

נושא עון ועובר על פשע

הרב זוסמן ריגר

למי נושא עון - למי שעובר על פשע (ר"ה י"ז).

הנה אנחנו רואים, שמידת הדין ומידת לפנים משורת הדין, אע"פ שלכל אחת מהן מדור בפני עצמה, - שהראשונה במשפט יסודה, ואילו השניה ממקור החסד נובעת - בכל זאת טישטוש גבולין יש ביניהן, והרבה פעמים מצאנו, שמידת לפנים משורת הדין, נחשבת לדין וחיוב גמור. כמו שאמרו: "כופין על מידת סדום" (ב"ב י"ב). ואע"פ שזה לפנים משורת הדין, מכל מקום כופין על זה.

וזוהו, מפני שהמושג "דין", הוא מושג יחסי, כלומר, הוא תלוי לפי דעת האדם שאנו עסוקים בו. ומה שהוא אצל בני אדם פשוטים וגסי המוח לפנים משורת הדין. הוא אצל אנשים זכי השכל "דין". כמו שמצינו ב"רבה בר בר חנא, דתברו ליה הנהו שקולאי חביתא דחמרא. שקל לגלימייהו. אתו אמרו לרב. אמר ליה: "הב להו גלימייהו". אמר ליה: "דינא הכי?" אמר ליה: "אין". - "למען תלך בדרך טובים". יהיב להו גלימייהו. אמרו ליה: "עניי אנן וטרחינן כולא יומא, וכפינן, ולית לן מידי". א"ל: "זיל הב אגרייהו" א"ל: "דינא הכי?" א"ל: "אין". - "וארחות צדיקים תשמור". הרי, שאף לגבי שאר אנשים, זה כבר נקרא לפנים משורת הדין, אבל לגבי רבב"ח הנה זה דין ממש. וכן כל דיני התורה, אינם נוהגים באופן שוה, בכל איש ואיש. מפני שהמצות אינם סוף כונת התורה, אלא אדרבא, הם החיובים היסודיים, הנוהגים אצל כל העם הישראלי, לרבות הפחותים שבו. ובודאי שהמעולים שבו מחויבים הרבה יותר, והחיוב הזה הוא אצלם דין ממש, מפני ששורת הדין נקראת, מה שכבר נתברר אצל האדם. (מצואות התורה או מדעת עצמו), שכך צריכה להיות מידת הדין. ולפנים משורת הדין הוא מה שהאדם מרגיש בשכלו, (בשכל ולא בחוש), שאפשר לו להשתמש בכח פנימי, ולעלות למדרגה יותר עליונה. ועל שורת הדין יכולים לכופ אותם, אבל על לפנים משורת הדין, אי אפשר לכופו, שאינה אלא רק מידת חסידות. אבל אם האדם הוא כבר במדרגה יותר עליונה, והיא די מבוררת לו, הרי היא שבה להיות אצלו שורת הדין. ולפיכך נתחייב רבב"ח בדין, אע"פ שלשאר בני אדם היא לפנים משורת הדין. וא"א לחייבם בדין. וכן כשאמרו חכמים, שכופין על מידת סדום, כבר הבחינו, שהאנשים הגיעו לידי מדרגה, שזה אצלם דין, כלומר שהם משיגים ומרגישים שכן צריך להיות הדין,

וא"כ אפשר כבר לכופף על זאת כמו שכופין על כל דין אחר. נמצא שהשלש מדרגות בהן, דהיינו, עיוות הדין, שורת הדין ולפנים משורת הדין, הן לא מדרגות מחלטות, שנוכל לדון עליהם, ולהראות באצבע, כזה הוא עיוות הדין, וכזה הוא שורת הדין, או כזה הוא לפמשה"ד, אלא שהן תלויות במצב שכל האדם, ולפיהו תמצא נקודת הדין. והמדרגה שהיא למטה מהנקודה הזאת היא עיוות הדין, ושלמעלה מהנקודה היא לפנים משורת הדין.

