



## אדם בורא את עצמו חובתו של האדם בעולמו



**תכלית הבריאה • תשובה - שורת הדין ולפנים משורת הדין  
• תשובה - כפרה וטהרה • תשובה ובחירה חופשית • תכלית  
האדם - בריאת עצמו**

### תכלית הבריאה

על השאלה המופלאה בדבר תכלית הבריאה, עומד הרמח"ל בספריו הרבים, אך באופן ממצה עסק בזה בתחילת ספרו דרך ה', ובנה שם יסודותיו על כמה עקרונות. הראשון שבהם הוא: "תכלית הבריאה היא להיטיב מטובו ית"ש לזולתו" (חלק א, ב, א). לזה ישנן כמה מגבלות. רבש"ע הוא תכלית השלמות, ומשולל מכל החסרונות, וכל שלמות אחרת אינה אלא יחסית לשלמותו. ולכן מצד אחד, חפצו להעניק את הטוב שבו לזולת, ומצד שני, אין הטוב ההוא יכול להימצא אלא בו.

ע"כ גזרה חכמתו שמציאות ההטבה האמיתית הזאת יהיה במה שיתן מקום לברואים לשיתדבקו בו ית"ש, באותו השעור שאפשר להם שיתדבקו וכו', וימצאו נהנים בטובה האמיתית ההיא, בערך שאפשר להם להנות בה (שם, שם).

אלא, שכדי שהטוב הזה יהיה שלם, אי אפשר לתתו במתנה לאדם, שמה שהאדם מקבל בחסד, אינו טוב אמיתי, וראוי שהאדם יהיה בעל הטוב ההוא "פירוש, מי שיקנה הטוב בעצמו, ולא מי שיתלוה לו הטוב בדרך

מקרה" (שם, אות ב).

שכר זה המתלוח אל האדם במקרה, הניתן לו במתנה ללא עמל ויגיעה, בחסד ולא בזכות, נקרא בספרי ח"ן 'נהמא דכיסופא' - לחם שאדם מקבל ללא תמורה, וע"כ הוא מתבייש בו.

וכדי שהטוב ההוא יקנה לאדם בזכות ולא בחסד, "גזר וסידר שיבראו עניני שלמות וחסרון" (שם שם), ותהיה לאדם בחירה חפשית להכריע בין השלמות והחסרון. "ותברא בריה שיהיה בה האפשרות לשני הענינים בשוה, ויותנו לבריה אמצעים שעל ידם תקנה לעצמה את השלמות ותעדיר ממנה את החסרונות" (שם שם). "ע"כ הוכרח שיונח הדבר לבחירתו שתהיה נטיתו שקולה לשני הצדדים, ולא מוכרחת לאחד מהם, ויהיה בו כח הבחירה לבחור בדעת ובחפץ באיזה מהם שירצה, והיכולת ג"כ בידו לקנות איזה מהם שירצה. ע"כ נברא האדם ביצר טוב וביצר רע, והבחירה בידו להטות עצמו לצד שהוא רוצה" (שם ג, אות א).

ומסיים שם הרמח"ל את דבריו: "והנה על ידי קנותה השלמות לה, נמצאת מתדבקת והולכת בו, עד שסוף קנותה השלמות והמצאה מתדבקת בו, יהיה הכל ענין אחד וכו'. הנה הוא מגיע אל תכלית האחיזה וההתדבקות בו ית"ש, ונמצא מתדבק בו ית"ש, ונהנה בטובו ומשתלם בו, והוא עצמו בעל טובו ושלמותו" (חלק א, ב-ג).

תכלית זו של התדבקות בו, ית"ש, והאמצעים להגיע לתכלית זו, טעונים הסבר, שכן כל מושג הדבקות בה' מופשט הוא ביותר, ואנו שחיים בעולם גשמי מבקשים לדעת, מהי המשמעות המעשית של דבקות זו.

בשאלה יסודית זו דן הרב קוק, אלא שמה שמכנה הרמח"ל עולם של שלמות וחסרון, מכנה הרב זצ"ל עולם השבירה והתיקון, כמקובל בתורת הסוד המדברת על שבירת הכלים מיד עם הופעת העולם.

למה באה השבירה? לפי שהאלוקות נותנת היא לפי כוחה. והמקבל מוגבל הוא, אם כן תהיה הטובה מוגבלת, ע"כ נותן הוא הטובה בלא שעור, לפי מדתו, ותהיה אלקית בלתי גבולית, ואעפ"י שלא יוכל המקבל הנברא לקבל כי אם כשישבר לגמרי, ויבנה בתשוקתו לשוב למקורו הבלתי גבולי, להתאחד באלוקות, ובזה

יעשה הנברא את עצמו, ויהיה במדרגת השלמות של בורא, ויתעלה ממעל לגבול של נברא. מה שלא היה אפשר בלא שפעת רב טוב למעלה ממדרגת אפשרות קבלתו, שהיה תמיד רק במדרגת נברא, ולא במעלת בורא כלל (אורות הקודש ב, עמ' תקכז).

אף כאן מדברים על התכלית "להתאחד באלוקות", והדבר נעשה ע"י משברים וניסיונות בנייה מחדש. ולא מפני השבירה "יחדל הטוב הנשא לעשות את דרכו, הוא חוזר ובונה אחר השבירה, והבנין המתוקן עולה יפה יפה, באין ערוך ליקרתו" (שם עמ' תקכו). אלא שהמושג "להתאחד באלוקות" אינו בהיר לנו. ועוד, אנו מבקשים הסבר למושג "ובזה יעשה הנברא את עצמו, ויהיה במדרגת השלמות של בורא". איך עושה האדם את עצמו, אחר שהוא נברא כבר ע"י הבורא? ומהי המשמעות המעשית לבריאה זו של האדם את עצמו?  
לשם כך עלינו להעמיק בעניין התשובה.

## תשובה - שורת הדין ולפנים משורת הדין

על המורכבות שבתשובה כתב הרב קוק בפתיחה לספרו אורות התשובה:

היא מצות ה' שהיא מצד אחד קלה שבקלות, שהרי הרהור תשובה הוא כבר תשובה, ומצד אחד הרי היא קשה שבקשות וכו'.

