

נספח

דרכי התשובה

"מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים, ועושה צדקה כפי כחו, ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו, כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה, וגולה ממקומו, שגלות מכפרת עון מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח" (רמב"ם, הלכות תשובה, פרק ב, הלכה ד).

בתחילת הפרק השני של הלכות התשובה בירר הרמב"ם מה היא תשובה גמורה: "תשובה גמורה זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה" וכו'. בהלכה השנייה פירט הרמב"ם את חלקי התשובה השונים: החרטה, העזיבה והקבלה בלב — במחשבה, והוידוי בפה. בהלכה השלישית כתב הרמב"ם שהמתוודה בפיו, בלא כוונת הלב, הרי הוא דומה לטובל ושרץ בידו, ואין אומרים כאן ש"דברים שבלב אינם דברים" מכיוון שזהו יסוד התשובה, ובלי מחשבת הלב אין לוידוי כל משמעות,

דרכי התשובה

ומה עוד שהכלל הזה נאמר רק לגבי "בין אדם לחברו" ולא לגבי "בין אדם למקום". והוא מוסיף: "וצריך לפרוט את החטא שנאמר: 'אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלהי זהב'", ומתוך הפסוק שהוא מביא משמע שאין מספיק לומר מה הוא החטא, כגון "ויעשו להם אלהי זהב", אלא צריך גם לסווג אותו ולומר שזהו חטא גדול או קטן, וכפי שכתוב: "חטא העם הזה חטאה גדולה". וניתן היה לחשוב, שהאדם מסיים בכך את תהליך התשובה, ומקיים את המצוה "שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה". אולם כאן מוסיף הרמב"ם ואומר, שאין מספיק בתהליך תשובה זה, ויש צורך במעשים נוספים. יש דרכים של תשובה, שהשב בתשובה צריך לעשות, כדי לשוב בתשובה שלמה. אמנם כלפי חברו די שיחזיר את הגזלה על מנת שישוב בתשובה, אך כלפי שמים יש צורך בדרכים נוספות על מנת לשוב בתשובה שלמה, ואם כי לפני שחטא הייתה לו דרך פשוטה ונורמאלית, מכל מקום לאחר החטא יש לו דרכים אחרות. אמנם הוא קיים כבר את כל תהליך התשובה, החל בהרהור התשובה וכלה בוידוי בפה, וכפי שכותב הרמב"ם "להיות השב" — דהיינו שכבר שב בתשובה, אך גם לאחר ששב בתשובה, עדיין הוא חייב בדרכי התשובה על מנת לצאת ידי חובת שמים.

ואת הדרכים הללו לומד הרמב"ם מתוך דבריו של רבי יצחק במסכת ראש השנה (בדף טז ע"ב): "וא"ר יצחק: ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן: צדקה, צעקה, שינוי השם ושינוי מעשה; צדקה, דכתיב: 'וצדקה תציל ממות'; צעקה, דכתיב: 'ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם'; שינוי השם, דכתיב: 'שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה', וכתיב: 'וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן'; שינוי מעשה, דכתיב: 'וירא האלהים את מעשיהם', וכתיב: 'וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה'; וי"א אף שינוי מקום, דכתיב: 'ויאמר ה' אל אברם לך מארצך, והדר: 'ואעשך לגוי גדול' וכו', וכפי שהביאו

ה"כסף משנה" וה"לחם משנה" במקום. אולם יש הבדל בין דברי רבי יצחק לבין דברי הרמב"ם. רבי יצחק כתב מה הם הדברים הקורעים את גזר דינו של האדם, ואילו הרמב"ם עסק בדרכי התשובה, ולא בקריעת גזר הדין. הרמב"ם לא עסק כלל בקריעת גזר הדין, וזאת משני טעמים: ראשית הרמב"ם אינו עוסק בהלכותיו אלא בהלכות למעשה, ולא בפסק הדין שניתן בשמים. אין הוא עוסק אלא בהלכות שעל האדם לקיים, ולא בסגולות לקריעת גזר דין. ואם כי בהמשך (בפרק ו, הלכה ב) מצינו שהרמב"ם כותב ש"התשובה כתריס לפני הפורענות", אולם אין זה אלא דרך אגב. הרמב"ם עוסק שם ביסוד הבחירה הקיים גם לאחר החטא, ומאפשר לאדם לחזור בתשובה, ולכן הוא כותב ש"התשובה כתריס לפני הפורענות", אולם אין זה אלא דרך אגב, ובגוף הלכותיו אין הוא עוסק בדינים אלו. ועוד ניתן לומר, שהרמב"ם אינו מזכיר את קריעת גזר הדין, מכיוון שכאשר אדם עושה זאת על מנת שייקרא גזר דינו, הרי זו תשובה שלא לשמה, ותשובה שלא לשמה אינה תשובה, וכפי שכותב הרמב"ם, שהתשובה צריכה להיות "לפני ה'" — דהיינו לשמה. ואף אם נאמר שזו היא מדרגה של תשובה מיראה, שעליה מדברת הגמרא ביומא (בדף פו ע"ב), מכל מקום זו היא מדרגה נמוכה, ולכן הרמב"ם אינו מדבר עליה.

והנה, גם בקרבנות מצינו דין של וידוי, וכך גם בחייבי מיתות בית דין, ולכאורה ניתן לומר שגם שם חייב האדם בדרכי התשובה, וכפי שהוא אצלנו. אולם מאידך גיסא ניתן לומר, שכפי ששם אין דרכי התשובה מעכבות, שהרי הרמב"ם אינו מזכיר אותן כלל, כך גם אצלנו אין הן מעכבות, אלא הן נאמרו רק לכתחילה.

אולם מכל מקום יש דין של דרכי תשובה ושל קריעת גזר דין גם לאחר שעשה האדם תשובה. גם בדינו של רבי יצחק מדובר לאחר שעשה האדם תשובה, שהרי לא ייתכן לומר, שרבי יצחק בא לחדש שאדם המשנה את שמו — קורעים את גזר דינו גם אם לא עשה

תשובה. אלא על כורחך מדובר בשעשה תשובה, ואף על פי כן יש עדיין צורך בדרכי התשובה על מנת לקרוע את גזר דינו, ויש צורך להבין מדוע אכן נדרשים דרכי התשובה על מנת לקרוע את גזר הדין. ונראה להסביר זאת בשלושה אופנים. ראשית ניתן להסביר שגם לאחר שעשה האדם תשובה, עדיין אין הדין בטל, ורק לאחר שיקבל ייסורים — יתכפר לו לגמרי, וכפי שלמדנו ש"על בריתות ומיתות בית דין... תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין הבאין עליו גומרין לו הכפרה, ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין" וכו' (רמב"ם, הלכות תשובה, פרק א, הלכה ד), ודרכי התשובה באים לכפר כפרה גמורה, ולמנוע את הצורך בייסורים. ואם כי בעל ספר "חרדים" (בפרק סה) כתב שהצורך בייסורים קיים רק אם לא נעשתה תשובה שלמה, אולם אם נעשתה תשובה שלמה — "תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות", אף על פי כן קשה לומר שהדין שעליו מדבר הרמב"ם קיים רק כשהתשובה איננה תשובה שלמה, ונראה להסביר שלדעת הרמב"ם יש תמיד צורך בייסורים, אלא שעל ידי דרכי התשובה ניתן למנוע את הייסורים. ומה שהוכיח בעל ספר "חרדים" מבני עלי, שהתורה וגמילות החסדים ביטלו מעליהם את הגזרה, אינו נראה, שהרי שם אין מדובר בכריתות ומיתות בית דין, אלא בעבירה של חילול השם, שגרמה בשעות רעות לגזרה, וייתכן ששם אכן מועילים תורה וגמילות חסדים להפקיע את הייסורים, אולם בכריתות ומיתות בית דין אין מועילים תורה וגמילות חסדים, ואף לא תשובה — ואפילו אם היא תשובה שלמה — לבטל את הייסורים, אלא רק דרכי התשובה מועילים לכך. ועוד ניתן להסביר את הצורך בדרכי התשובה, ולומר שבחטא, יש מלבד עצם החטא, גם כתם של טומאה שנוצר באדם בעקבות החטא, וכפי שכתבו הרמב"ם והרמב"ן (בשער הגמול, ד"ה ועוד מצינו, עמוד רע במהדורת שעוועל, ירושלים תשכ"ד), והאריך בכך רבנו יונה (ראה בשערי תשובה, שער ראשון, ס"ק ט), ודרכי התשובה באים להסיר את הכתם הזה. התשובה כשלעצמה אינה מכפרת אלא על החטא

עצמו, ויש צורך בדרכי התשובה על מנת לכפר על כתם הטומאה שנוצר בעקבות החטא. ועוד ניתן להסביר, שדרכי התשובה באים לשם עולה של תשובה. בתשובה, יש מלבד עצם התשובה, גם עול תשובה, וכפי שאומרת הגמרא במועד קטן (ברך טז ע"ב): "מאי דכתיב 'נאם דוד בן ישי ונאם הגבר הוקם על' (שמואל ב' כג, א)? — נאם דוד בן ישי, שהקים עולה של תשובה". יש עול תשובה, קושי תשובה, כפי שאומר דוד המלך: "משכיל לדוד בהיותו במערה תפלה" (תהלים קמב, א) — הרגשה של חושך ובדידות, ולשם כך באים דרכי התשובה. על האדם להרגיש את חומרת החטא, וכפי שמוצאים אנו אצל דוד המלך, שחטא רק חטא אחד, והגמרא בשבת (ברך נו ע"א) אומרת ש"כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה", אלא החטא היה רק לפי מדרגתו, ואף בדרגה זו "לא דוד ראוי לאותו מעשה... אלא למה עשוי? לומר לך, שאם חטא יחיד, אומרים לו כלך אצל יחיד" (עבודה זרה ד ע"ב), ואף על פי כן מוצאים אנו בספר תהלים עד כמה מצטער דוד על החטא הזה. זהו עול תשובה. על האדם לחוש, שלפי ההבנה האנושית אין כלל מקום לתשובה, אלא "הנפש החטאת היא תמות" (יחזקאל יח, ד), והיה צורך בשבועה של הקב"ה "כי לא אחפץ במות המת נאם ה' אלוקים והשיבו וחיו" (שם, לב). על פי ההבנה האנושית, כשאדם פוגם — נוצר פגם שאי אפשר לתקנו, וזהו חידוש גדול שניתן לשוב בתשובה, והיה צורך לשם כך לברוא פתח מיוחד: "מפני מה נברא העולם הזה בה"י? מפני שדומה לאבסדרה, שכל הרוצה לצאת — יצא; ומ"ט תליא כרעיה? דאי הדר בתשובה, מעיילי ליה; וליעייל בהך? לא מסתייעא מילתא" (מנחות כט ע"ב). אין אפשרות לחזור בפתח שהאדם יצא דרכו, ויש צורך לשם כך בפתח מיוחד, בדרך מיוחדת, וזו היא דרך קשה, פתח צר; זהו עול תשובה, אלו הם דרכי התשובה. זהו חידוש גדול שיש אפשרות לחזור בתשובה, ואנו איננו בטוחים שהכל נגמר ונמחק. האדם התרחק מרחק של עולמות שלמים מהקב"ה, ואין זה כל כך קל לשוב. יש צורך בחמשת חלקי התשובה שמביא הרמב"ם,

דרכי התשובה

בדברים הנוספים שמביא רבנו יונה, בעבודה גדולה ובשעות טובות, וגם בדרכי התשובה. זהו עול תשובה.