ואפשר להסביר עוד יותר. ש- צדק ורשע אין הם דברים נפרדים ומתנגדים. אלא להפך, הם מסוג אחד, אלא שזה למעלה מזה. שהרי הרשעה אינה מציאות אלא העדר מציאות, ואיננה בריאה כלל, אלא היא העדר הצדק, או יותר נכון מדרגה קטנה של צדק כמו שידוע לכל בר בי רב דהאידינא, שאי אפשר לומר שישנם "קור" ו"חום" בפני עצמם, אלא שישנה מידת החום (טמפרטורה), וקור היא מדרגת חום נמוכה. שהרי קור אינו מציאות, אלא הוא העדר החום. ומכיון שלכל מידת קור, נמצא מידת קור שהיא גדולה ממנה, הרי בע"כ מידת קור הקטנה, היא מידת חום במידה ידועה, אלא שהיא במדרגה נמוכה. ומידת קור הגדולה היא מדרגת חום יותר פחותה, מפני שנמצא גם לה מידת קור יותר גדולה. וכדי להגדיר בדיוק את מידת החום, בוררים נקודה ידועה בסולם המדרגות של מידת החום, ומה שלמעלה מהנקודה הזאת, אנו מכנים בשם חום, ומה שלמטה מהנקודה הזאת אנו קוראים "קור". אבל גם הנקודה הזאת אינה הלכה קבועה, והיא לא תקועה במסמרות, והיא יכולה להשתנות כפי חפצנו. כמו שאנו רואים שצלזיוס בנקודת קפאון המים וכנה אותה בשם "אפס" ("0"). ופרנהייט בחר בנקודה אחרת למטה ממנה, עד שהנקודה הראשונה, כלומר נקודת קפאון המים, נחשבת אצלו למעלת שלשים ושתיים למידת החום. ונמצא שמה שנקרא אצל פרנהייט עשרים מעלות חום, נקרא אצל צלזיוס כמה מעלות קור. וזה תלוי בעיקר בבחירת נקודת ה"אפס".

כמו"כ הרשע הוא מדרגה מועטת של צדק. שהרי רשע אינו במציאות, אלא הוא העדר הצדק, כמש"ל, ומכיון שבודאי נמצא העדר צדק יותר גדול מזה, הרי שהקטן ממנו הוא מדרגת צדק במידה זעומה, וכן לעולם. נמצא שמידת הצדק היא סולם של מדרגות שונות של צדק, ומדרגה ידועה בסולם הזה, נקראת מדרגת שורת הדין, או כפי שנכנה אותה נקודת הדין, ורשע או עיוות הדין היא מעלה אחת למטה מנקודת הדין. ולפנים משורת הדין היא מעלה אחת למעלה מנקודת הדין. אבל גם נקודת הדין היא לא קבועה ומשתנית לפי האדם, כמו שכתבנו למעלה. וא"כ אפשר כבר מה שאצל הגדול הוא עיוות הדין, מפני שבשכלו כבר הגיע לנקודת דין גבוהה, והדבר הנידון הוא למטה מהנקודה הזאת, הוא אצל הקטן לפנים משורת הדין, מפני שנקודת הדין שלו היא למטה מהנידון.

ואותו הדבר גם בשאר המדות. כי כשם שישנן שלש מדרגות במידת הצדק, כך ישנם גם במידת הקדושה והיראה והאהבה שלש מדרגות אלו, דהיינו נקודת החיוב, אשר היא מקבילה לשורת הדין, נקודה שלמטה ממנה שהיא כבר עבירה, ונקודה שלמעלה ממנה שהיא מידת חסידות. וכולן תלוין בנקודת החיוב, שהיא ג"כ משתנית אצל כל אדם.

וממילא אפשר שמה שהוא אצל זה מידת חסידות, יהי' אצל השני במדרגת חיוב גמור, כמו שביררנו.