על מידת הקלות שבתשובה כבר העידה התורה: "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוה היום, לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא, לא בשמים היא וכו' ולא מעבר לים היא וכו' כי קרוב אליך הדבר מאוד, בפיך ובלבבך לעשותו" (דברים ל, יא-ג). וכתב שם הרמב"ן "אבל המצווה הזאת - על התשובה הנזכרת". וכך אמרו גם חז"ל, "אמר הקב"ה לישראל, בני, פתחו לי פתח אחד של תשובה כחודה של מחט, ואני אפתח לכם פתחים שיהיו עגלות וקרונות נכנסים בו" (שיר השירים רבה ה, ג). אולם מאידך מצינו קשיים בהבנת מהלך התשובה. "שאלו לחכמה חוטא מה עונשו, אמרה 'חטאים תרדף רעה'. שאלו לנבואה חוטא מה עונשו, אמרה 'הנפש החוטאת היא תמות'. שאלו לתורה חוטא מה עונשו, אמרה, יביא אשם ויתכפר. שאלו לקב"ה חוטא מה עונשו, אמר יעשה תשובה ויתכפר" (ירושלמי, מכות ד, ו).

וביאר המהר"ל "שהאמת היא, שמצד השכל אין ראוי שיהיה לחוטא תשובה" (נתיב התשובה, פרק א). וכן כתב ר' איצ'לה בלאזר זצ"ל, "והנה יסוד התשובה, כי הקב"ה מקבל שבים, ומוחל וסולח לעוונם הוא נגד דרכי השכל, אף למחול ולסלוח על עוון אחד, ומה גם מה שאמרו חז"ל בקידושין, אפי' רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה, אין מזכירין לו שוב רשעו, כנ"ל, הוא מוזר מאוד מדרכי השכל כמובן" (כוכבי אור, ג). וע"כ כשפגש אדם הראשון את קין ושאלו מה נעשה בדינו, אמר לו קין "עשיתי תשובה ונתפשרתי. התחיל אדה"ר מטפח על פניו, אמר, כך גדול כוחה של תשובה ולא הייתי יודע" (בראשית רבה כב, יג). הרי שאדה"ר לא העלה בדעתו שאפשר לשוב. וכשנפגשו זקני ישראל עם הנביא יחזקאל, אמר להם "כן אמרתם לאמר, כי פשעינו וחטאתינו עלינו ובם אנחנו נמקים ואיך נחיה" (יחזקאל לג, י), ופירש"י שם: "כן אמרתם לפיכך אין אתם חפצים לשוב, כסבורין אתם שלא תועיל לכם תשובה".

וכך ביארו את בריחתו של יונה מפני הנבואה, ורמזו על כך בדברי יונה עצמו "על כן קדמתי לברוח תרשישה, כי ידעתי כי אתה א-ל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד וניחם על הרעה" (יונה ד, ב). ולא ברור לנו, מדוע תלה יונה את בריחתו מה', בכך שה' הוא רחום וחנון. אולם דיוק במקראות מעמיד על פשר העניין: יונה לא מנה את כל י"ג המידות, אלא אמר "ורב חסד", ולא המשיך כפי שנאמר למשה בסיני, "ורב חסד ואמת"; שהקב"ה רב חסד - הוא ראה, אך את האמת שבתשובה - הוא לא ראה, כי אין דעת האדם סובלת ענין שאינו ראוי מצד השכל.

וכך סיכם הרמח"ל סוגיה זו:

כי לפי שורת הדין ממש היה ראוי שהחוטא יענש מיד, תיכף לחטא, בלי המתנה כלל, וגם שהעונש עצמו יהיה בחרון אף וכו'. כי הנה באמת איך יתקן האדם את אשר עות והחטא כבר נעשה? הרי שרצח את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר, היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות?! אמנם מדת הרחמים היא הנותנת היפך הג' דברים שזכרנו וכו', שהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה וכו' כשהוא מתנחם לגמרי והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר

ההוא, ומצטער בלבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר ועוזב אותו להבא ובורח ממנו, הנה עקירת הדבר מרצונו יחשב לו כעקירת הדבר ומתכפר לו וכו', וזה חסד ודאי שאינה משורת הדין וכו' (מסילת ישרים, פרק ד).

על דברי רמח"ל אלו, שמהלך התשובה בנוי רק על חסד, ואינו משורת הדין, שאל ר' אלחנן וסרמן מגמרא במסכת קידושין (מ ע"ב). וכך שנינו שם: "רשב"י אומר, אפי' צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה איבד את הראשונות, שנא' 'צדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו' (יחזקאל לג, יב). ואפי' רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה, אין מזכירין לו שוב רשעו, שנא' וכו'. ונהוי כמחצה עוונות ומחצה זכויות (רש"י: צדיק שמרד כמחצה עונות ומחצה זכויות, ולמה איבד את הראשונות). אמר ר"ל בתוהא על הראשונות" (רש"י: מתחרט על כל הטובות שעשה)". הרי מפורש בגמרא שאף צדיק התוהא על צדקותיו הראשונות, הן לא ייחשבו לו. ושאל ר' אלחנן, אם בזכויות כך, שהחרטה מהן מחשיבה אותן כלא היו, בתוהא על העברות על אחת כמה וכמה שהן לא ייחשבו - וא"כ מה הרבותא שעקירת הרצון נחשבת כעקירת המעשה, ומשום כך אין זה משורת הדין, ודאי הוי משורת הדין, שכשם שצדיק עוקר מעשיו, כך יכול רשע לעוקרם, ולא הוי בזה חסד מיוחד? וכתב ר' אלחנן (בספרו קובץ מאמרים, עמ' כג), ששאל שאלה זו את החפץ חיים, ונענה שיש חילוק בין תשובה מאהבה לתשובה מיראה. ודברי הרמח"ל שתשובה היא לפנים משורת הדין היא בתשובה מאהבה, שאז הזדונות נהפכים לזכויות; ותשובה מיראה היא מצד הדין. ר' אלחנן עצמו לא נראה לו יישוב זה. לטענתו, מלשון ה'מסילת ישרים' לא נראה שזה החילוק. ר' אלחנן מיישב את השאלה עפ"י דברי הרמח"ל עצמו בספרו דרך ה'.