ומה הם דרכי התשובה? "להיות השב צועק תמיד לפני השם" וכו'. מדובר באדם שכבר שב בתשובה, ולכן הוא נקרא "השב", והרמב"ם מחדש שהוא צריך לצעוק תמיד לפני השם. צעקה היא אחת מלשונות התפילה: "עשרה לשונות נקראת תפלה, ואלו הן: שועה, צעקה, נאקה, רנה, פגיעה, ביצור, קריאה, ניפול ופילול ותחנונים" וכו' (דברים רבה, פרשה ב, אות א). לתשובה ולווידוי יש תפילה בפני עצמם. כך היא למשל תפילת הסליחות, ולכן היא פותחת ב"אשרי", כשחרית וכמנחה. שהן תפילות חובה, ומסיימת בקדיש "תתקבל", שבו אנו מבקשים על התקבלות התפילה: "תתקבל צלותהון" וכו'. ואם כי בכל תפילת שמונה-עשרה אנו מבקשים את סליחת הקב"ה על חטאנו, מכל מקום יש תפילה מיוחדת של תשובה, כפי שלומד הרמב"ם (בהלכה ג) את הצורך לפרט את החטא מן הפסוק "אנא חטא העם הזה חטאה גדלה" וגו' (שמות לב, לא), ו"אנא" הרי היא תפילה. "אנא" היא תפילה, ולא סתם ווידוי. זו היא תפילת משה רבנו, וממנה לומדים אנו את נוסח הווידוי: חטאתי, עויתי, פשעתי — דווקא בסדר זה, המקדים שוגג למזיד, מכיוון שזו היא תפילה, ויש הלכות כיצד מתפללים, וכפי שמצינו ב"טור" (אורח חיים, סימן תקפב), לגבי תפילת ראש-השנה, שיש לומר "לחיים" עד לבסוף בהודאה, שהיה אומר 'זכתוב לחיים טובים', כי המבקש צריך לבקש תחלה דבר מועט ואח"כ מוסיף והולך, כמו שמצינו (תהלים יט) בדוד, תחלה אמר 'שגיאות מי יבין', ואח"כ בקש על הזדונות דכתיב 'גם מזדים חשוך עבדך', ואח"כ 'אל ימשלו בי או איתם' — פירוש העבירות החזקות, ומביא משל לזה: א"ר אבא, כותים הללו יודעים לבקש על הפתחים, תחלה אומר תן לי מעט מים ונותנין לו, תנו לי בצל אחד ונותנין לו, אומר בצל בלא פתא נסיב ליבא" וכו'. יש תפילה של תשובה, וכפי שרואים אנו מתוך המשנה באבות (בפרק ב, משנה יג), המביאה את

דברי רבי שמעון בן נתנאל: "וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא, שנאמר: 'כי (אל) חנון ורחום הוא ארך אפים ורב חסד ונתם על הרעה' (יואל ב, יג)" וכו'. לכאורה דברי רבי שמעון בן נתנאל מקבילים לדברי רבי אליעזר בברכות (פרק ד, משנה ד), שאמר: "העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים", אולם יש ביניהם הבדל, שכן רבי שמעון בן נתנאל מוסיף פסוק מספר יואל, ולכאורה אין זה מובן מה היא הראיה הקיימת בפסוק לדברי רבי שמעון בן נתנאל? הרי הפסוק מדבר על תשובה, ואילו רבי שמעון בן נתנאל מדבר על תפילה. אלא הסבר הדבר הוא, שבמשנה קודמת באבות (משנה ח) נאמר, ששבחו של רבי שמעון בן נתנאל היה "ירא חטא". תכונתו של רבי שמעון בן נתנאל הייתה יראת חטאו. הוא היה מלא תמיד ביראת חטא, וכך גם בשעת תפילתו. גם תפילתו הייתה תפילה של יראה מן החטא, ובעקבותיה באה תשובה, ולכן הוא הביא את הפסוק העוסק בתשובה. רבי שמעון בן נתנאל בא לחדש, שתפילתו של האדם צריכה לנבוע מתוך תשובה. לאחר שאדם עושה תשובה, כל מצוותיו וכל מעשיו מוארים באור אחר, וכפי שמוצאים אנו ב"שערי תשובה" לרבנו יונה, שבחלקו השלישי מובאות מצוות שאינן קשורות לתשובה, מכיוון שלאחר שאדם עושה תשובה – יש לכל המצוות משמעות אחרת. וכך הוא גם בתפילה. גם תפילתו של השב בתשובה היא תפילה אחרת. זו היא תפילה שבאה מכוח התשובה; שהתשובה גורמת לה, ועל כן היא מוארת באור של תשובה. ורבי שמעון בן נתנאל בא לחדש שכל תפילה צריכה להיות תפילה כזאת, ולכן הוא מביא את הפסוק מספר יואל. ועל תפילה כזאת מדבר גם הרמב"ם בהלכה שלפנינו, ומגדיר אותה כ"צעקה".

ובדבריו אלו של הרמב"ם, שיש תפילה של תשובה, קיים חידוש גדול, שכן באופן פשוט הרמב"ם סובר שאין תפילה מיוחדת של תשובה. הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות, מצוות עשה ה), ההולך

בעקבות הבה"ג (המובא בהשגותיו של הרמב"ן לספר המצוות, שורש שלישי בסיומו, ליד ציון אות ח, וכפי שכתב ב"זוהר הרקיע", מצוות עשה, אות יב), כותב שדרשת הספרי (עקב, פסקא מא): "ולעבדו" — זו תפלה, באה ללמד "שנתפלל אליו בעת הצרות, ותהיינה עיניו ולבנו אליו כעיני עבדים אל יד אדוניהם (על פי תהלים קכג, ב), וכענין שכתוב: 'וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם, והרעותם בחצוצרות, ונזכרתם לפני ה' אלהיכם' (במדבר י, ט), והיא מצוה על כל צרה וצרה שתבא על הצבור לצעוק לפניו בתפלה ובתרועה, והוא הענין שבאר שלמה ע"ה, כמו שכתוב: 'בהעצר שמים ולא יהיה מטר' (מלכים א' ח, לה), וכתוב: 'רעב כי יהיה... דבר כי יהיה, שדפון, ירקון, ארבה, חסיל כי יהיה, כי יצר לו אויבו בארץ שעריו, כל נגע כל מחלה' (שם, לז), 'כל תפלה, כל תחנה, אשר תהיה לכל האדם, לכל עמך ישראל, אשר ידעון איש נגע לבבו, ופרש כפיו אל הבית הזה' (שם, לח)" וכו', ואם כן הוא סובר שיש מצוות תפילה מיוחדת לעת צרה, הנועדת לתשובה, לקריעת גזר הדין ולכפרת העוונות. אולם לדעת הרמב"ם, דרשת הספרי באה ללמד שיש מצוה מדאורייתא בכל תפילה שהיא, ולדעתו אין צורך במצוה מיוחדת שתלמד על חיוב התפילה בעת צרה. לדעת הרמב"ם, אמנם סדר שמונה-עשר הברכות נקבע על ידי אנשי כנסת הגדולה, אולם עצם חיוב התפילה לכל דבר שהוא — קיים מדאורייתא, וכשאדם זקוק לכל דבר שהוא, עליו להתפלל על כך, וממילא אין צורך לחדש שיש מצוה מיוחדת להתפלל בעת צרה, ואם כן לכאורה, לדעתו אין מקום לתפילה מיוחדת של תשובה, ועל כן קיים חידוש גדול בדבריו שיש תפילה מיוחדת כזאת, וכפי שהוא מבאר בהלכות תעניות (בפרק א, הלכות א-ב), ש"מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר 'על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות' (במדבר י, ט)... ודבר זה מדרכי התשובה הוא" וכו', וכן הוא בספר המצוות (מצוות עשה נט).

והתפילה הזאת צריכה להיאמר "תמיד", בלי זמנים קבועים, ובלי סדר. צריכה היא להיות בבחינת "וחטאתי נגדי תמיד" (תהלים נא, ה), ובכך קיים הבדל בינה לבין תפילה רגילה. בדרך כלל, כשאדם חוזר על תפילתו, אומרת הגמרא שזו היא "חברותא כלפי שמיא" (ברכות לד ע"א), ואם כן אין זו דרכה של תפילה, ואילו בתפילת התשובה אנו למדים שדווקא החזרה תמיד, היא דרכה של התפילה. היה ניתן לחשוב שגם לתפילת התשובה יש זמנים קבועים, ככל תפילה אחרת, והאדם יכול לצאת ידי חובתו בברכת "השיבנו", ולכן היה צורך להדגיש שזו היא תפילה שונה, והדבר מבוטא בכך שהיא צריכה להיאמר "תמיד", כל היום. יראת ה' צריכה להיות מונחת על פני האדם תמיד, וכפי שהתבטא הדבר אצל רבי שמעון בן נתנאל, והוא צריך לצעוק ולהתפלל בכאב לב תמיד.