וכשנעמיק עוד יותר, נראה שלא רק שאין הפכויות במדות, כמו שבררנו, שגם ההפך אינו דבר נפרד ומתנגד, אלא הוא מאותו הסוג, אבל במדרגה יותר נמוכה, אלא שגם המדות השונות בעצמן כמו: חסד, אמת, רחמנות, קנאה וכל שאר המידות שי"ג דרכי ההוי', אינן אלא מידה אחת, והיא דרך ההנהגה של הבורא עם ברואיו, אלא שלפי שכלנו הם נפרדים לי"ג מידות, לפי התנאים של המקבל ומצבו. למשל, כשהמקבל עושה רצונו של מקום, וכשהוא אז מקבל את השפע שיכול לקבל, הרי אנחנו אומרים שקיבל אותה ע"י מידת האמת וצדק. ולהפך כשאין עושה רצונו של מקום, ובכל זאת מקבל את השפע, אנו אומרים, שהוא קבל אותה ע"י מידת החסד והרחמים. כלומר, לפי תפיסתנו אנו, אפשר היה כבר למנוע ממנו את השפע הזה, וכשאנחנו רואים שלא מנעו את זאת, הרי אנחנו מכנים את זאת במידת הרחמים. נמצא שאין כאן כלל שתי מידות, אלא היא מידה אחת, אלא לפי שכלנו וטבענו, שדרכנו למנוע מהשני את ההטבה, כשהוא לא עושה רצונו, עד שאם אנו רוצים, שלא להפסיק את ההטבה הזאת, אנחנו מוכרחים להשתמש אז בכח שני שאנו קוראים רחמים. וכשאנחנו רואים אותו הדבר בדרכי ההנהגה העליונה, אנו אומרים שיש שם מידת הצדק ומידת החסד, אבל באמת היא מידה אחת, שהרי כביכול למעלה אין שום כוח שיתנגד להטבה, אפילו אם הנברא לא עושה רצונו של מקום. וכשהראה הקב"ה את כבודו, כלומר את דרכי הנהגתו למשה ראה משה שהם י"ג מידות, כלומר שלפי שכל וכוח ומצב של המנוהגים מתחלקת מידת ההנהגה לי"ג מידות. ואולי מפני זה תרגמו התרגומים "ויקרא בשם ה'" שמשה קרא את הי"ג מידות מפני שרק משה בתור נברא ראה שהן י"ג אבל באמת אינן אלא מידה אחת. ואפילו לפירוש גמרא דידן, שנתעטף הקב"ה כש"ץ וקרא את הי"ג מידות, ג"כ הוא הפרוש שהן י"ג מידות לפי שכל המקבלים. כמו שאנו אומרים בעשר ספירות, שהן רק לפי שכלנו עשר, אבל באמת הם דרך הנהגה אחת. כמו שכתוב בתיקוני הזוהר: "אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין, וקרין לון עשר ספירן, לאנהגא בהון עלמין" - והעשר ספירות הם "לאשתמודעא תוקפך וחילך לבני נשא, ולאחזאה לון איך איתנהג עלמא בדינא וברחמי, דאינון צדק ומשפט, כפום עובדיהון דבני נשא... כלא לאחזאה איך איתנהג עלמא. אבל לאו דאית לך צדק ידיעא דאיהו דין, ולאוו משפט ידיעא דאיהו רחמי, ולאוו מכל אילן מידות כלל." והוא הדין גם במידת ה"קנאה" שבין כשמקנא לכבודו כביכול, ובין כשמעביר על מידותיו, היא אותה המידה, אלא לפי שכלנו אנו קוראים אותו מעביר על "מידותיו". ולא עוד, אלא שאין כלל מידת קנאה בתור מידה בפני עצמה, אלא שהיא וכל שאר המידות הן מידה אחת. ברם כדי לבאר זאת, צריך ביאור רחב וכבר יצאנו מכונת הנושא ששמנו למטרתנו. אבל כבר הראנו לדעת מ"ש בתה"ז: "זלאו מכל אילן מידות כלל". ומפני זה "כל מאן דמפרש חד מן חבריה מאילן עשר ספירן, איתחשיב ליה כאילו אפרש בך". וזה מפני שהן באמת רק מידה אחת כמ"ש, וכידוע ליודעים.