אך הסדרים והגבולות האלה, הנה הם כלל המצות, העשין והלאוין, אשר כל אחד מהם מכוונת אל תכלית הקנות באדם והעצים בו אחת ממדרגות המעלה האמיתית שזכרנו, והסרת אחד מעניני החושך והחסרונות, ע"י פועל המצות עשה או המניעה מן הלא תעשה וכו'.

מעשה המצות, הנה התכלית בו לאדם שיעשה, מבואר הוא,

שהוא לקיים מצות בוראו ולעשות חפצו. והנה הוא מקיים חפצו ית"ש, בזה בשני דרכים נמשכים זה מזה, והיינו, כי הוא מקיים חפצו במה שצוהו שיעשה המעשה ההוא והוא עושהו. ושנית, כי הנה במעשה ההוא, הנה הוא משתלם באחת ממדרגות השלמות שהיא תולדת המצוה ההיא (דרך ה' א, ד אות ה-ז).

הרי שיש במצוות ועבירות שני היבטים. האחד, הוא היבט המשמעת, שהאדם שומע או ממרה פי ה'. והשני, הוא רכישת סגולת המצוה והעבירה להקנות תכונה בנפש האדם. צדיק התוהא על הראשונות יכול לוותר על השכר של השמיעה, אך לא לעקור את תכונת הנפש שנקנתה ע"י המצוה, וכן להפך בעבירה - המתחרט מוחלים לו על העונש, אך אין בכוח המחילה לעקור למפרע את הקלקול וההשחתה שבנפש. ועל עקירה זו כתב הרמח"ל, שאמנם יכול אדם לעקור את הקלקול שבנפש על ידי תשובה, אלא שאין זה ממידת הדין, אלא לפני משורת הדין.

בדומה לזה כתב הנצי"ב בתחילת פרשת בחוקותי (העמק דבר כו, ג), ושם חילק בין גזרת מלך הגוזר על נתיניו, לבין רופא המייעץ ומזהיר את האדם. גזרות המלך הן עניין של משמעת, והשכר והעונש הם חיצוניים למעשים; לעומתן עצות הרופא אינן עניין לשכר ועונש, אלא האדם בעצמו קובע את גורלו. וכן אמרו במדרש: "כמשעה שהקב"ה אמר 'ראה אנכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה', שוב אין הקב"ה עושה כלום אלא המצות עושות שלהן והעבירות עושות שלהן, שנא' (איכה ג, לח) 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב'" (ר' דברים רבה ד, ג, בל' שונה מעט). הרי זה כמו שכר ועונש של הרופא, שאין הרופא מעניש כלל בידיעתו שעבר האדם על אזהרתו, אלא הוא נענש מעצמו, ולא כעונש של המלך, שאין העונש בא אלא בידיעה ופעולת המעניש. ובמדרש תהילים מבואר באריכות ענין העונשין שהוא משל לרופא שהזהיר לחולה וכו' לבסוף שנענש החולה אמר אני עשיתי לעצמי, ע"ש (מזמור צב, אות יד).

וכתב שם הנצי"ב: "והא דמועיל תשובה, אינה מחילה אלא רפואה, וכמו שהרופא נותן רפואה להסיר הכאב והחולי שגרם ע"י שלא היה נזהר, וגם הרפואה אינה מחילה של הרופא על שלא שמע לו, אלא הוא טבע הבריאה לרפא, כך תשובה היא רפואה, כדכתיב 'ושב רפא לו'" (ישעיהו ו, י). ורפואה

זו היא ה"לפנים משורת הדין" שדיבר עליה הרמח"ל, שיש בכוח התשובה לרפא את הנפש ולמחוק את מומיה, ולא רק מצד המחילה על העונש שהיא שורת הדין. וכן צדיק התוהא על הראשונות שאינו מקבל שכר על המצוות, אף זה משורת הדין.

## תשובה - כפרה וטהרה

מעשה התשובה מלווה בשתי פעולות, כפרה וטהרה: "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם וכו', לפני ה' תטהרו" (ויקרא טז, ל). כפרה היא פעולה של מחילת העונש, כמו שנאמר בתורה "אכפרה פניו" (בראשית לב, כא), ופירש"י: "כל כפרה שאצל עון וחטא ל' קינוח והעברה". שע"י הכופר נמחל העונש. וכן נאמר "השור יסקל וגם בעליו יומת. אם כופר יושת עליו ונתן פדיון נפשו ככל אשר יושת עליו" (שמות כא, כט-ל), כלומר, מלכתחילה חייב בעל השור מיתה, אך אם ישלם כופר, ייפטר מהעונש החמור.

אך הפלא שבתשובה אינו במחילת העונש, בכפרה, אלא בטהרה. הטובל במקוה מבטל עצמו ללא כל חציצה במים המקוריים, ונטהר מטומאתו; וכך החוטא מבטל את אישיותו מפני האלקים, מתקרב ודבק בו וחוזר למקורו - "אשר עשה האלקים את האדם ישר" (קהלת ז, כט). ונאמר "מקוה ישראל ה'" (ירמיהו יז, ג), ושנינו במשנה: "מה המקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל" (יומא פה, ע"ב). ואף דוד, מקים עולה של תשובה, ביקש אחר כל המעשים - "לב טהור ברא לי אלקים" (תהילים נא, יב), שכן סיומו של תהליך התשובה אינו אפוא במחילת העונש, אלא בטהרה.

כי המקוה מטהר הטמא כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי שום חציצה בעולם, כי המקוה לא שייך בו טומאה, לכך כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי חציצה, מסולק מן הטומאה. כך הקב"ה מטהר ישראל, כי הם דבקים בו יתעלה לגמרי, מבלי שום חציצה והפרד כלל וכו' (דרשת המהר"ל לשבת תשובה, עמ' פד).

