וכמו שאומר הפסוק "לא תוסף תת כחה לך" וגם קין נענש על זה שהוא גרם לזה שנהרג הבל ע"י האדמה.

מהו הסיבה שבגללה יכולים הציפורים לעוף באויר השמים ולמה אין הדגים יכולים לחיות על היבשה

הנה ביום החמישי לששת ימי בראשית ברא ד' את הציפורים ואת העופות וכמוש"כ "ויברא אלוקים כו' ואת כל עוף כנף למינהו כו' ויהי ערב ויהי בקר יום חמישי" והטבע של הציפורים הוא שהם עפות באויר וכמוש"כ "ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים".

וגם הדגים נבראו ביום החמישי וכמוש"כ "ויאמר אלוקים ישרצו המים נפש חי' כו' ויברא אלוקים כו' ואת כל נפש החי' הרומשת אשר שרצו המים למיניהם כו' יום חמישי" ומקום חיותם של הדגים הוא במים וכמו שאומר הפסוק "ומלאו את המים בימים". **ויש** לשאול מהו הסיבה הפנימית לזה שהטבע של הציפורים הוא שהן יכולות לעוף באויר והטבע של הדגים הוא שהם יכולים לחיות רק במים ואינם יכולים לחיות ביבשה, דהנה בוודאי המתחכמים הטבעיים של חכמי אומות העולם יתבוננו בגוף החיצוני של הציפור והדג ועי"ז הם יסבירו לנו את הטעם לזה שהציפור יכול לעוף והדג חי רק במים שהוא משום שהטבע של הציפור הוא כך וכך והטבע של הדג הוא כך וכך ולכן מצד הטבע של הגוף שלהם הם מתנהגים באופנים הללו שהדג חי רק במים והציפורים יכולים לעוף באויר השמים.

אמנם כל זה הוא רק ההסבר החיצוני של הדברים [וכמוש"כ המהר"ל הרבה פעמים שחכמי אומות העולם רק מבינים ומסבירים את הדברים החיצוניים של הטבע של הבריאה משא"כ חכמי ישראל עיקר המטרה שלהם הוא להסביר את פנימיות הדברים] אמנם עדיין צריכים אנו להבין את הסיבה הפנימית לתופעה זו שהטבע של העוף הוא שונה מהטבע של הדג ושאר

בלשון של הסתלקות יתבאר עפי"ד האזה"ח (שמות ל יב, במדבר לא, ג) שכתב **"כי החוטא גורם בחטאו כפיפת ראשו כי בחינת הרע מהותה היא אל ארץ תביט כי שפלה היא ובחינת הקדושה היא נשיאת ראש והרמת המהות והאיכות כו' שבחינת הקדושה הוא יסוד העלייה ובחינת הקליפה הוא יסוד הירידה וכשאדם חוטא ונדבק בו חלק הרע תפעיל בו טבעה ויסודה להשפילו כו' שהחוטא יכוף כאגמון ראשו ועומד בגדר השפלות."**

ומבואר מדברי האזה"ח הקדוש שע"י החטא נמשך על האדם כח הטומאה שגורמת לאדם להרגיש הרגשות של שפלות ועצבות ולכן אומר הפסוק שמכיון שהמשיך קין על עצמו את בחינת הרע ע"י כעסו לכן נגרם לו עי"ז בחינת הנפילה [והיינו השפלות הבאה לאדם ע"י כוחות הטומאה שנדבקו בו] ולכן אמר הקב"ה לקין "אם תטיב שאת" היינו שע"י התשובה יוכל קין להתדבק אל הקדושה ועי"ז יקנה לעצמו את בחינה זו של "שאת" - נשיאות הראש, משום "שבחינת הקדושה הוא יסוד העלייה".