אך יש צורך לברר עד מתי מחויב אכן האדם בדרכי התשובה? הרמב"ם כותב שהצעקה צריכה להיות "תמיד", ומסתבר שגדר זה של "תמיד", אינו מתייחס דווקא לצעקה, אלא לכל דרכי התשובה, שכן הוא נלמד מתוך הפסוק "וחטאתי נגדי תמיד", המתייחס לכל דרכי התשובה. ואם כי לגבי צדקה היה ניתן לומר שדי בזמן מועט, שיתן בו האדם צדקה, על מנת לקיים את דרכי התשובה, אולם את שינוי השם ודאי שאין ניתן לקיים בזמן מועט, שהרי שינוי השם בא להשמיע שהאדם הוא אדם אחר, ואם לאחר זמן מועט ישוב האדם לשמו הראשון, יתפרש הדבר שהוא חוזר למעשיו הראשונים, ואם כן יש צורך לברר עד מתי מחויב אכן החוזר בתשובה לנהוג בדרכי התשובה, שהרי מאידך גיסא אין זה מסתבר לומר שמחויב הוא לנהוג בהם עד עולם, וגם בדברי הרמב"ם אין לכך מקור. ואם כי לגבי מידותיו של האדם כתב הרמב"ם, שהאדם צריך להרחיק הרבה מן המידה הרעה, עד שתיעקר מלבו, ולכאורה גם לגבי העבירות עצמן, שעליהן אנו דנים, ניתן היה לומר שעל האדם להרחיק הרבה מן העבירה, עד

דרכי התשובה

שתיעקר מלבם. אולם אין הכרח לומר זאת, שהרי במידות, כאשר האדם נוטה למידה ההפוכה — יש בכך שלילה, שכן כפי שאין זה חיובי להיות קמצן, כך אין זה חיובי להיות פורן, אלא זו היא דרך של רפואת הנפש, ולכן בשעה שאין בה צורך, על האדם לחדול ממנה, ולחזור לדרך האמצע. אולם בעבירות, אין כל שלילה בכך שיתרחק האדם הרבה מן העבירה, מעבר לזמן הדרוש לעקירת העבירה מלבם, ואם כן ייתכן שיש להמשיך בכך גם מעבר למידה שתיעקר העבירה מלבם. וגם אם נאמר שאין צורך להרחיק הרבה מן העבירה, אלא עד שתיעקר העבירה מלבם, עדיין יש צורך להגדיר מה היא מידת עקירת העבירה מלבם, והאם יש צורך בשלושה ניסיונות שיוכיחו שנעקרה העבירה מלבם, כדין חזקה, או מעבר לכך. והנה, מתוך המשך הלכות הרמב"ם ניתן היה לכאורה להסיק שיש צורך לנהוג בדרכים אלו עד יום הכיפורים בלבד, שכן הוא כותב (בהלכה ז) ש"יום הכפורים... קץ מחילה וסליחה לישראל" וכו', אולם למעשה אין זה מסתבר לומר שדברי הרמב"ם אמורים גם לגבי דרכי התשובה, שכן הגמרא בחגיגה (בדף כב ע"ב) אומרת ששינוי של רבי יהושע הושחרו מפני תעניותיו, ואם כן משמע שתעניותיו נמשכו זמן רב, ועדיין צריך עיון בדבר, ונראה שהדבר תלוי הרבה בנפש האדם.

אלא שיש צורך להבין כיצד לומר הרמב"ם שתפילת התשובה אכן צריכה להיאמר "תמיד"? הרי המקור שמביא רבי יצחק לדין הצעקה הוא הפסוק "ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקתיהם יוציאם" (תהלים קז, כח), ושם הצעקה אינה נאמרת אלא בשעת הצרה. ונראה שמכאן ניתן להביא ראיה נוספת, שקיימים הבדלים בין דינו של רבי יצחק לבין הדין שעליו מדבר הרמב"ם. רבי יצחק עסק בקריעת גזר הדין, והוא למד מן הפסוק, שהצעקה גורמת להצלתנו, ואם כן זו היא דרך לביטול גזר הדין, והזהר הקדוש כותב שזה מעלה את האדם מעל גזר הדין; זה עולמות גבוהים יותר. אולם הרמב"ם למד מכאן את דרכי התשובה, וזהו דין

אחר. רבי יצחק רק אמר שיש כוח של צעקה, אולם הרמב"ם למד מכך את דין התשובה, ואמר שמכיוון שכתוב "וחטאתי נגדי תמיד", ניתן ללמוד מכאן שגם הצעקה צריכה להיות תמיד. הוא למד שכפי שהתשובה צריכה להיות תמיד, כך גם דרכי התשובה צריכים להיות תמיד. ואם כי הפסוק "וחטאתי נגדי תמיד" נאמר על ידי דוד המלך, "שהקים עולה של תשובה" (מועד קטן טז ע"ב), והיה שיא התשובה וגם אבי רוח הקודש, והדברים קשורים זה לזה, אולם הם אמורים גם לגבינו. אמנם דוד היה מלך ישראל ומלך המשיח, והוא באמת היה יכול לומר: "וחטאתי נגדי תמיד", בכל שעות היממה, אולם הדברים יכולים להיות אמורים גם לגבי כל אחד מאתנו, כל אחד לפי מדרגתו.

והצעקה צריכה להיות "לפני השם". בתחילת הלכות התשובה לימדנו הרמב"ם, שהתשובה חייבת להיות "לפני ה'", בכוונה, שכן ללא תנאי זה אין זו תשובה כלל. אין זה סתם מדרגות, אלא זו כלל אינה תשובה, אלא רק מעשה קוף בעלמא. וכאן מלמדנו הרמב"ם, שגם דרכי התשובה צריכות להיות "לפני השם", בכוונה, ובלא תנאי זה אין הן מוגדרות כדרכי תשובה. ואם כי לגבי נתינת הצדקה, לא כתב הרמב"ם שהיא צריכה להיות "לפני השם", ו"תמיד", שכן אין אפשרות לתת צדקה תמיד, שהרי הדבר תלוי אם יבוא עני, וגם לא שייך לומר שהיא תהיה "לפני השם", אולם להתפלל אפשר "תמיד", וכפי שכתוב: "וחטאתי נגדי תמיד", והיא חייבת להיות "לפני השם", שכן חלק מן התפילה הוא שעומדים לפני השם, ובלי זה אין זו תפילה. צדקה היא מצוה שבין אדם לחברו, ואין בה כוונות. צריך לתת את הצדקה כדי שלעני יהיה די צורכו, ואם יעשה הנותן כוונות, ויגרום הדבר לכך שיהיו פניו זעופות — הרי זה פגם בנתינת הצדקה. אמנם הוא עשה ייחודים, וכיוון לשמות קדושים, אולם צדקה כדבעי אין כאן (ראה רמב"ם, הלכות מתנות עניים, פרק י, הלכה ד; שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רמט, סעיף ג). אך בתפילה, הכוונה

היא מהות התפילה, והיא לעיכובא. תפילה היא "לפני השם", ויש צורך להרגיש שאנו עומדים לפני השם. הצעקה ובקשת הרחמים חייבות להיות לפני השם, ולא ייתכן שיהיו בלא כוונה, ועל כן תנאי הכרחי הוא, שתהיה הצעקה "לפני השם".

והרמב"ם מוסיף ומבאר, שיש צורך "בבכי ובתחנונים", ואת דבריו ניתן להבין בשני אופנים. ניתן להבין שהכוונה היא לשני דברים נפרדים, שכן התחנונים הם לשון נוספת של תפילה, וכפי שמובא במדרש שהבאנו (דברים רבה, פרשה ב, אות א), והרמב"ם מלמדנו שבנוסף לצעקה יש צורך בבכי ובתחנונים, וצריך לצעוק עם בכי ותחנונים. אך ניתן להבין שהכוונה היא לדבר אחד, שהצעקה היא צעקה של בכי ותחנונים; זו היא צורת הצעקה. הצעקה צריכה להיות צעקה פנימית, צעקה של בכי. זו היא עבודה פנימית, וצריך שהלב יצעק, וכפי שכתוב: "צעק לבם אל ה'" (איכה ב, יח). צריך שהאדם יבכה בצעקתו. הזוהר הקדוש (בפרשת שמות, ח"ב, דף כ ע"א), אומר שיש מן המשותף בין הבכי לצעקה, שכן הם מבטאים את מה שהפה אינו מסוגל לבטא, ו"מאן דצלי ובכי וצעיק עד לא יכיל למרחש בשפוטתיה — האי צלותא שלימתא, דהיא בלבא" וכו'. הנפש מלאה כל כך, עד שהשפתיים אינן יכולות לבטא זאת, ויש צורך בבכי ובצעקה, שכן ה"צעקה היא בלב, הה"ד 'צעק לבם אל ה'" (זכו' (שם). ועוד הוא אומר, ש"גדולה צעקה, שמושללת על מדת הדין של מעלה" וכו'. הצעקה קיימת כאשר הלב מלא כל כך בתפילה עד שאין אפשרות לבטא זאת בפה, ולכן היא מתגברת על מידת הדין של מעלה, מכוח העבודה הפנימית. וכך יש להבין גם את התחנונים. יש אמנם תחנונים הבאים לידי ביטוי בדיבורים, אולם יש גם תחנונים של הלב, שבהם אין צורך בדיבורים. כפי שבכל תפילה יש מציאות של "ואני תפלה" (תהלים קט, ד), שכל מציאותו של האדם מבטאת תפילה, כך גם בתחנונים יש מציאות שכל מהותו של האדם מבטאת תחנונים, ואין צורך בדיבורים של תחנונים, ועל כך מדבר הרמב"ם כאן.