הצורך בטהרה שבתשובה מיישב קושיה של האחרונים. רבים שאלו: מה המיוחד במצות התשובה שביום הכיפורים, שנא' "מכל חטאתיכם לפני

ה' תטהרו", והרי מצוה זו של תשובה קיימת בכל ימות השנה? ותירץ הרב ז'ולטי זצ"ל, שבכל ימות השנה, אם נכשל אדם בשתי עבירות, כגון חילול שבת ומאכלות אסורות, ועשה תשובה על עבירה אחת, ודאי שהוא קיים מצות תשובה. ברם שונה היא מצות התשובה שביום הכיפורים, שבו נאמר "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו". כלומר, תשובת יוה"כ חלה רק כשאדם חוזר בו מכל חטאיו, ולא נשארה בידו אף לא עבירה אחת, כשם שהטהרה במקוה אינה חלה, אם נשארת שערה אחת מחוץ למים, וע"כ נאמר ביום כיפור "מכל חטאתיכם - תטהרו". בכל השנה נאמר "ושבת עד ה' אלקיך", ביוה"כ נאמר "לפני ה' תטהרו". והטהרה היא כשיוצא האדם מן המקוה כאישיות חדשה, וכך הוא אדם אחר למחרת יוה"כ, וכדברי החינוך (מצוה קעג), "שיראה האדם את עצמו אחר הטבילה כאילו נברא באותה שעה וכו'" (משנת יעב"ץ, או"ח עמ' קסט).

את דברי רבי ש"עיצומו של יום מכפר", שיום הכיפורים מכפר אף בלא תשובה (יומא פה ע"ב), מבאר הרב סולוביצ'יק זצ"ל. רבי אינו אומר שלמחרת יוה"כ יהיה אותו רשע כשר לעדות, אלא שהתכפר לו החטא והוא לא ייענש, אך כל זמן שהוא לא עבר תהליך של טהרה, הוא לא נהפך להיות אדם אחר, ופנים חדשות לא באו לכאן. "עיצומו של יום מכפר", אך לא מטהר (על התשובה, עמ' 18).

שוב חוזרים אנו לשאלתנו הראשונה: מהי המשמעות המעשית של תשובת הטהרה בניגוד לתשובת הכפרה?

## תשובה ובחירה חופשית

הרב סולוביצ'יק זצ"ל דקדק יפה בסידור דברי הרמב"ם בהלכות תשובה ועמד על המבנה של ההלכות. בפ"א עוסק הרמב"ם בעניני כפרה על חטאים שונים, וחובת התשובה בתהליך הכפרה. בפ"ב מגדיר הרמב"ם מהי תשובה גמורה: "איזוהי תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו, ואפשר לעשותו, ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשולון כח. כיצד, הרי שבא על אשה בעבירה, ולאחר זמן נתייחד עמה, והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה, ופירש ולא עבר, זהו



בעל תשובה גמורה". פ"ג דן בחטאים שאין להם חלק לעוה"ב ובעניין ר"ה ויוה"כ, ופ"ד מדבר על דברים המעכבים את התשובה.

וכאן באה התפנית: בפרקים ה-ו עובר הרמב"ם לנושא חדש, לכאורה, ביסוד הבחירה החפשית. "רשות לכל אדם נתונה, אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק, הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע, הרשות בידו". ובהמשך שם הדגיש, "ודבר זה עיקר גדול הוא, והוא עמוד התורה והמצוות". לאחר שנדמה שהרמב"ם סיים את דבריו בענין התשובה בד' הפרקים הראשונים, ופנה לנושא חדש, הוא חוזר שוב לנושא התשובה. וגדולה מזו, שתולה את מצות התשובה ביסוד הבחירה. וכך אמר בפ"ז ה"ב: "הואיל ורשות אדם נתונה לו, כמו שבארנו, ישתדל אדם לעשות תשובה וכו'" (על התשובה, עמ' 192 ואילך).

וכאן מתעוררות השאלות. אם התשובה אכן מותנית ביסוד הבחירה החפשית, היה על הרמב"ם להתחיל את הלכות תשובה, בפרק א, ביסוד זה של הבחירה החפשית ולומר: "הואיל ורשות אדם נתונה לו, ישתדל אדם לעשות תשובה": ואם רעיון התשובה עומד בפני עצמו, בלא זיקה לנושא הבחירה החפשית, לא היה לו לברר נושא זה באמצע הלכות תשובה, אלא בהלכות יסודי התורה. ועיקר התמיהה היא, מה ראה הרמב"ם לחלק את הלכות תשובה לשני חלקים, ובאמצעיתם לברר את מעלותיה של הבחירה החפשית?

ראשית, יש לבאר מהם שני החלקים שבהלכות תשובה לרמב"ם. החלק הראשון מדבר על תשובה גמורה, זו הנקראת בפי בעלי המוסר "תשובת המשקל", "איזוהי תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו, ואפשר בידו לעשותו, ופירש ולא עשה מפני התשובה וכו'". ברם המעיין יבחין בדברי הרמב"ם שבחלק השני, מפרק ז ואילך הוא מדבר על תשובה שהיא מעולה מאותה תשובה גמורה שבפרק ב. בפרק ז הרמב"ם יוצא מגדרו לפאר את אותה תשובה. סגנונו מיוחד שם וגולש לתחום השירה.

גדולה תשובה שמקרב את האדם לשכינה שנא' "שובה ישראל עד ה' אלקיך וכו'". ונאמר "אם תשוב ישראל נאום ה' אלי תשוב". כלומר, אם תחזור בתשובה - בידבק. התשובה מקרבת

את הרחוקים. אמש היה זה שנאו לפני המקום, משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד, קרוב וידיד... (הלכה ז).

כמה מעולה מעלת התשובה! אמש היה זה מובדל מה' אלקי ישראל, שנא' 'עוונותיכם היו מבדילים ביניכם ובין אלקיכם', צועק ואינו נענה, שנא' 'גם כי תרבו תפילה אינני שומע', עושה מצוות וטורפין אותן בפניו, שנא' 'מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי וכו'. והיום הוא מודבק בשכינה, שנא' 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם'. צועק ונענה מיד, שנא' 'והיה טרם יקראו ואני אענה', ועושה מצוות ומקבלים אותן בנחת ובשמחה וכו' (שם הלכה ז).