והנה כל רצונו יתברך מאתנו, הוא "ולדבקה בו". כלומר שנזכה להשיג את כל המעלות הטובות בשלמותן, כמו שהן בהמקור. והנה מי שמקיים אפילו את כל התרי"ג מצות, בודאי לא הגיע עדיין לתכלית השלמות. כי המצות הנם, כמו שכתבנו, החיובים היסודיים שמוכרחים לכל איש, אפילו אם לא הגיע למדרגה גדולה. שהרי מי שעובר על המצות, לא לבד שאינו נקרא קדוש, אלא נקרא גם רשע. ובודאי הרבה מדרגות יש בין צדיק לקדוש. וא"כ המצות הם רק הכניסה לדרך זו. אבל הלא מצינו בפירוש שנתחייבנו גם על התכלית כמ"ש "קדושים תהיו". א"כ בודאי שחובה על כל אחד להכנס לפניו משורת הדין בכל מידה ומידה, בין במידת הצדק, ובין במידת הקדושה וכו', כדי לזכות לשלימות. ונמצא שהלפנים משורת הדין, היא לא מידת חסידות, אלא היא חובה עלינו, שהרי אחרת לא נוכל להגיע לשלמות. אבל היא נקראת "לפנים" משורת הדין רק באופן יחסי, כלומר במדרגה שאנו עומדים הרי היא לפניו משורת הדין אבל בודאי אנחנו מחויבים להכניס את עצמנו בה, וכשנזכה להתנחל בה, הרי היא תשוב אצלנו שורת הדין, ונהיה מחויבים לעלות על מדרגה שניה, שתקרא אז לפניו משורת הדין, עד שהיא בעצמה תקבע לשורת הדין, וחוזר חלילה. ונמצא לפ"ז שאם החכמים ז"ל, הוסיפו לנו על המצות שבתורה הרבה דברים שהם משום תוספת קדושה - וזה מפני שהבחינו כי הדבר הזה נשתרש כבר ונקבע בכל לב איש ישראל, עד שמרגיש את הדבר הזה לשורת הדין - בודאי שהיא כל כך חובה כמו גופה של מצוה. והנטיה ממנה לעיוות הדין תחשב, כמו שבררנו שעיוות הדין הוא מעלה אחת למטה מנקודת שורת הדין. וזהו אולי כונת אמרם, "לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו את דבריהם על דין תורה". (ב"מ ל'). דהנה בודאי, מי שאינו מכניס עצמו במדרגת לפניו משורת הדין, אע"פ שלחסרון יחשב לו, בכל זאת אינו מכחיש בזה את החיוב הלז. כמו מי שאינו מקיים מצוה ידועה, אף שעון פלילי הוא, אבל אינו נקרא כופר, שהרי הוא מודה בחיוב הדבר, אלא שאינו עושה. אבל מי שמכחיש את עצם חיוב לפניו משורת הדין, ומעמיד את כל דבריו על שורת הדין, הרי הוא כופר בעיקר כונת התורה, שהיא: "קדושים תהיו". - פרושים תהיו - קדש עצמך במותר לך, "ועשית את הטוב והישר". "למען תלך בדרך טובים וארחות צדיקים תשמור". שהרי לעולם לא נגיע לתכלית כזה, אם לא נכניס את עצמנו לפניו משורת הדין. ומובן בזה גודל העונש - שהוא חריבת ירושלים - על חטא הזה.