קין לא הרג את הבל אלא הוא גרם לו ליהרג ע"י האדמה

הנה מבואר בפסוקים שהאדמה נתקללה בגלל שהיא פתחה את פיה לבלוע את דמי הבל אחרי זה שקין הרג אותו. ושואל האזה"ח (ד ח) למה נתקללה האדמה על זה והרי עצם מעשה הרציחה נעשה ע"י קין שהוא הרג את הבל ומה ה' החטא של האדמה בזה שהיא בלעה את הדם של הבל שנשפך על הארץ שהרי אם האדמה לא היתה בולעת את דמו אז ה' הדם נשאר על פני הארץ והיו חיות הארץ באים ומלקקים את דמו וזה נחשב כבזיון גדול לנהרג וא"כ נמצא שבזה שהאדמה כיסתה את דמו של הבל היא עשתה בזה מעשה טוב משום שע"י לא נתבזה דמו של הבל ע"י חיות הארץ ולכן צריך ביאור למה נענשה האדמה על זה שהיא כיסתה את דמו של הבל.

ומבאר האזה"ח (שם) שהטעם שהאדמה נענשה הוא משום שהריגת הבל נעשתה על ידה ולא ע"י קין משום שקין רק "גרם" לזה שהבל יהרג ע"י האדמה אבל עיקר מעשה ההריגה נעשתה על ידי האדמה ולכן נענשה האדמה כיון שהיא הרגה את הבל.

ומסביר האזה"ח את האופן שבו הרגה האדמה את הבל ואיך גרם קין לדבר הזה שיהרג הבל ע"י האדמה, דהנה "קין ה' עובד אדמה" (ד ב) והוא ידע את הטבע של האדמה ועי"ז ידע קין שיש מקום שבו נמצא הפה של האדמה וכל מי שיעמוד שם יבלע לתוך הפה של האדמה, ועל ידי ידיעה זו נתחכם קין להרוג את הבל משום שקין פיתה את הבל לצאת עמו

חיות ובהמות וכן מה גורם לזה שהטבע של הדג יהא שונה מהטבע של העוף ושאר חיות ובהמות.

והנה האוה"ח (ו ה) מסביר לנו שיש ד' יסודות שמהן נבראו כל הנבראים והם אש רוח מים עפר וכל הנבראים שבעולם נבראו מהד' יסודות הללו אולם מבאר האוה"ח, שאע"פ שכל אחד מהנבראים כלול מכל הד' יסודות מ"מ בכל מין ומין של הנבראים יש יסוד אחד [מהד' יסודות] שהוא היסוד העיקרי שלהם ויסוד הזה נקרא **"יסוד היסוד"** (לשון האוה"ח) של הנברא ההוא.

והנה הטבע של כל אחד מהנבראים הוא כפי הטבע של היסוד העיקרי שממנו הוא נברא ונוצר ולפי שכל אחד מהד' יסודות יש לו טבע שונה לכן יש לכל סוג ומין של הנבראים טבע מיוחד ושונה משאר הסוגים והמינים שנמצאים בבריאה.

ולפי"ז מבאר האוה"ח את הסיבה הפנימית לזה שהטבע של הציפורים והעופות הוא כזה שהם יכולים לעוף ולפרוח באויר וגם מסביר האוה"ח את הסיבה לזה שהדגים רק יכולים לחיות במים.

והביאור בזה הוא משום שהיסוד העיקרי שממנו נבראו הציפורים והעופות הוא "יסוד הרוח" ולכן הטבע שלהם הוא כן שהם יכולים לפרוח באויר והם נמצאים הרבה באויר כיון שהמהות של יסוד הרוח הוא כן משום שהרוח הוא דבר קל שמעופף תמיד באויר וכמוש"כ האוה"ח **"ויש שעיקר יסודם [הוא] מן הרוח כעופות כו' ולזה לא ינחו הציפורים [על הארץ אלא] עפות הן כבחינת הרוח"**.

וזהו גם כן הטעם לזה שהדגים חיים רק במים שהוא משום שהיסוד העיקרי שממנו נבראו הדגים הוא "יסוד המים" ולכן עיקר חיות הדגים הוא רק במים כיון שזהו היסוד העיקרי שממנו הם נתהוו ונבראו.