נדייק בלשון הרמב"ם, "אמש היה זה שנאו לפני המקום והיום הוא נחמד ואהוב". פרק הזמן שבין אמש להיום הוא קצר ביותר, כלומר תהליך התשובה הוא קצר ביותר, וזה בניגוד לתשובה הגמורה המתוארת בפ"ב, שם על השב לעבור תהליך ארוך של ייסורים, כפרה, יום הכיפורים וניסיון של תשובת המשקל - ואילו בפ"ז המעבר הוא חריף וקצר ביותר, אמש והיום. על כן ברור, שהרמב"ם מבחין בשני סוגי תשובה, תשובה של כפרה ותשובה של טהרה. בפ"ב מדבר הרמב"ם על כפרה, ולכך צריך לעבור תהליך ארוך עד שיתכפר לו, אך בפ"ז עוסק הרמב"ם בתשובה של טהרה, ובתשובה כזו התהליך קצר ומהיר, אדם נכנס למקוה כשהוא טמא, ויוצא ממנה כשהוא טהור.

מעתה נוכל להגדיר את המשמעות המעשית של תשובת הטהרה שבפ"ז ושל התשובה הגמורה שבפ"ב. וכך מתאר הרמב"ם בפ"ז ה"ג:

ואל תאמר שאין התשובה אלא מעבירות שיש בהן מעשה, כגון גזל זנות וגניבה. אלא כשם שצריך אדם לשוב מאלו, כך הוא צריך לחפש בדעות רעות שיש לו ולשוב מהן. מן הכעס ומן האיבה ומן הקנאה ומן התחרות ומן ההיתול ומן רדיפת הממון והכבוד ומרדיפת המאכלות וכיוצא בהן, מן הכל צריך לחזור בתשובה. ואלו העונות קשים מאותם שיש בהן מעשה, שבזמן שאדם נשקע באלו, קשה הוא לפרוש מהם, וכן הוא אומר 'יעזב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו' (ישעיה נה, ז).

כשהרמב"ם מדבר בפ"ב על תשובה גמורה, היא תשובת המשקל, לא חל כל שינוי באדם. עדיין "הוא עומד באהבתו בה ובכח גופו". הוא מתאוה אל אותה אשה שכבר נכשל בה בעבר, אך לאחר התשובה הוא מתגבר על יצרו ולא חוטא. זו היא תשובה גמורה של שינוי המעשים, אך לא שינוי באדם. מי שנגוע למשל במידת הכעס, יכול לחזור בתשובה ולהתגבר על יצרו ולא לכעוס. אך מידת הכעס לא נעלמה ממנו. בעל תאוה יכול לחזור בתשובה גמורה, כשלא יאכל מאכלים שהוא מתאוה להם וגרמו לו חולי בעבר, אך עדיין בעל תאוה הוא.

התשובה שבפ"ז שונה. שם משתנה האדם במהותו ושוב אינו בעל תאוה ואין בו עוד מדת הכעס וכדומה, והרי הוא אדם חדש, מנוקה מכל המידות המגוננות שהיו בו. זו היא תשובה של טהרה. "יראה האדם את עצמו אחר הטבילה כאילו נברא באותה שעה" (ספר החינוך, מצוה קעג). והרי הוא כאותה שעה שאלקים עשאו ישר. התשובה בפ"ב אינה עוקרת את החטא עם השורש, אלא מכפרת על החטא. בפ"ב חוזר בו החוטא בתשובת המשקל מן הזנות, אך עדיין בעל תאוה הוא, ואילו בפ"ז חוזר הוא מן התאוה. שם אינו גוזל עוד, וכאן תיקן את מידת אהבת הממון. שם אינו כועס, וכאן אין בו עוד ממידת הכעס.

ולפיכך מקדים הרמב"ם לדבריו לפ"ז, דברים שבהם הוא מגדיר את החילוק בין תשובה של כפרה לתשובה של טהרה: "אל תאמר שאין התשובה אלא מעבירות שיש בהם מעשה וכו'. כך הוא צריך לחפש בדעות שיש לו", וידוע שדעות בלשון הרמב"ם משמען מידות. דוק ותשכח, כמה פעמים חוזר הרמב"ם על הביטוי אהבה, קרבה ודבקות בפ"ז, 'גדולה תשובה שמקרבת לשכינה'. 'ואלי תשוב, כלומר בי תדבק', 'והתשובה מקרבת רחוקים', 'היום הוא נחמד קרוב וידיד', 'היום הוא מודבק בשכינה', ועוד. כלומר: מגמת התשובה שבפ"ז אינה רק כפרה על החטא אלא שינוי מהות האדם וטהרתו, עד כדי אפשרות של דבקות בשכינה.

בקצרה: בפרקים הראשונים עוסק הרמב"ם בתיקון המעשים, ואילו בפ"ז הוא עוסק בתיקון המידות, בעיצוב אישיות חדשה.

וראיה גדולה לכך שתשובת הטהרה היא תיקון המידות, מדברי הרמב"ם  
עצמו בסוף הל' מקואות, וזו לשונו (פי"א הי"ב):

דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירת הכתוב הן, ואינן  
מדברים שדעתו של אדם מכרעת אותן, והרי הן מכלל החוקים. וכן  
הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים היא, שאין הטומאה טיט או  
צואה שתעבור במים, אלא גזירת הכתוב היא, והדבר תלוי בכוונת  
הלב. לפיכך אמרו חכמים טבל ולא הוחזק (=לא התכוין) כאילו לא  
טבל. ואף על פי כן יש רמז בדבר; כשם שהמכוין לבו ליטהר, כיוון  
שטבל טהר, ואע"פ שלא נתחדש בגופו דבר, כך המכוון לבו לטהר  
נפשו מטומאת הנפשות, שהן מחשבות האון ודעות הרעות, כיון  
שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת,  
טהר. הרי הוא אומר 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל  
טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם' (יחזקאל לו, כה).

הרי שהטהרה היא התשובה מהמידות הרעות. ועוד למדנו מדברי  
הרמב"ם, "כיוון שהסכים בלבו לפרוש - טהר". אין הדבר תלוי בזמן, אלא  
בהסכמה גמורה שבלב. בזה יובנו דברי הרמב"ם בפ"ז על השינוי המהיר  
של התשובה, שאף אם אמש היה שנאווי, היום הוא כבר אהוב, שבתשובת  
הטהרה עסקינן. והרי ההסכמה לפרוש מן המידות הרעות היא התהוות  
האדם מחדש, והרי היא כטבילה - נכנס למים טמא ויצא טהור.