והנה שורת הדין בעונש שלמעלה שהיא משתנית לפעמים, זהו ג"כ רק לפי דעת האדם. שהרי אחד מעיקרי הדת, הוא שידע האדם כי יבא במשפט על כל מעלליו, ולא יותרו לו מאומה. כמאמרם: "כל האומר הקב"ה ותרן הוא וכו'". (ב"ק נ). ואעפ"כ יודעים אנו שישנם הרבה דרכי רחמים בדין הזה, כגון ש"צדיק מגין על כל הדור" ו"ברא מזכה אבא". וזהו מפני שהרחמים והדין במידת העונש אינם דברים נפרדים אלא לפי שכלנו. כי ענין העונש משיגהו שכל האדם לשורת הדין, בידעו שהוא עצמו משלם רעה תחת רעה. וכשאנו רואים שע"פ זכות מיוחד לא מענישים את האדם, אנו קוראים לזה רחמים. אבל באמת

הרחמים אינם אלא שורת הדין במדרגה עליונה. וותרנות נקרא, רק אם לא נהגו ע"פ מידת הדין, אבל קביעות נקודת הדין באיזה מדרגה שחטא, אפילו עליונה מאד, שהיא ניראית לנו כבר רחמים, אינה ותרנות כלל. שהרי רק מפני מיעוט שכלנו וקשי טבענו, אנו סבורים שהמדרגה הזאת יצאה כבר משורת הדין, ואנו מכנים אותה בשם רחמים. ובודאי בעל שכל אמיתי, לא יקרא לזה רחמים אלא דין. וא"כ גם מה שהצדיק מגין על הדור. אין זה ותרנות, ואין זה לפני משורת הדין, אלא זה שורת הדין ממש, אצל אנשים זכי השכל, כמו שמצנו לאברהם אבינו, כששאל את הקב"ה, אם יכלה את סדום אם ימצאו שם אי אלו צדיקים, אמר לו: "השופט כל הארץ לא יעשה משפט". ואף שדבר זה הוא בעינינו חסד גמור, מ"מ אצל אברהם היה בגדר משפט, מפני שלפי השקפתו והנהגתו, היה לו הלפנים משורת הדין הזה, לדין ממש.

והנה לפי זה, כבר אפשר היה לזכות את כל אדם בדינו, שהרי שורת הדין בדעת שלמעלה היא גבוהה מעל גבוהה. אבל גזרה חכמתו יתברך, שדרכי העונש שלמעלה יהי לפי מושגי דין שלמטה. והיא בבחינת "מלכותא דרקייעא כעין מלכותא דארעא". נמצא שמה שהוא בדיני אדם ותרנות, ודאי שאסור לחשוב שיותרו על זה. מכל מקום כל אדם רשאי ליהנות מזכויות מיוחדות שנחשבות אצלנו לפני משורת הדין, מפני שגם הוא מודה, בעיקר חיוב לפני משורת הדין, ומשתדל להכניס את עצמו למדרגה זו, הרי זה אצלו שורת הדין, וא"כ קל וחומר בדין של מעלה שיחשבו את זה לשורת הדין. וזהו ביאור אמרם: "וכי לא אשא פנים לישראל, שכתבתי להם בתורה "ואכלת ושבעת", והם מדקדקין על עצמם כזית וכביצה". וזהו מפני שלא מדקדקים ומעמידים את דבריהם על שורת הדין, אלא מודים בחיוב שלפנים משורת הדין, וחושבים את זאת לדין. משא"כ אם אדם עושה הרבה מצות אחרות, אינן ממתקות את הדין, כמאמרם: "ולא יקח שוחד" - "אפי' שוחד של מצוה", שאין מצוה מכבה עבירה.

ואותו הדבר אנו מוצאים אצל אברהם אבינו, שמפני שהגנת זכות הצדיק על העיר, נחשב אצלו לדין גמור, רשאי היה לדרוש, שיתנהגו עם אנשי סדום על פי העיקר הזה. ובודאי אנשי סדום לא היו ראויים לינצל, אם אפי' היו ביניהם צדיקים שהרי דבר זה הוא אצלם למעלה משורת הדין, והיא בגדר ותרנות, ואין הקב"ה ותרן. ובזה אנו מבינים למה הוצרך אברהם להתפלל עליהם, הלא היה לו לבטוח בהקב"ה, שבודאי לא יעות עליהם הדין, ובודאי יעשה משפט, שהרי בעצמו לא בקש אלא משפט. אבל זהו מפני שאנשי סדום לא היו ראויים למשפט הזה, כמו שביארנו, ורק אברהם היה יכול לדרוש זאת, שהרי אצלו הוא משפט גמור. וזהו סוד זכה וזיכה את כל העולם, שהרי אם הוא בעצמו, בתור נברא, מתנהג כן, בודאי שהוא רשאי לדרוש ממי שהוא מלא רחמים ושהוא שופט כל הארץ, שיעשה משפט ויתנהג כן עם כל ברואיו.