למה הדגישה התורה שהאדם נברא "עפר מן האדמה" והרי האדם נוצר מכל הד' יסודות

הנה האוה"ח מבאר לנו את יסוד הענין של הד' יסודות וזה לשונו **"הקל הבורא ברוך הוא, הוא חיות הכל [לכן עשה ד'] פעולות כדי שכל הווה יגיעו ההסתפקות מן הצורך לקיומו, וחילק כל ברייתו לד' הדרגות והם אש רוח מים עפר וכל אחת כלולה מהד' (אוה"ח ויקרא יז יד) דהיינו שכדי שיגיע שפע החיים מהבורא לכל הנבראים יצר וברא השי"ת ארבעה צינורות שעל ידם ודרכם יושפע השפע הזה על כל הנבראים והארבעה צינורות הללו הם הד' יסודות שברא הבורא יתברך שהם אש רוח מים עפר."**

ומבאר לנו האוה"ח (ו ה) שכל הנבראים נבראו מכל הד' יסודות ביחד ולא נבראו הבריות מיסוד אחד בלבד **"כי האדם מורכב מד' יסודות אש רוח מים עפר וכו' ותמצא כי כל הנבראים שבעולם כו' שכולן מד' יסודות בראם"** (לשון האוה"ח) ומבואר מזה שגם המין האנושי נברא מכל הד' יסודות ולא רק מיסוד אחד בלבד.

והנה בפסוק כתיב **"וייצר ד' אלוקים את האדם עפר מן האדמה"** ומבאר לנו רש"י הקדוש שד' נתן מים לתוך העפר ועירבב את המים עם העפר ומהעפר הזה יצר ד' את הגוף של אדם הראשון ומבואר מכל זה שהאדם נוצר רק מב' יסודות דהיינו מיסוד המים ומיסוד העפר וא"כ איך כתב האוה"ח הקדוש שהאדם נברא מכל הד' יסודות.

ועוד יש להקשות שהרי כיון שהאדם נוצר גם מיסוד המים א"כ למה הדגיש הפסוק רק את יסוד העפר באומרו שהאדם נברא **"עפר מן האדמה"** - למה לא ביאר לנו הפסוק בפירוש שהאדם נברא ונוצר גם מיסוד המים.

ומתרץ האוה"ח שאע"פ שכל הנבראים נבראו מכל הד' יסודות גם יחד מ"מ עיקר ברייתם הי' רק מיסוד אחד ולכן אע"פ שיש בכל נברא את כל אחד מן הד' יסודות מ"מ רק יסוד אחד הוא העיקר ושאר השלשה יסודות הנמצאים בו הם טפילים ליסוד העיקרי הזה.

וזה לשון האוה"ח הקדוש **"ותמצא כי כל הנבראים שבעולם הגם שכולן מד' יסודות בראם עם כל זה כל ברייה עיקר בנינה מיסוד אחד והוא [היינו היסוד העיקרי הזה נקרא] יסוד היסוד והג' סניפים לו כו' והן האדם יסוד שעליו נבנו בו היסודות הוא יסוד העפר דכתיב וייצר ד' וגו' את האדם עפר מן האדמה כו'."**

ומבואר מדברי האוה"ח שהטעם שהדגיש הפסוק את נקודה זו שהאדם נברא ונוצר מן העפר של האדמה הוא משום שהעפר הוא היסוד העיקרי שממנו נתהווה ונבנה הגוף של האדם ולכן לא ביאר לנו הפסוק שהאדם נוצר גם מיסוד המים משום שאע"פ שיצירת גוף האדם נעשה גם ע"י יסוד המים [האש והרוח] מ"מ כיון שעיקר יצירת האדם נעשה ע"י יסוד העפר לפיכך הדגיש לנו הפסוק ש"יסוד היסוד" שממנו נברא ונוצר הגוף של האדם הוא "יסוד העפר" ולכן כתבה התורה רק את נקודה זו שהאדם נוצר ונברא מן העפר של האדמה.