מעתה נבין מדוע שילב הרמב"ם את סוגיית יסוד הבחירה החופשית בין  
שני חלקי התשובה.

"סגולת הבחירה היא הצלם אלוקים שבאדם" (הגר"י הוטנר, פחד יצחק, ראש  
השנה, פרק יא, אות כ). כוח הבחירה נידון בשתי פנים. האחד הוא הפן הפשוט  
והמקובל: הבחירה החופשית אינה הופכת את האדם ליצור קל דעת  
והפכפך, שמשנה דעתו והתנהגותו תדיר. בדרך כלל פועל אדם בשיטתיות  
ועקביות. מורה או הורה יכולים לצפות מראש את תגובותיו של החניך או  
הבן, מתוך הכרת היסודות הנפשיים שעל פיהם הוא פועל. על פן זה יש  
לשאל: היכן הבחירה החופשית, אם תגובותיו של האדם צפויות מראש?  
והתשובה היא, שיש כוח באדם לפעול נגד טבעו ותכונותיו, וגם אם יצריו  
של האדם חזקים הם, יש בכוחו להתגבר עליהם, ובזה באה לידי ביטוי

### הבחירה החופשית.

אך יש לבחירה החופשית פן נוסף, לא רק לעשות מעשים בניגוד לתאוותיו ויצריו, אלא שיש כוח לאדם לעצב את אישיותו ולקבוע לעצמו את הכללים שעל פיהם יפעל. אמת, שבמקרה כזה תגובותיו תהיינה טבעיות, ולא יצטרך להפעיל כל פעם את כוח הבחירה החופשית, אלא שבמקרה זה יסוד הבחירה שלו בא לידי ביטוי בעצם בחירת הדרך. בחירה חופשית אין פירושה רק שיש כוח באדם להתגבר על נטיות לבו ותכונות נפשו, אלא גם שיש כוח באדם לקבוע את נטיות הלב עצמם. לאדם ניתנה היכולת להיות "הארכיטקט של עצמו" (לשוננו של הרב סולוביצ'יק שם), ולקבוע בעצמו איזה סוג אישיות תהיה לו.

אדם הניצב לפני מדרגות נעות ועולות ומדרגות יורדות, וברגע של חולשה הציב את רגלו על המדרגות היורדות, אין לו להתלונן באמצע ההדרדרות על שאין לו בחירה חופשית לעלות, שהרי הוא בבחירתו החופשית בחר לעצמו דרך ירידה, ומעתה הבחירה לעלות קשה הרבה יותר.

בדרך זו פירש הרב קוק זצ"ל את מאמר המשנה. "הוי שקוד ללמוד תורה" (אבות ד, יט). הפירוש מתבסס על מאמר חז"ל "אדם ובהמה תושיע ה" (תהלים לו, ז), אלו בני אדם שערומים בדעת ומשימין עצמם כבהמה" (חולין ה, ע"א). וכך פירש הרב: הבהמה פועלת עפ"י טבעה, ואילו יתרון האדם בכך שהולך אחר שכלו ולא אחר יצרו. אמנם אחרי שהגביר רגילותו בטוב על טבעו, כבר עושה הטוב בטבע, ובזה הוא משתווה לבהמה, אלא שאין זה סותר את עיקרון הבחירה החופשית, כיוון שזה עצמו בא לו בערמוניות, בשכל, שבחר באופן חפשי בדרך הטוב. "ומשימין עצמם כבהמה", שהם הביאו עצמם ע"י בחירתם, להיות כבהמה, ולהתנהג באופן טבעי, שלא ע"י בחירה. וזהו שאמרו "הוי שקוד ללמוד תורה", בלשון פעול. שלימוד תורה יהפך אצלו לטבע "עד שתשוב לטבע ראשון, כדרך קניית המדות, ולא תצטרך עוד לכפיה, אלא יהא לבך ישר הולך לרצון קונך ית" (עולת ראייה, חלק ב, עמ' קסו). זהו עיקר הבחירה החפשית, לאו דווקא יכולת ההכרעה לעשות או לא לעשות פעולה מסוימת, אלא לקבוע את עצם הדרך.

וזהו שקבע הרמב"ם בתחילת דיונו בנושא הבחירה החפשית ש"רשות

לכל אדם נתונה, אם רצה להטות עצמו לדרך טובה וכו' ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה" (הלכות תשובה ה, א). הרי שהרמב"ם לא מדבר כאן על בחירה במעשים, אלא על בחירת דרך. וכן בהמשך: "אל יעבר במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי האומות וכו' שהקב"ה גוזר על האדם מתחילת ברייתו, להיות צדיק או רשע, אין הדבר כן. אלא כל אדם ואדם ראוי להיות צדיק כמשה רבנו או רשע כירבעם, או חכם או סכל, או רחמן או אכזרי וכו' וכן כל שאר הדעות וכו'".

ושאלו, תינח מידות כצדיק או רשע הן תוצאה של בחירה, אך מהו "חכם או סכל", וכי יש יכולת באדם לקבוע בבחירה חופשית, אם יהיה חכם או סכל? וביאר בהגהות מימוניות, "פי' לאחוז בחכמה או בסכלות". הרמב"ם אינו עוסק כאן במעשים אלא בדרך, ולכן גם זה תלוי בבחירתו, אם ילך בדרך החכמה או הסכלות.

משום כך כשעסק הרמב"ם בפ"ב, בתשובת הכפרה, תשובה על המעשים הרעים, לא היה לו צורך לבנות משנתו על יסודות הבחירה החופשית, שזה דבר פשוט הוא, שיש יכולת באדם להכריע אם לחטוא אם לאו. אך בפ"ז, כשמדבר על תשובת הטהרה, על האפשרות שאדם ישנה מידותיו, כאן מתעוררת השאלה, האם יש בכוח האדם לעצב את אישיותו, לשנותה ממה שהורגל, וכפי שמעיד הרמב"ם עצמו, שתשובה מן המידות קשה יותר, והרי חובה ש"יעזב רשע דרכו" ולא רק מעשיו (פ"ז, הלכה ג). השאלה היא אפוא, האם יש יכולת לאדם לשנות דרכו, לקבוע לעצמו אופי ותכונה חדשה.