נתברר לנו בעליל, כי קביעות נקודת הדין בעונש של מעלה, היא תלויה בעיקר בנקודת הדין של האדם הנידון. שהרי כל ענין העונש הוא מידת "ונקה לא ינקה", וכבר זכינו לראות

שהתחלקות כל המידות והתפרדותן תלוי בשכל האנושי. וממילא אם האדם יש לו השקפה נעלית על שורת הדין, דהיינו שגם אם חברו עשה לו רעה אינו משלם לו כגמולו, ואינו רוצה להעניש אותו כלל, ואע"פ שזאת היא ותרנות בעיני אחרים, מכל מקום הוא חושב את זאת לשורת הדין, ודאי שמוכרחים להתחשב בדינו עם נקודת דין זו, ואפילו אם חטא אי אפשר להעניש אותו, שהרי אין כאן ותרנות כלל, אלא שורת הדין, ואם אצלו היא שורת הדין, ודאי ששופט הארץ יעשה משפט. וזהו כונת אמרם: כל המעביר על מידותיו מעבירין לו על כל פשעיו. והבן.

ובזה מובן מה שאמרו חז"ל, שהרשעים בעצמם אומרים יפה דנת, יפה חייבת. מפני שכשמדדו את העונש התחשבו בנקודת הדין של הנידון, וא"כ כל אדם נידון במידת העונש שלו. מה שאין כן בשופט בשר ודם, שלפעמים הנידון אינו אומר יפה דנת, שהוא חושב את העונש שהוא לא כפי החטא, אפילו אם השופט לא העביר עליו הדין וזהו או מצד השקפתו על ענין העונש שונה מזו של השופט, דהיינו שנקודת שורת הדין בעונש הם אצלו במדרגה עליונה, עד שהיא אצל השופט כבר לפני משורת הדין. או מצד הבדל השקפתו על החטא עצמו, שמפני גסות שכלו אינו מכיר כלל שזה חטא. אבל בדין שלמעלה, הכל הולך אחר השקפת הנידון, שא- פשוט דנין אותו לפי פשטותו, ורק עד כמה שהוא הכיר בעצמו שזה חטא וגם מידת העונש הוא לפי נקודת דין שלו, שאם יש לו השקפה יותר גבוהה בענין מחילת חטא עד שהוא בעצמו היה מעבר על מידותיו ומוחל להשני, מתחשבים עם השקפתו זאת, וא"כ בע"כ הנדון אומר יפה דנת, שאין לו שום תרעומת על דין צדק זה, שהרי דנו אותו לפי מידת צדק שהוא בעצמו מודה בה. וזהו אמרם: בוא וראה, שלא כמידת בשר ודם, מידת הקב"ה. מלך בשר ודם מי שנתחייב לו הריגה מטילין חכה לתוך לפיו שלא יקלל, אבל הקב"ה דן את האדם והוא אומר יפה דנתני. (זהו לשון המדרש שלא בתוך, ושכחתי את מקומו). וזה מפני שכל אדם נידון לפי השקפת דין שלו, כמו שביארנו. וכיון שהגענו לידי כך, זכינו להבין, שבחינת מעבירין לו על כל פשעיו, היא, לא שהחטא נמחק, אלא שאין כח בידי ב"ד שלמעלה להעניש אותו, שלפי נקודת דין זו, אי אפשר לענוש על חטא. אבל בודאי החטא עצמו נשאר כמו שהיה ומדויק לשון "מעבירין לו על כל פשעיו", שהעון עצמו אינו נמחק אלא עוברין עליו. (וכעין זה אמרו בר"ה י"ז גבי מעביר ראשון ראשון). שהרי החטא, סוף סוף נשאר כמו שהיה, וחטא אינו יכול להמחק בלי תשובה. ואולי הוא כונת הגר"א ז"ל. שהגיה במקום: למי נושא למי שעובר על פשע - "למי עובר על פשע למי שנושא עון". פי' מי שהוא נושא עון ומוחק מלבו את העול שעשה לו חברו, וחושב את זאת לדין גמור, עוברין לו על פשעיו, ואין מענישין אותו. אבל רק "עוברין" ועון עצמו אינו נמחק.