וכאן עוברים אנו לדרך התשובה השנייה: "ועושה צדקה כפי כחו". הרמב"ם אינו כותב: ונותן צדקה כפי כוחו, כפי שהוא כותב בהלכות מתנות עניים (בפרק ז, הלכה א), שיש "מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת" וכו', אלא הוא מדבר על עשייה, ועשייה כוללת בתוכה יותר מאשר נתינה, וזאת בשלושה תחומים. ראשית עשייה כוללת בתוכה גם עישוי של אחרים, וכפי שאומרת הגמרא (בבבא בתרא ט ע"א) ש"גדול המעשה יותר מן העושה", או אף הקמת מוסד של צדקה, ובכך היא גדולה מנתינת צדקה רגילה, וניתן להסביר שלכן אומר הרמב"ם שבעל התשובה חייב בכך, בניגוד לאדם רגיל. שנית ניתן להסביר, שעשיית צדקה כוללת בתוכה גם עזרה בגופו, ולא רק נתינת כסף, כפי שהוא ב"נתינה", ובכך מחויב בעל התשובה. וניתן להוכיח שצדקה היא גם בגופו, ולא רק בממונו, מתוך דברי הרמב"ם (בהלכות מתנות עניים, פרק ז, הלכה ג) שכתב שחלק ממצוות הצדקה הוא ש"אם אין לו אשה משיאין אותו", שכן כוונת הרמב"ם אינה שנותנים לו כסף על מנת שיוכל להתחתן, אלא שמוצאים לו אישה שיוכל להתחתן עמה, וזהו מעשה בגופו ולא בממונו. ולפי זה יהיה ההבדל בין צדקה לבין גמילות חסד בכך שצדקה היא בדבר שחסר לאדם, ונותן הצדקה משלים לו את חסרונו, ואילו גמילות חסד היא בדברים שהאדם יכול להשיג בעצמו, אלא שגומל החסד עושה זאת במקומו, ובכך הוא מיטיב עמו. ולכן כותב הרמב"ם שחלק מן הצדקה היא, שאם "היה דרכו של זה העני לרכוב על הסוס ועבד רץ לפניו, והעני וירד מנכסיו — קונין לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, שנאמר 'די מחסורו אשר יחסר לו' (דברים טו, ח)" וכו' (הלכות מתנות עניים, פרק ז, הלכה ג), שכן זה חסר לו, וממילא זה נכלל במצוות הצדקה. ולכן אם מלכתחילה לא הייתה דרכו בכך — אין קונים לו, שכן אין זה מוגדר כחסרון. ולפי זה מובן, שרק צדקה מהווה חלק מדרכי התשובה, וקורעת את גזר הדין, ולא גמילות חסד, מכיוון שרק בצדקה עושה האדם מעשה קירוב לקב"ה כשהוא

עוזר למי שאין לו, ולא בגמילות החסדים הקיימת גם לגבי מי שיש לו, והיא אינה אלא מצוה בכל המצוות.

ברם, ישנה דרך שלישית להסביר את ההבדל שבין עשיית הצדקה, שמחויב בה בעל התשובה, וכפי שכתוב: "והיה מעשה הצדקה שלום" (ישעיה לב, יז), ובין נתינת הצדקה, שמחויב בה כל אחד ואחד, וכפי שכתוב: "נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו" וגו' (דברים טו, י). את מצוות נתינת הצדקה ניתן לקיים בשני אופנים. ניתן לתת כסף באופן ממשי לעניים, וניתן לנדור או להפריש סכום כסף על מנת לתיתו בעתיד לעניים. ואפשר להסביר שהרמב"ם משנה בלשונו וכותב שבעל התשובה חייב בעשיית צדקה, ולא בנתינת צדקה, מכיוון שהוא רוצה להשמיע שבעל התשובה חייב לתת בפועל את הכסף, ולא רק להפרישו על מנת לתת אותו בעתיד, כפי שהוא בכל אדם אחר, שכן רק נתינת הכסף בפועל היא מעשה, ואילו נדר בעלמא אינו מוגדר כמעשה. והסברה שבכך היא, שבעל תשובה מחויב בעשיית חסד על מנת שיתכפר לו, ורק אם הוא נותן כסף בפועל מהווה הדבר חסד ממשי, ולא אם הוא רק נודר או מפריש את הכסף. ועל פי זה ניתן יהיה לתרץ קושי נוסף. הרמב"ם כותב שדרך התשובה הראשונה היא הצעקה, והדרך השנייה היא הצדקה, אולם בדברי רבי יצחק בגמרא הסדר הוא הפוך, ויש צורך להבין מדוע הרמב"ם משנה סדר זה. וניתן להסביר שהסיבה לכך היא, שהרמב"ם דיבר דווקא על עשיית צדקה, דהיינו על נתינת הכסף בפועל, ומכיוון שלא תמיד יש עני, ולא תמיד יש כסף שניתן לתת אותו — לכן מקדים הרמב"ם את דין הצעקה, היכולה להיאמר תמיד. אולם רבי יצחק דיבר על "צדקה" באופן כללי, וגם על הפרשת מעות לצדקה, וגם על נדר של צדקה, וזאת אפשר לעשות תמיד, ולכן הוא הקדים את הצדקה. הרמב"ם דיבר על דרכי התשובה, ובדרכי התשובה יש צורך במעשי חסד ממשיים, ולכן יש צורך לתת את הכסף בפועל, וממילא מובן שהצעקה קודמת לכך, אולם רבי יצחק דיבר

על קריעת גזר הדין, ולגבי דין שמים אין הבדל בין אם נתן האדם את הכסף בפועל, או רק נדר לתת אותו, וגם נדר בלבד קורע את גזר הדין, וממילא מובן שאין סיבה להקדים את הצעקה לצדקה. רבי יצחק דיבר על סגולות לקריעת גזר הדין, וכסגולה הצדקה עדיפה מן הצעקה, אולם הרמב"ם דיבר על דרך התשובה, וכדרך תשובה קודמת הצעקה לצדקה, מכיוון שהצדקה שמדובר עליה היא צדקה ממשית, ולא רק נדר של צדקה, שהרי היא באה לכפר על האדם, ורק צדקה שיש בה חסד, דהיינו שיש בה נתינה ממשית, יכולה לכפר על האדם, ובצדקה כזאת יש עיכובים לפעמים, שכן לא תמיד יש עני ויש כסף, ולכן מקדים הרמב"ם את הצעקה לצדקה. רק צדקה שהעני נהנה ממנה באופן מיידי — זו היא דרך של תשובה, מכיוון שרק היא מהווה חסד, כפי שמוצאים אנו בגמרא בתענית (בדף כג ע"ב), ומכיוון שלא תמיד ניתן לקיימה, לכן הצעקה קודמת לה.

והרמב"ם מוסיף ואומר, שהצדקה צריכה להיעשות "כפי כחו", וגם דבריו אלו של הרמב"ם טעונים בירור, שכן בוודאי אין האדם מחויב לעשות צדקה מעבר לכפי כוחו, ונראה להסביר זאת בכמה אופנים. באופן פשוט נראה להסביר, שכוונת הרמב"ם היא שאמנם אדם רגיל צריך לתת "עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר, ואחד מעשרה בנכסיו בינוני, פחות מכאן עין רעה" וכו' (רמב"ם, הלכות מתנות עניים, פרק ז, הלכה ה), אולם השב בתשובה חייב לתת תמיד חמישית מנכסיו, ואין לו אפשרות לתת פחות מכך. אך ניתן גם להסביר זאת באופן נוסף, ולומר שהשב בתשובה חייב לתת יותר מחמישית מנכסיו, כפי כוחו. אמנם אדם רגיל מצווה לתת רק חמישית מנכסיו, אולם השב בתשובה חייב לתת יותר מכך, עד כמה שכוונו מגיע, וכפי שמסביר ה"תניא" (באיגרת הקדש, פרק י) שכל שיעור הכסף נאמר רק לגבי מצוות הצדקה עצמה, אך השב בתשובה חייב ביותר מכך, מכיוון שהוא כאדם חולה, הצריך להתרפאות, והוצאות ההתרפאות שלו יקרות, ואין בהן

שיעור מסוים. ואם כי גם השב בתשובה מחויב להיזהר שלא יפול בסופו של דבר על הציבור, אבל עד השיעור הזה הוא חייב לתת, מכיוון שזו היא דרך של תשובה. וישנו אופן נוסף להבנת דברי הרמב"ם, וגם זאת על פי העיקרון שהביא ה"תניא". ניתן להבין שכוונת הרמב"ם היא, שאם כי אדם רגיל אינו מחויב לחפש עני כדי לתת לו צדקה, והוא מחויב לתת צדקה רק לעני הבא ומבקש ממנו זאת, אולם השב בתשובה מחויב לתת צדקה "כפי כחו", ולחפש עניים כדי לתת להם צדקה, וכפי שאכן עושים אנשים בעלי נפש. וגם הסבר זה מבוסס על ההנחה, שאדם חולה אינו מחכה עד שיבוא אליו הרופא במקרה, אלא הוא מחפש אחר רופא כדי להתרפאות, ולכן עליו להשקיע כוחות על מנת שיתכפר לו. אך ישנו אופן רביעי להבנת דברי הרמב"ם, ועל פיו ניתן יהיה לתרץ את הקושיה שהקשינו קודם לכן. ניתן להסביר שכוונת הרמב"ם היא, שאם כי אדם רגיל, הנותן צדקה, אינו מחויב לתת לעני הראשון את כל חמישית נכסיו, שכן אם יתן לעני הראשון את כל חמישית נכסיו, לא יוותר לו כסף לתת לעני השני, ולכן אכן לא נוהגים לעשות כך, אולם השב בתשובה חייב לתת צדקה "כפי כחו", ולהעניק לעני הראשון את כל חמישית נכסיו. ואם כי נתינת הצדקה של השב בתשובה אינה צורך של העני, אלא שלו עצמו, כמו ברפואה, מכל מקום אין הוא יכול לתת את הצדקה מעט מעט לכל עני, והוא מחויב לתת את כולה לעני הראשון. והסברה שבכך היא, שבצדקה רגילה יש לתת את הכסף מעט מעט לכל עני על מנת להתרגל לתת צדקה, אולם צדקה של תשובה היא מעין פדיון נפש, הנעשה על ידי פעולת חסד, ולכן אם חסר לאדם כסף — צריך לתת לו כפי שהוא צריך, כדי מחסורו, כדי שתהיה זאת אמנם פעולת חסד שלמה, ולכן צריך לתת לו את כל חמישית הנכסים. ולפי זה ניתן יהיה לתרץ את הקושיה שהקשינו קודם לכן, ולהסביר שהרמב"ם לא כתב לגבי הצדקה, שצריך לתת אותה "תמיד", מכיוון שכבר לעני הראשון נותנים את חמישית הנכסים, ולכן אין שייך לומר שפעולת הצדקה תהיה "תמיד".