ע"כ הקדים הרמב"ם בפ"ה ופ"ו את יסוד הבחירה החפשית, ובירר שיש כוח באדם לשנות את אישיותו, לאחוז בדרך החכמה, "רשות כל אדם נתונה לו, אם רצה להטות עצמו לדרך טובה וכו'". ולאחר מכן כתב: "הואיל ורשות כל אדם נתונה לו, ישתדל האדם לעשות תשובה", ובה"ג הוא מפרט את עיקר התשובה, שאינה רק ממעשים אלא ממידות. ועל תשובה זו, תשובת הטהרה, המעצבת ובונה את האישיות של האדם מחדש, כתב הרמב"ם את דבריו המופלאים על התשובה המקרבת לשכינה. שכן על כורחנו חייבים להיות מודעים ליסוד הבחירה החופשית לפני שמתחילים לעסוק בפרק

ז ביסוד הטהרה שבתשובה. ומשום כך חוזר הרמב"ם ומדגיש את נושא הדבקות בה', ושזו עיקרה של התשובה, שהרי הדבקות בה' ענינה בעיקר ההליכה בדרכיו, ויסודו של פ"ז הוא תיקון המידות, וא"כ התשובה, שהיא תיקון המידות, היא היא הטהרה והדבקות, והכל ענין אחד הוא.

## תכלית האדם - בריאת עצמו

מעשה נשוב לאשר החילוננו, ונבין את דברי הרמח"ל, שתכלית האדם להידבק בבורא, ובזה ייהנה מטובו ית', ולצורך זה ברא ענייני שלמות וחסרון, ונתן לו הבחירה, וע"י קנותה השלמות, נמצאת מתדבקת בו, "והוא עצמו בעל טובו ושלמותו", ואין זה נהמא דכיסופא, כיון שקנה מעלתו ע"י בחירתו החופשית.

הצו לדבוק בה' מבואר בחז"ל: "אחרי ה' אלקיכם תלכו ואותו תיראו וכו' ובו תדבקון" (דברים יג, ה), "וכי אפשר להלך אחר השכינה, והלא כבר נאמר כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא" (דברים ד, כד), אלא הלך אחר מדותיו של הקב"ה - מה הוא מלביש ערומים אף אתה הלכש ערומים, מה הוא מבקר חולים אף אתה בקר חולים וכו'" (סוטה יד, ע"א) וכתב רש"י על הפסוק הנזכר: "ובו תדבקון - הדבק בדרכיו, גמול חסדים, קבור מתים, בקר חולים, כמו שעשה הקב"ה".

תכלית הבריאה, לפי הרמח"ל, הדבקות בה', משמעותה המעשית היא להידמות בכל היכולת למידות האלקיות. אמנם אלקים עשה את האדם ישר, ותינוק במעי אמו כבר למד את כל התורה כולה, ונשמתו היא אכן חלק אלוך ממעל, אך כיון שבצאתו לאויר העולם השכיחו הימנו כל מה שהטביעו בו, חובה עליו מעתה בבחירתו החופשית להידמות לאלקים - ובזה הוא דבק בו. וזו צריכה להיות מגמת האדם בחייו.

ובלשונו של הרב קוק: "דרך הקדש בנוי היא על יסוד ההשויה, שהאדם משה את דרכו הפרטית לדרך ה' העליונה. וזה נוהג בדברים שהשויות היא השויה מעשית ושכלית, כהליכה בדרך ה', במדות טובות, וכל מצות התורה והשכל, שהם כולם נובעים מההתרוממות של דמיון צורה ליצרה" (אורות הקדש ח"ג, עמ' קצט).

והם הם דברי הרב קוק זצ"ל על עולם השבירה והתיקון שהבאנו בתחילת דברינו. הקב"ה ברא את עולמו באופן שאפשר שישבר בתחילת דרכו, אך החובה על האדם לשוב ולבנותו.

ויבנה בתשוקתו לשוב למקורו הבלתי גבולי, להתאחד באלוקות, ובזה יעשה הנברא את עצמו, ויהיה במדרגת השלמות של בורא, ויתעלה ממעל לגבול של נברא וכו'.

אמנם רבש"ע ברא את האדם, אך תכליתו של האדם לברוא את עצמו. עיצוב אישיותו, עפ"י התכנית האלקית, היא מגמת האדם. זוהי כוונת הרמח"ל בדבריו, שהאדם צריך להיות בעל הטוב ההוא, שלא יהיה שכרו בגדר "נהמא דכיסופא", שרק כשהוא בורא את עצמו ומעצב לעצמו אישיות הדומה למידות האלוניות, הוא מקבל את שכרו בדין ולא בחסד.

נסטה לרגע קט מבריאת האדם לבריאת העולם. בתפילת ראש השנה טבעו חז"ל מטבע לשון: "היום הרת עולם", שמשמעו שביום זה נברא העולם. ושאלו האחרונים (מחצית השקל, או"ח סימן תקצב, א), תינח לשיטת ר' יהושע שהעולם נברא בניסן, י"ל שבתשרי עלה במחשבה ובניסן נברא בפועל, נמצא שההריון היה בתשרי, ושפיר אמרינן 'היום הרת עולם', כי המחשבה היא ההריון, והמימוש שלו הוא הלידה. אך לשיטת ר' אליעזר שבתשרי נברא העולם, מה המשמעות של הביטוי 'היום הרת עולם'?

ופירשו, ע"פ דברי הר"ן בתחילת מסכת ר"ה, שמה שאמרו שבר"ה נברא העולם היינו בריאת האדם, ואילו העולם נברא בכ"ה אלול, ועל בריאת האדם שפיר יש לומר 'היום הרת עולם'. והנה האדם נברא ביום שישי, יחד עם שאר בעלי החיים, אבל ביטוי ההשלמה השגור בפרשת בראשית "וירא אלוקים כי טוב" (בראשית א, ד), נאמר ביום השישי רק על בעלי החיים, שהרי רק לאחר מכן נאמר "ויאמר אלוקים נעשה אדם" (שם א, כו), ושם לא נאמר "כי טוב", שכן כשהאדם נולד הוא אינו מושלם, עדיין אינו טוב.