וזהו ג"כ כונת מאמרם: שאלו לחכמה: חוטא מהו ענשו? אמרה להן: חטאים תרדף רעה. שאלו לנבואה: חוטא מה ענשו? אמרה להן: הנפש החוטאת היא תמות. שאלו להקב"ה: חוטא מהו ענשו? אמר להן: יעשה תשובה ויתכפר לו". וזהו כי סגולת התשובה,

שתועיל למחוק את החטא, כאילו לא היה מעולם, היא בלתי מובנת לשכלנו. מפני שאפשר לנו להבין, שלא להעניש על חטא, אבל היאך אפשר שחטא ימחה? והיא לפי דעתנו רחמים וחסד שאין למעלה מזה. ואין כאן מקום לשורת הדין, לדעת שום נברא בעולם, ואפילו לדעת החכמה והנבואה. ורק לדעתו של קל דעות, התשובה היא שורת הדין. והנה כל דברי הרחמים בדין מוכרחים להיות שורת הדין, שאין הקב"ה ותרן. והיא צריכה גם להיות שורת הדין של הנבראים, כמשכ"ל. אבל הוה הקב"ה שאין העולם מתקיים, אם לא נקבע העיקר הזה שתשובה מועלת למחוק את החטא לגמרי, כי אדם אין צדיק בארץ אשר לא יחטא, והוציא את התשובה מכלל הזה, ששורת הדין במידת העונש צריכה להיות שורת הדין לפי דעת הנבראים. וזהו ההבדל בין שאר מידות החסד שנוהגים בדין, שהם לכל הפחות לפי דעת נברא זך מאוד (האבות ודומיהן) או החכמה בעצמה שורת הדין, למידת התשובה שאינה שורת הדין, אפילו לפי החכמה והנבואה, רק לפי דעת הקב"ה בכבודו ובעצמו. הוא יתברך ויתעלה יזכנו להיות מהשבים אליו בכל לב.

רצינו להראות לכל את תורת אר"י האמיתית, החיה והמאירה; אותה תורת אר"י אשר רבינו מדבר עליה במכתב בספרו אגרות ראייה לקשר את הירושלמי והבבלי.

על הגאולה זו תלמוד ירושלמי ועל התמורה זו תלמוד בבלי, הגלות והגאולה או יותר נכון להפוך את הבבלי לירושלמי ע"י לימודה באר"י כמו שבאר רבינו במ"א בשם הח"ס כי התורה של חו"ל הנאמרת בא"י, מתעלת אפי' התורה הכתובה שהיא באה בא"י, ג"כ נתעלת וע"ש להכניס את הגאולה לתוך הגלות "במחשכים השבני" זו תלמודה של בבל וכ"כ רחוקים אנתנו מן הגאולה עד שאצלנו להפך הוא תלמודה של בבל, שתלמוד בבלי אנו למדים ומבינים וירושלמי לא ועכשיו כשאנו מתקרבים אל הגאולה אנו צריכים ללכת בדרך הישרה כו'.

להסיר את הבזיון והרינון על אר"י שאינה מוציאה ת"ח וכמו שביאר רבינו שם שאנו צריכים לשוב בתשובת המשקל על חטא המרגלים וגם אנו צריכים לרכז את כל הכוחות ולהראות כי אין תורה כתורת א"י.

(תלמיד הרב)