והדרך הנוספת שקובע הרמב"ם כאחת מדרכי התשובה היא: "ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו", וניתן להבין את דבריו בשני אופנים. באופן פשוט נראה, שדבריו אלו הם פתיחה לדיני שינוי השם והמקום המוזכרים להלן, שכן דינו של הרמב"ם מבוסס על דברי רבי יצחק, ובדברי רבי יצחק אין מוזכרת ההרחקה מן החטא כדרך של תשובה העומדת בפני עצמה. אך ניתן גם להסביר שזו היא דרך בפני עצמה, והרמב"ם למד אותה ממקור שאינו לפנינו. ניתן להסביר, שלפני הרמב"ם עמד מקור שאינו לפנינו, והוא לימד שאחת מדרכי התשובה היא להתרחק מן החטא. ואם כי לגבי תשובה גמורה לימדנו הרמב"ם, ש"תשובה גמורה זה שבא לידו דבר שעבר בו, ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה... 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" וכו' (הלכות תשובה, פרק ב, הלכה א), ואם כן התשובה הגמורה קיימת דווקא במצב של התקרבות אל החטא, ולא התרחקות ממנו, אולם ניתן להסביר, ששם מדובר בעבירה חמורה של גילוי עריות, ולכן יש בה צורך בתשובה גדולה ובתיקון גדול של כפיית היצר, מה שאין כן בהלכה שלפנינו, שמדובר בה על עבירה קלה יותר, ולכן אין בה צורך בתיקון של כפיית היצר, ואדרבה דרך התשובה היא התרחקות מן החטא. או שניתן להסביר, שהדבר תלוי במדרגת האדם. כאשר האדם נמצא באמצע תהליך התשובה, ויש חשש שייכשל בחטא, צריך הוא להתרחק מן החטא על מנת שלא להיכשל בו, אך בסיום תהליך התשובה, כשכבר התרחק מן החטא, והגיע למדרגה נעלה, שבה אין חשש שייכשל בחטא פעם נוספת, הוא צריך אדרבה, להתקרב אליו, ואז תהיה תשובתו תשובה גמורה. ניתן להסביר שאין כל סתירה בין שתי ההלכות, מכיוון שבתחילת דבריו דיבר הרמב"ם על התשובה עצמה, שבה השיא הוא ההתקרבות לחטא בלי להיכשל בו, ואילו כאן הוא עוסק בדרכי התשובה, ובהן יש להתרחק מן החטא, וכפי שאנו מתפללים: "ואל תביאנו... לא

דרכי התשובה

לידי ניסיון ולא לידי ביזיון" וכו' (ברכות השחר). יש שני צדדים לתשובה, ואת שניהם יש לקיים. בתשובה עצמה יש להתקרב לחטא ולא להיכשל בו, ובדרכי התשובה יש להתרחק מן הדבר שחטא בו.

והרמב"ם מוסיף, שיש להתרחק "הרבה" מן הדבר שחטא בו, ובדבריו אלו הוא בא לחדש, שעל אף שאדם רגיל צריך ללכת בדרך הבינונית, בשביל הזהב, ולא לנטות לקיצוניות, וכפי שהוא כותב בהלכות דעות (בפרק א, הלכות ג"ד) ובשמונה פרקים (בפרק רביעי), אולם השב בתשובה צריך לנטות מדרך האמצע ולהתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו. אדם רגיל צריך להיות בעל מידה בינונית, ואף על פי שהמקור לכך הוא בדברי הגמרא (בשבת קלג ע"ב): "הוי דומה לו, מה הוא חנון ורחום, אף אתה היה חנון ורחום", וכפי שמביא הרמב"ם לאחר מכן (בהלכה ו), ולכאורה שם אין זו מידה בינונית, אולם ניתן להסביר, שהמידה הבינונית, היא כפי כל יכולת האדם. האדם צריך לעבוד כפי כוחו, והכוח של האדם הוא המידה הבינונית, שכן אם יעבור האדם את הגבול — הוא לא יוכל להחזיק בכך, והדבר יגרום לכישלון, ולכן על האדם לפעול רק כפי כוחו, וזו היא המידה הבינונית. אולם השב בתשובה צריך לנהוג מעבר למידה זו, ולהתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו. כפי שבמידות כותב הרמב"ם (שם), שאדם שהוא בעל מידה רעה צריך לנטות לקצה השני, כך הוא בכל עבירה — האדם צריך להתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו על מנת לשוב בתשובה. דרך התשובה היא להרבות בסייגים לתורה, מעבר לסייגים הרגילים של "לך לך אמרי נזירא: סחור סחור לכרמא לא תקרב" (שבת יג ע"א). הסייגים הנובעים מחטאים, רחוקים הם מהסייגים הרגילים, שכן האדם צריך להתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ורק על ידי כך יוכל לחזור בתשובה.

אולם יש צורך לברר מה הוא גדר ההרחקה המרובה הזאת, והאם

על האדם להתרחק מן העבירה בכלל, או רק מהחפץ שנעשתה בו העבירה. ולכאורה מתוך לשונו של הרמב"ם, שכתב שההתרחקות צריכה להיות "מן הדבר שחטא בו", משמע שאין צורך להתרחק אלא מן החפץ עצמו, ולא מן העבירה בכלל, ואם אכל אדם חלב, אין הוא צריך להתרחק הרבה אלא מאכילת חלב, ולא מכל המאכלות האסורות. וכך גם מסתבר לומר, שכן אם ההרחקה המרובה הייתה צריכה להיות מן העבירה בכללה — היה זה יותר מסייג, ובסופו של דבר הכל היה נאסר עליו, והוא לא היה יכול לעמוד בכך, ואין מסתבר לומר שזו היא דרכם של בעלי תשובה.

והרמב"ם ממשיך ומונה את דרכי התשובה: "ומשנה שמו, כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים", והוא מחדש בדבריו, ששינוי השם גורם לכך שהאדם לא יחזור שוב לחטא, ועל כן נכלל הוא בין דרכי התשובה. לפי הרמב"ם שינוי השם היא דרך להחזיק בתשובה, שכן אם ישכנע האדם את עצמו שהוא אחר, הרי בשעה שיפתה אותו היצר הרע לחטוא, יוכל לטעון כלפיו, שהוא טעה, ובפניו עומד אדם אחר, ולכן הוא נכלל בין דרכי התשובה. אולם יש צורך להבין מדוע אמנם אין בעלי התשובה נוהגים לשנות את שמם? מדוע לגבי שאר דרכי התשובה מצינו בעלי תשובה הנוהגים בהם, ואילו לגבי דרך זו, אין אנו מוצאים בעלי תשובה המתנהגים לפיה, ומשנים את שמם? ולכאורה היה ניתן לענות, שבדברי הרמב"ם לא נתפרש למשך כמה זמן צריך האדם לשנות את שמו, וייתכן שבעלי התשובה משנים את שמם לזמן קצר ביותר, ולאחר מכן מחזירים את שמם הקודם, אולם כבר עמדנו קודם לכן על כך שלא מסתבר לומר, שאכן ניתן לשנות את השם רק לזמן מועט, ולאחר מכן לחזור לשם הראשון, ומה עוד שגם על דרך זו לא שמענו בין השבים בתשובה, ויש לעמוד על טעם הדבר.

דרכי התשובה

ולכאורה ניתן היה לומר, שאמנם לא מצינו בעלי תשובה המשנים את שמם, אולם מצינו בעלי תשובה רבים המכנים עצמם כ"חוזרים בתשובה", ובכך יוצאים השבים בתשובה ידי חובת שינוי השם. וניתן היה לומר, שהסיבה שהם אינם משנים את שמם היא, שבהלכה הבאה כותב הרמב"ם, שבעבירות שבין אדם למקום "טובה היא לו שלא נתגלה עונו, שנאמר: 'אשרי נשוי פשע כסוי חטאה' (תהלים לב, א)", ולכן יש למעט בפרסום החטא, ולהסתפק באמרה הכוללת שהיא בעל תשובה. אולם מתוך דברי הגמרא אין נראה שהאדם יוצא ידי חובתו על ידי שהוא מגדיר עצמו כ"בעל תשובה", שהרי המקור לחיוב שינוי השם הוא בשרה, ושם נאמר: "שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה" (בראשית יז, טו), ואם כן מדובר בשינוי השם עצמו, ולא בהגדרה כוללת, ויש צורך להבין מדוע אכן אין בעלי התשובה משנים את שמם?

ונראה להסביר שהשב בתשובה חייב לשנות את שמו רק אם שמו מסמל את החטא. כאשר אדם דבק בחטא עד כדי כך ששמו נקרא על שם החטא, כגון אדם שנקרא "נמרוד" על שם שמרד בריבונו של עולם, הוא מחויב לשנות את שמו, אולם אם השם אינו מהווה סמל של חטא — אין הוא מחויב לשנות את שמו, ולכן לא מצינו שבעלי התשובה נוהגים לשנות את שמם. ועוד ניתן להסביר, שבעלי התשובה אינם נוהגים לשנות את שמם מכיוון שהדבר עלול לגרום לתגובה של חוסר רצינות מצד השומעים על כך, וזאת בניגוד למהותה של התשובה. כאשר הרמב"ם מביא את דין שינוי השם, הוא מוסיף: "כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים", ובדבריו אלו הוא בא להדגיש ששינוי השם צריך לגרום לתגובה רצינית הן מצד השב בתשובה והן מצד הסובבים אותו, וייתכן שהרמב"ם בא בדבריו אלו — לא להסביר מדוע יש לשנות את השם, אלא לחדש, שכאשר האדם משנה את שמו, הוא צריך להוסיף ולומר לכולם שהוא אדם אחר ולא

אותו אדם שעשה את אותם המעשים, כדי לגרום להם לקבל באופן רציני את שינוי השם. אך אם יש חשש שהדבר לא יתקבל באופן רציני — יש להימנע מלשנות את השם, ולכן אכן אין נוהגים השבים בתשובה לשנות את שמם. ניתן להסביר שעל האדם לומר שהוא אדם אחר הן כחלק מדין ה"צעקה" או התפילה של האדם, על מנת להחדיר לעצמו שהוא אדם שונה, והן כדי להשמיע לאחרים שהוא אדם שונה, ואם יש חשש שהאחרים לא יקבלו זאת באופן רציני, יש להימנע מכך, ולכן אין בעלי התשובה נוהגים לשנות את שמם. ועוד ניתן להסביר, שבעלי התשובה אינם נוהגים לשנות את שמם מכיוון שאין הם משוכנעים שאכן הם נהפכו להיות אדם אחר. כאשר הרמב"ם מביא את ההסבר לדין שינוי השם, הוא כופל ואומר, ששינוי השם בא לבטא הן ש"אני אחר", והן ש"איני אותו האיש שעשה אותן המעשים", וזאת מכיוון שהוא רוצה לבטא שאין זה מספיק לשנות את השם בעלמא, אלא שינוי השם צריך לבטא את שינוי מהותו של האדם, ורק אם אכן השתנתה מהותו של האדם — יש מקום לשינוי השם. ומכיוון שהשבים בתשובה אינם משוכנעים שאכן מהותם השתנתה, ואין הם רוצים לעשות דבר שקר — לכן אין הם משנים את שמם. האדם צריך להשתנות לגמרי, וכפי שכתוב לגבי שאול: "ונהפכת לאיש אחר" (שמואל א' י, ו), ואם האדם אינו משוכנע שפנימיותו אמנם השתנתה, אין הוא יכול לשנות את שמו מחשש למעשה שקר, ולכן אין השבים בתשובה נוהגים לשנות את שמם.