"והעניין הוא, כי הואיל ונברא האדם יחד עם הבהמות והחיות, נברא באמת במדרגה של בהמה, אלא שזה היה בפועל, ובכח נברא כאדם, וזה מכונה הריון, שבחינת אדם שבו היה רק בכח ולא בפועל. והיה זה בכוונה תחילה מאת הבורא, להטיל מטלה זו על האדם עצמו, להוציא בחינת אדם



שבו מן הכח אל הפועל, ולהוליד בעצמו את עצמו. וכמו שאמר הכתוב 'עיר פרא אדם יולד' (איוב יא, יב) - פירוש, כי הוטל על האדם להפוך את עצמו מעיר פרא לאדם" (הרב שלמה פישר, בית ישי, מאמר יח). ותפקידו להעתיק עצמו מן המידות הבהמיות המגונות אל המגמה האלוקית, אל התכונות האלוקיות. ובמילים אחרות - "לשוב מן הכעס ומן האיבה ומן הקנאה ומן ההיתול ומרדיפת הממון והכבוד, ומרדיפת המאכלות וכיוצא בהן" (שם).

כך בורא האדם את עצמו, כאשר הופך עצמו מעיר פרא לאדם.

הרצון הפרטי של האדם הוא:

ניצוץ אחד מהשלהבת הגדולה של הרצון הגדול שבכל ההווייה כולה, הופעת רצון ריבון כל העולמים, ברוך הוא.

בהתקדשותו של הרצון, הרי הענף דומה לשורשו הגדול, יונק ממנו, ומתחבר אליו, ומתמלא מאורו שפעת חייו, מתמלא אותו המילוי הנצחי והשלם שלו.

בהעתק הרצון הפרטי, בהשתקעותו בהקטנות והפרטיות של השביה החלקית שהוא אסור בה, הרי הוא מנתק את רצונו ממקור החיים שלו, ומביא בזה אפסיות, חלישות כח, וחשכה על מהותו היותר פנימית של עצמיותו, שהיא כבודו.

כל עמל המוסר, וכל ההופעות הרוחניות שבעולם, מכוון הוא למטרה העליונה של גאולת הרצון, והשבתו למקור חייו היסודיים, להשתל בבית ה', לישא ענף ופרי, ולהציץ ציץ ופרחים, ורב תבואות, להתאחד באחדות שלמה וחיה באמיתת הרצון הכללי, שהוא אור ה' וכבודו, אשר בנשמת היקום כולו (מוסר הקודש, עמ' לט).

ובשעה שעסקינן בדימוי של תשובה לטהרה, יש להשלים את הדימוי, שהרי אמרנו שטהרת האדם נעשית בהסכמת הלב ופועלת באופן מיידי - אמש היה שנאווי והיום אהוב. ואיך יכול אדם לגרום למהפך מהותי בנפשו ברגע קל של הסכמה בלב? אלא שיש בתהליך של הטהרה גורם נוסף, שכשם שבטבילת הטמא, הוא אינו נטהר, אלא א"כ היזה עליו הטהור ממי חטאת, ורק אז נשלמת טהרתו, ואי אפשר לו לאדם להשלים טהרתו בעצמו, ע"י שיזה על עצמו - כך בתשובת הטהרה עושה אדם ככל יכולתו, אך סוף

הטהרה ודאי נצרכת היא לסייעתא דשמיא, "אתה נותן יד לפושעים". וע"ז נאמר "'ואסף איש טהור את אפר הפרה' (במדבר יט, ט), זה הקב"ה שכתוב בו 'ה' איש מלחמה'" (פסיקתא רבתי, פרק יד).

את הטבילה במקוה לא יכול אחר לעשות במקומו של הטמא. הוא עצמו חייב לרדת לבור המים, להתכופף ולבטל עצמו במים הטהורים. לעומת זאת השלמת הטהרה, ההזאה, זה חייב להעשות דווקא ע"י אחר. הטמא עצמו אינו יכול להזות על עצמו ולהטהר. וכך מובטחים אנו שכשנעשה תשובה בכל יכולתנו, הקב"ה יגמור ויסיים את התהליך.

וכבר הורה רבי עקיבא במשנה: "אשריכם ישראל, לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים, שנא' 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם'. ואומר 'מקוה ישראל ה'" (יומא ח, ט). הרי שנדרשות שתי פעולות, אתם מטהרים את עצמכם, ויש מי שמטהר אתכם. על השאלה "לפני מי אתם מטהרים", באה התשובה "מקוה ישראל ה'", היינו, הטבילה היא במקוה. ועל השאלה "מי מטהר אתכם", בא המענה "אביכם שבשמים, שנא' 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם', שהקב"ה משלים את הטהרה. חלקו של האדם הוא הטבילה במקוה - "מקוה ישראל ה'", וחלקו של הקב"ה - "וזרקתי עליכם מים טהורים". כשאדם מבצע את חלקו שלו בטבילה, מובטח לו שהקב"ה יסיים טהרתו. כשישוב אדם בתשובה כנה ואמיתית, יסיים הקב"ה את טהרתו, ויצא מיוה"כ בנפש חדשה וטהורה. ונראה שזו כוונת הרמב"ם בסוף הלכות מקוואות, שאחר שכתב "כיוון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת - טהר", הוסיף דברים בעניין, שלא יקשה לנו, איך יתכן שאדם בהסכמה בלב יעצב לעצמו אישיות חדשה, ע"כ הוסיף "הרי הוא אומר וזרקתי עליכם מים טהורים וכו'", שאף הקב"ה משתתף בפעולה זו. וסיים בתפילה: "ה' ברחמיו הרבים מכל חטא ועוון ואשמה טהרנו, אמן" (ועיין במס"י פרק כו).

ואכן בהפטרות יום הכיפורים אנו קוראים על חלקו של הקב"ה: "ואמר סולו סולו פנו דרך, הרימו מכשול מדרך עמי וגו' שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו" (ישעיהו נז, יד-ט). הרי שהקב"ה עצמו מפנה את הדרך בפני השבים.