וישנו אופן נוסף, שניתן להסביר בו את הדבר. כאשר הרמב"ם מביא את ההסבר לדין שינוי השם, הוא אומר: ש"איני אותו האיש שעשה אותן המעשים" בלשון רבים, ואין הוא משתמש בלשון יחיד, כפי שעשה קודם לכן ואמר: "שמתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו". וניתן להסביר שיש הבדל בין שתי דרכי התשובה הללו, ואם כי הדרך הקודמת נאמרה לכל בעל תשובה, אולם דרך זו נאמרה רק למי שקיים אצלו צירוף של מעשים שעליהם הוא

צריך לחזור בתשובה. ניתן להסביר שדרך זו נאמרה לחוטא קבוע, ולא לצדיק שנכשל, שעסק בו הרמב"ם בדרך התשובה הקודמת, ומי ששב בתשובה באופן רגיל — אינו מחויב בדרך תשובה זו, ולכן אין אנו מוצאים שהשבים בתשובה נוקטים בדרך זו.

ולפי זה ניתן יהיה לתרץ את קושית רבי חיים מוולוז'ין, ואף ניתן היה לכאורה להבין מה הוא המקור לדין זה של שינוי השם. הגמרא בעבודה זרה (בדף יז ע"א) אומרת שר"א בן דורדיא, "שלא הניח זונה אחת בעולם שלא בא עליה", ולאחר מכן שב בתשובה, הוצרך למות על מנת שיתכפר לו, מכיוון שהיה אדוק בעבירה, וכל מי שהוא אדוק בעבירה — דינו כמי שנתפס למינות, שאינו מתכפר אלא במיתה. ורבי חיים מוולוז'ין אומר (בדרשתו הנדפסת בסוף ספר "נפש החיים", דף ג ע"א) שלפי זה כל מי שאדוק בעבירה יוצרך למות על מנת שיתכפר לו, וזו היא חומרא גדולה בפרט בעבירות של לשון הרע ורכילות, שרבים נכשלים בהם. ולכאורה ניתן היה לומר, שהגמרא בעבודה זרה דיברה רק על מי שלא קיים את דרכי התשובה המנויות כאן, אולם מי שקיים את דרכי התשובה המנויות כאן אינו צריך למות על מנת שיתכפר לו. לכאורה ניתן היה לומר, שכפי שהצדקה, שהיא אחת מדרכי התשובה, מצילה ממוות, כמו שכתוב: "וצדקה תציל ממות" (משלי י, ב), כך גם כל דרכי התשובה מצילות מן המוות, והגמרא בעבודה זרה דיברה רק על מי שלא עשה את דרכי התשובה הללו. ולפי זה היה ניתן להבין מניין למר הרמב"ם ששינוי השם הוא אחד מדרכי התשובה, שכן מתוך הפסוק שהביא רבי יצחק אין הוא יכול ללמוד זאת, שהרי שם אין הוכחה אלא ששינוי השם מועיל לקריעת גזר הדין. אלא הסבר הדבר הוא, שמכיוון שלפי הגמרא בעבודה זרה, אדם האדוק בחטא חייב למות על מנת שיתכפר לו, ומאידך גיסא ידוע שאדם החולה במחלה קשה משנה את שמו על מנת שייקרע גזר דינו, הרי השב בתשובה מחטא שהוא אדוק בו, מקדים רפואה למכה, ומשנה את שמו עוד קודם שמתחיל להיות חולה, ובכך הוא

ניצל מן המיתה שמדובר עליה בגמרא בעבודה זרה. ברם, מתוך כך שהגמרא שם אומרת באופן החלטי, שהשב בתשובה מחטא שהוא אדוק בו מחויב למות, ואין היא מזכירה שיש אפשרות להינצל מן המיתה על ידי שינוי השם, משמע שאין זה מועיל, ואם כן אין אפשרות להסביר כך.

ולכן נראה להסביר, שהגמרא בעבודה זרה דיברה רק על אדיקות גמורה בעבירה, כר"א בן דורדיא "שלא הניח זונה אחת בעולם שלא בא עליה", אולם האדיקות המצויה בדרך כלל אינה אדיקות מושלמת, שכן גם אם האדם אדוק לדבר לשון הרע, מכל מקום יש אנשים שלא ירצה לדבר עליהם לשון הרע, ואין זו דרך של עבירה, ולכן אין הדין המובא בגמרא בעבודה זרה חל בדרך כלל. ועוד ניתן לומר, שאפילו אם מדובר באדם שהוא אדוק באופן מושלם בעבירה כלשון הרע, ומדבר לשון הרע על כל אחד, מכל מקום יש מצבים שבהם הוא אינו מדבר לשון הרע, כגון ביום הכיפורים, שהאדם נמנע בו מדבר לשון הרע, ולכן אין זו אדיקות גמורה ודרך של עבירה, וכפי שגם לגבי מחללי שבתות בפרהסיא קיימת אותה סברה, שאם הם נמנעים מלחלל שבת בפני אדם גדול — אין הם מוגדרים כמחללי שבת בפרהסיא, שהוא כעובד עבודה זרה, ולכן אין הדין המובא בגמרא בעבודה זרה חל בדרך כלל. ועוד ניתן לומר, שהגמרא בעבודה זרה מדברת על אדם שלא עשה תשובה בין עבירה אחת לשנייה, אולם אדם שדיבר לשון הרע וחזר בתשובה ולאחר מכן נכשל פעם נוספת — אינו כלול בדין זה, שכן אין הוא שרוי בדרך של חטא, שהרי יום הכיפורים כיפר לו על חטאו הראשון. ועוד ניתן לומר, שהגמרא בעבודה זרה דיברה רק על עבירות שיש בהן הנאה, כגילוי עריות, שבהן ההנאה גורמת לאדם להיות אדוק בעבירה עד כדי שלא יוכל להיפרד ממנה אלא על ידי מיתה, אולם לגבי לשון הרע אומרת הגמרא בתענית (בדף ח ע"א) ש"לעתיד לבא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש ואומרים לו: ארי דורס ואוכל, זאב טורף

ואוכל, אתה מה הנאה יש לך? אמר להם: ואין יתרון לבעל הלשון, ומסביר שם רש"י (בד"ה ולך מה): "מה יתרון לבעל הלשון — שמספר לשון הרע אע"פ שאין לו הנאה" וכו', ואם כן בסיפור לשון הרע אין הנאה, אלא זו רק הפקרות של הלשון. ומכיוון שכן, אין האדיקות בה גדולה, וניתן לפרוש ממנה אף בלא מיתה. ועוד ניתן לומר, שהגמרא בעבודה זרה דיברה רק על אדיקות בעבירות חמורות כעבודה זרה וגילוי עריות, שחייבים עליהן מיתת בית דין, ולגביהן חידשה הגמרא, שאם אדוקים בהם, מתחייבים עליהם מיתה בידי שמים, גם אם אין עדים והתראה היכולים לחייב מיתת בית דין, אולם בעבירות קלות יותר אין קיים הדין הזה, וגם אם האדם אדוק בהן, אין הוא מחויב למות על מנת שיתכפר לו. ועוד ניתן לומר, שהגמרא השוותה רק את חומרת העבירה של גילוי העריות לחומרת העבירה של עבודה זרה, ואמרה שמכיוון שהן שוות בחומרתן — הרי גם לעניין הפרישה מהן שווה דינן, אולם בשאר העבירות, שאינן חמורות כעבודה זרה, ולגביהן אין אומרים חז"ל, כפי שאמרו לגבי גילוי עריות, ש"יודעין היו ישראל בעבודת כוכבים שאין בה ממש, ולא עבדו עבודת כוכבים אלא להתיר להם עריות בפרהסיא" (סנהדרין סג ע"ב), אין קיים דין זה.

ומכל מקום הרמב"ם מוסיף וכותב: "כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים", וזאת בניגוד לדרכי התשובה הקודמות, שלגביהן אין הוא מביא נימוק לצורך בעשייתן. וקודם לכן הסברנו, שהסיבה לכך היא שהרמב"ם רוצה להדגיש את הצורך ברצינות לגבי שינוי השם. אולם ניתן להסביר זאת באופן נוסף, ולומר שהסיבה לכך היא, שדרכי התשובה הקודמות: צעקה, צדקה, והתרחקות מן החטא, יש להן כוח לפעול בפני עצמן, גם בלא כוונה מיוחדת, שהרי יש להן משמעות של תשובה. צדקה מועילה גם כשהיא ניתנת שלא לשמה, והיא משנה את האדם, ונותנת לו ערך רוחני חדש, וכך גם בבכי — הבכי עצמו משנה את האדם, אולם לשינוי השם בפני עצמו אין משמעות

של תשובה, ומשמעותו אינה קיימת אלא אם כן האדם אמנם משתנה ונהיה אדם אחר, ולכן ה"כלומר" הוא הכרחי, ובלעדיו אין לשינוי השם כל משמעות של דרכי תשובה. אמנם כסגולה לקריעת גזר הדין יש לשינוי השם משמעות מצד עצמו, שכן בשמים גזרו על ראובן ולא על שמעון, וכאשר האדם משנה את שמו שוב אין קיימת עליו הגזרה, וכפי שרואים אנו לגבי שרה, וכמו שאמר רבי יצחק, אולם לא לגבי דרכי התשובה. משרה אין אנו יכולים ללמוד אלא ששינוי השם מהווה סגולה לקריעת גזר הדין, אך לגבי דרכי התשובה, שעליהן מדבר הרמב"ם, אין זו ראייה, שכן אם האדם רק משנה את שמו, ואינו מתרומם – אין לכך משמעות של תשובה, ולכן מוסיף הרמב"ם וכותב: "כלומר" וכו', כדי להדגיש ששינוי השם צריך לבטא את שינוי מהותו של האדם, ורק כך הוא מהווה דרך של תשובה. רק שינוי שם המבטא שינוי מהותו של האדם יכול להיות דרך של תשובה, ולגרום לדין שונה. המהר"ל עומד על כך שיש שלושה סוגי תשובה: יש תשובה מאהבה, יש תשובה מיראה, ויש תשובה מייסורים. התשובה מאהבה נלמדת מאברהם, התשובה מיראה נלמדת מיצחק, והתשובה מייסורים נלמדת מיעקב. מידתו של יצחק אבינו היא מידת הדין, וכך גם תשובתו, ולתשובה בדרך זו יש יתרון, שתמיד דנים את האדם מחדש. זו היא זכות של תשובה, שעל אף שפסקו כבר את הדין אתמול, יש היום אפשרות של דין מחודש, וכשיש דין חדש הרי הכל מתחיל מחדש, וניתן להתקרב לריבונו של עולם. ולתשובה כזאת מתכוון הרמב"ם באמרו שאין אני אותו האיש שעשה אותם המעשים. אמנם היה חטא והיה פסק דין, אולם עתה ניתן לקבל פסק דין מחודש. האדם מתרומם ומשתנה ואז דנים אותו מחדש. כשיש שינוי באדם, הרי הוא אדם אחר, ואז דנים אותו לפי מצבו החדש. אם האדם משנה את שמו מתוך תשובה והכרה בכובד החטא, הרי הוא נהפך להיות אדם חדש, ודנים אותו לפי מידת התשובה שלו.

וזהו גם ההסבר לכך שהרמב"ם מביא נימוק לגלות: "שגלות מכפרת עון מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח". גם לגבי שינוי המקום צריך הרמב"ם להביא נימוק שיסביר שהוא מהווה דרך של תשובה, מכיוון שגם את דין שינוי המקום לומד רבי יצחק מאברהם אבינו, ובאברהם אבינו מדובר בסגולה לקריעת גזר הדין, שמכיוון שהאדם משנה את מקומו — מידת הדין שהייתה מתוחה עליו שוב אינה קיימת, שהרי נוצר מצב חדש, ולכן נקרע גזר הדין. אולם אין בכך הוכחה שזו היא דרך של תשובה, ולכן צריך הרמב"ם לנמק ולומר ששינוי המקום מהווה דרך של תשובה מכיוון שהגלות גורמת לשינוי מידותיו של האדם, והוא נהפך להיות עניו ושפל רוח, וכפי שמוצאים אנו בגמרא במועד קטן (בדף יז ע"א) ש"אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורים ויתעטף שחורים ויעשה מה שלבו חפץ" וכו', מכיוון ששינוי המקום משפיע על האדם, ויכול לגרום לו שלא יחטא. הייסורים הכרוכים בגלות משפיעים על האדם וגורמים לו להיהפך לאדם אחר, ולכן אומר הרמב"ם שיש מקום לחדש ששינוי המקום הוא אחד מדרכי התשובה. והרמב"ם לומד זאת בקל וחומר מדינו של רבי יצחק, שאם שינוי המקום יכול לגרום לקריעת גזר הדין שנגזר על האדם בלידתו, כאברהם שנגזר עליו שלא יוליד, קל וחומר שהוא יוכל לגרום לקריעת מידת הדין שנוצרה על ידי עבירות. אם שינוי המקום יכול לקרוע את גזר הדין שנגזר על האדם בשעת לידתו, להיות עשיר או עני, טיפש או חכם, קל וחומר שמידת הדין שנמתחה על האדם בשעה שעבר עבירה, יכולה להיקרע בשעה שהאדם משנה את מקומו, אם שינוי המקום גורם גם לשינוי המהות, שכן אם המהות אינה משתנה — מידת הדין ממשיכה להיות מתוחה, ולכן מוסיף הרמב"ם את הנימוקים לשינוי השם והמקום, כדי להשמיע שאין זה מספיק לשנות את השם והמקום, אלא יש צורך שיגרמו השינויים הללו לשינוי מהותו של האדם.

ולפי זה מובן שהרמב"ם אינו מביא את העלייה לארץ-ישראל כאחת מדרכי התשובה. הגמרא בראש השנה (בדף טז ע"ב) מביאה מחלוקת, האם ניתן ללמוד מתוך הפסוק: "ויאמר ה' אל אברם לך מן מארצך... ואעשך לגוי גדול" וגו' (בראשית יב, א-ב) ששינוי המקום קורע את גזר הדין, או שלגבי אברהם נקרע גזר הדין מפני זכותה של ארץ-ישראל. ואם היינו לומדים את דרכי התשובה מתוך קריעת גזר הדין, הרי שהעלייה לארץ-ישראל הייתה צריכה להיות אחת מדרכי התשובה, וכפי שהיא גורמת לקריעת גזר הדין. אולם מכיוון שרק דברים המשנים את מהותו של האדם נכללים בדרכי התשובה, מובן שהעלייה לארץ-ישראל אינה נכללת בהם, שכן היא מהווה מעלה מפני עצמה, אך אין היא קשורה לחטא ולשינוי מהותו של האדם, ולכן אין מקום לכלול אותה בין דרכי התשובה.

אלא שיש צורך לברר מדוע הגמרא לומדת את דין שינוי השם דווקא משרה אמנו? הרי גם לגבי אברהם אבינו מצינו ששינוי שמו גרם ליכלתו להוליד. ונראה להסביר, שהסיבה לכך היא שאצל אברהם אבינו נגרמה היכולת להוליד — לא על ידי שינוי השם, אלא על ידי שינוי במדרגתו. כשנתעלה אברהם אבינו במדרגתו, ונהפך להיות "אב המון גוים", ניתן בו גם הכוח להוליד, ובעקבות כך נשתנה גם שמו, אולם לא שמו הוא שגרם ליכולת ההולדה. מה שאין כן לגבי שרה, שם שינה תחילה הקב"ה את שמה, ורק בעקבות שינוי השם נוצרה גם יכולת ההולדה, ולכן ניתן ללמוד ממנה ששינוי השם גורם לקריעת גזר הדין.

והרמב"ם כופל את דבריו וכותב: "אני אחר, ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים", כדי להשמיע שהאדם יכול לשנות את מהותו ולהיהפך לאדם אחר רק לגבי זה שאינו אותו האיש שעשה אותם המעשים, אולם לגבי ההתחייבויות האחרות שהתחייב — הוא נשאר האדם הקודם, וממשיך להיות חייב בהן. והוא

נוקט בלשון רבים: "המעשים", כדי להשמיע שאם חטא האדם לא רק חטא אחד, אלא הוא שרוי בחטאים — אין הוא יכול לחזור בו מחטא אחד בלבד, אלא הוא צריך לחזור בו מכל החטאים. והסיבה לכך היא שהתשובה חייבת להיות "לפני השם", ואם האדם דבוק אפילו בחטא אחד, שוב אין הוא נמצא לפני השם. לא ייתכן שאדם שב לפני השם ויחד עם זאת עובר עבירות, שכן זו היא תשובה חלקית, ואין הוא עומד לפני השם. ואם כי גם כשהאדם שב בתשובה על חטא אחד — אין הוא נענש על חטא זה, מכיוון שהתשובה מכפרת, אולם מכל מקום אין הוא נמצא לפני השם. על מנת להיות לפני השם צריך האדם לחזור בו מכל המעשים. ההתעוררות לתשובה צריכה להביא את האדם לתשובה כללית, ואחרת אין זו תשובה. ולכן גם בהמשך דבריו כותב הרמב"ם: "ומשנה מעשיו כולן לטובה" וכו', שכן אם אין זה שינוי של כל המעשים — אין זו תשובה.

הדרך הנוספת שמביא הרמב"ם היא: "ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה" וכו', והמקור לכך הוא בדברי הגמרא בראש השנה (בדף טז ע"ב), האומרת שאחד מן הדברים הקורעים את גזר דינו של האדם הוא "שינוי מעשה". רש"י שם כותב (בד"ה שינוי): "שינוי מעשה" — שב מרעתו, והריטב"א מקשה עליו וכותב (בד"ה שנוי מעשה): "ולא נהירא, דהא פשיטא שאם אינו שב מדרכיו, בטובל ושרץ בידו הוא, שאין מועיל לו שום תשובה", ולכן מסביר הריטב"א: "והנכון, שאפי' מעשים של רשות שאינם הגונים קצת הוא משנה" וכו'. ואילו מהרמב"ם משמע, שהוא מתרץ את קושית הריטב"א באופן שונה, ומסביר ש"שינוי מעשה" הוא חזרה מכל החטאים, ולא רק מחטא אחד. לפי הרמב"ם, צריך השב בתשובה לשנות את כל אורחות חייו, ולחזור בו מכל עוונותיו, ולא רק מעבירה אחת. ואילו הריטב"א אינו מקבל תירוץ זה, מכיוון שהגמרא מדברת על "שינוי מעשה", ולא על "שינוי מעשים", ועוד ניתן לומר, שהריטב"א לא העלה על דעתו

כלל שייתכן שהאדם יחזור בתשובה מחטא אחד, ובה בשעה ימשיך לעבור עבירות אחרות, ולכן הוא מסביר שמדובר ב"מעשים של רשות שאינם הגונים קצת". לפי הריטב"א, החיוב ב"שינוי מעשה" הוא לתקן את ההקדמות שגורמות בעקבותיהן לחטא. יש דברים שהם עצמם אינם עבירה, אולם הם מהווים שורשים לעבירה, ולפי הריטב"א החיוב ב"שינוי מעשה" הוא לתקן את השורשים הללו. לפי הריטב"א, אין מספיק לעשות תשובה על החטא עצמו, ואם האדם רוצה לשנות את עצמו, הוא צריך לעקור את השורשים הגורמים בסופו של דבר לחטא, ורק אז יכול הוא לחזור בתשובה גמורה, בלא חשש שיחזור לעבירה זו. והדברים אמורים במיוחד במידות, שכן אף על פי שהמידות אינן כתובות בתורה, מכל מקום הן משמשות הקדמה לתורה, ומי שמידותיו פגומות — אין התורה מתקיימת בידו, ומכיוון שכן מחויב האדם לשוב בו ממידותיו הרעות על מנת שיוכל לשוב בתשובה לגמרי, והרי זה חלק מדרכי התשובה.

אלא שיש צורך לבאר כיצד יתרץ רש"י את קושית הריטב"א. ונראה להסביר זאת בשני אופנים. הגמרא בתענית (בדף טז ע"א) לומדת את הדין שאדם שיש בידו עבירה של גזל, והוא מתוודה עליה, אך אינו משלם את הגזל — דומה לאדם שטובל ושרץ בידו, מתוך הפסוק (באיכה ג, מא): "נשא לבבנו אל כפים אל אל בשמים", וניתן להסביר שרש"י סובר שפסוק זה נאמר רק כדרך לקריעת גזר הדין. ניתן להסביר שרש"י סובר שמעיקר הדין אין החיוב להחזיר את הגזלה, שהוא חיוב שבין אדם לחברו, מעכב את התשובה לריבוננו של עולם, שהוא חיוב שבין אדם למקום, והאדם יכול לשאת את לבבו לשמים גם את הגזלה מצויה עדיין בידיו, ורק לשם קריעת גזר הדין יש להשיב את הגזלה קודם שהאדם שב בתשובה כלפי שמים, ולכן הגמרא אומרת ששינוי המעשה הוא רק דרך לקרוע את גזר הדין. אך ניתן גם לבאר שרש"י מודה לדברי הריטב"א, שהשב בתשובה ולא החזיר את

דרכי התשובה

הגזלה — לא עלתה בידו תשובה כלל, והוא בא לחדש, שלשם קריעת גזר הדין צריך האדם לחזור בו מכל אותה עבירה. לפי הרמב"ם צריך האדם לחזור בו מכל העבירות כולן, בדרך של תשובה, ואין הוא יכול לחזור בו רק מחלק מהן, אולם לפי רש"י ניתן להסביר, שמשמעותו של שינוי המעשה היא שהאדם יחזור בו מעבירה זו לגמרי, ואם הוא גזל מכמה אנשים — מחויב הוא להחזיר את כל הגזלות שגזל, ואין הוא יכול לחזור בו רק מגזלה אחת, אך משאר העבירות אין הוא מחויב לחזור בו על מנת שיוכל לחזור בו מעבירה זו, וזו היא כוונת הגמרא באמרה: "שינוי מעשה".

והרמב"ם מוסיף ואומר, ששינוי המעשים צריך להיות "לטובה ולדרך ישרה", ואם כן הוא מחדש שבנוסף לשינוי המעשים עצמם לטובה, יש צורך בדרך ישרה. הרמב"ם מחדש כאן יותר מהריטב"א. לפי הריטב"א, שינוי המעשה נאמר לגבי השורשים של החטא, אולם לפי הרמב"ם מדובר כאן גם בדברים שאינם מובילים לחטא, אלא הם כשלעצמם מהווים דרך ישרה. יש צורך בדרך אחרת ובאורח חיים אחר בדרך של תשובה, וזהו אחד מהחיובים של דרכי התשובה. אולם אין בחיוב זה משום הכבדה על השב בתשובה, שכן באותה מידה שקיים חיוב, קיימת גם סייעתא דשמיא. החיוב של דרכי התשובה לשנות את כל הדרך לדרך ישרה, גוררת בעקבותיה גם סייעתא דשמיא מיוחדת, לא רק לחזור בתשובה מהחטא הזה, אלא לשנות את כל דרכי החיים, ועל ידי סייעתא דשמיא זו יכול האדם להיות גדול הרבה יותר. זהו המובן של שינוי השם אצל אברהם אבינו, שהוספת אות אחת לשמו ביטאה את היותו אב המון גויים, ונלוותה אליה סייעתא דשמיא מיוחדת של התרוממות, וכמו שאומרים חז"ל (בבמדבר רבה, פרשה ב, אות יב): "שהעלהו הקב"ה למעלה מכיפת הרקיע ואמר לו: מן אותו המזל שאתה רואה שאין אתה עתיד להוליד, ממנו אני מראה לך שאתה מוליד" וכו'. יש התרוממות מיוחדת

של השב בתשובה למדרגות גבוהות, וזהו עניינה של התשובה — להתעלות ולהתרומם לריבונו של עולם. את החידוש של התשובה יכול לגלות רק הקב"ה, וכמו שאומר הירושלמי במכות (בפרק ב, הלכה ו) ש"שאלו לחכמה: חוטא מהו עונשו? אמרו להם: 'חטאים תרדף רעה', שאלו לנבואה: חוטא מהו עונשו? אמרה להן: 'הנפש החוטאת היא תמות', שאלו לקודשא בריך הוא: חוטא מהו עונשו? אמר להן: יעשו תשובה ויתכפר לו", והקב"ה הוא הנותן את הסייעתא דשמיא לשוב אליו. תשובה היא קירוב לקב"ה, וכשהאדם שב, הקב"ה מרים אותו מעל הכל. אם האדם מתחיל להתקרב לריבונו של עולם אפילו כחודו של מחט, הקב"ה מרים אותו מעל הכל, והוא יכול להגיע עד לפסגה, ולהתחיל בדרך חיים חדשה.

ודרך התשובה האחרונה, שמביא הרמב"ם בהלכה זו, היא הגלות: "וגולה ממקומו, שגלות מכפרת עון מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח". ולכאורה תמוה הוא הדבר, שהרמב"ם מביא את הנימוק "שגלות מכפרת עון" כהסבר לחיוב הגלות, שכן אין זה נימוק להיות הגלות דרך של תשובה. קודם לכן עמדנו על כך שהרמב"ם מביא נימוקים שונים מאלו שהביא רבי יצחק לחיובי דרכי התשובה, מכיוון שרבי יצחק בא להסביר כיצד החיובים הללו גורמים לקריעת גזר דינו של האדם, ואילו הרמב"ם בא לבאר מדוע החיובים הללו הם דרכי תשובה. אולם לכאורה הנימוק "שגלות מכפרת עון" אינו מבאר אלא כיצד הגלות קורעת את גזר דינו של האדם, ולא כיצד היא מהווה דרך של תשובה. וכעין זה יש להקשות על דברי הרמב"ם בהמשך הלכותיו (בפרק ו, הלכה ב), שם הוא כתב ש"התשובה כתריס לפני הפורענות", וזאת על אף שאין הוא עוסק בנעשה בשמים, כקריעת גזר הדין או מניעת הפורענות. ונראה להסביר, שלכן הוסיף הרמב"ם אצלנו וכתב: "מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח", שכן בדבריו אלו הוא בא לבאר שהגלות מכפרת על העוון מפני שהיא

גורמת לאדם לשנות את אישיותו ולהיהפך להיות עניו ושפל הוה, ומכיוון שהיא משנה את אישיות האדם, מובן שהיא יכולה לשמש גם כדרך של תשובה. ואף לגבי מה שכתב הרמב"ם בהמשך דבריו, ש"התשובה כתריס לפני הפורענות", נראה שהוא בא בדבריו אלו להוציא מדעת בעל ספר "חרדים". בתחילת דברינו עסקנו בדבריו של בעל ספר "חרדים", המביא (בפרק סה) את קושית הרמ"ה: כיצד תתישב הברייתא ביומא (בדף פו ע"א), האומרת שבכריתות, מיתות בית דין, ועוון חילול השם אין התשובה מועילה בלא ייסורים, עם המשנה באבות (בפרק ד, משנה יא) ש"תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות"? ואת תירוצו של הרמ"ה, "דהתם בשב מיראה, דזדונות נעשו לו כשגגות, והכא בשב מאהבה, דעונות נעשו לו כזכויות" וכו', ואילו הוא עצמו מתרץ שהמשנה באבות דיברה בתשובה עם מעשים טובים, ואילו בברייתא ביומא מדובר בתשובה ללא מעשים טובים. אולם מתוך דברי הרמב"ם נראה שאין הוא מקבל לא את תירוצו של הרמ"ה, ואף לא את תירוצו של בעל ספר "חרדים", שכן הוא מוסיף על דברי הברייתא וכותב (בפרק א, הלכה ד) ש"לעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורים" וכו', ומשמע שלעולם, גם אם מדובר בתשובה מאהבה, וגם אם מדובר שבנוסף לתשובה יש גם גמילות חסדים, אין מתכפר לו בלא ייסורים. ולפי זה צריך לומר, שכוונת המשנה במסכת אבות, באמרה ש"תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות" היא, שהתשובה מעכבת את ביצוע גזר הדין. אמנם אם כבר נגזר הדין בלא שנעשתה תשובה, הוא יחול במלוא חומרתו, אולם אם נעשתה התשובה עוד קודם לגזר הדין, תגרום התשובה לעיכוב הדין מלבוא. ואם כן מובן שהרמב"ם היה צריך להשמיע דין זה בהלכות העוסקות בכוח התשובה, על מנת שלא ישתמע מתוך הלכותיו הקודמות, שהוא אומר בהן שאין התשובה מועילה בלא ייסורים, שאין הוא מקבל להלכה את דברי המשנה באבות.

רואים אנו אם כן, שהגלות מהוה דרך של תשובה מכיוון שהיא

גורמת לענווה ולשפלות רוח. ההכנעה היא התכלית. התכלית היא להיות עניו ושפל רוח, וכפי שכותב הרמב"ם בהמשך דבריו (בפרק ז, הלכה ח) ש"בעלי תשובה דרכן להיות שפלים וענוים ביותר" וכו', והסיבה לכך היא שהענווה ושפלות הרוח גורמות לקרבה לקב"ה, וכמו שכתוב (בישעיה נז, טו): "כי כה אמר רם ונשא, שכן עד וקדוש שמו, מרום וקדוש אשכון, ואת דכא ושפל רוח" וגו', ובגמרא בסוטה (בדף ה ע"א) קיימת מחלוקת, האם הקב"ה יורד אל הדכא ושפל הרוח, או שהוא מעלה אותו אליו. כל תכלית התשובה היא הקרבה אל הקב"ה, וכפי שכותב המהר"ל בנתיב התשובה (בפרקים א-ג). ולכן פוסק הרמב"ם (בפרק ז, הלכה א) ש"ישתדל אדם לעשות תשובה... כדי שימות והוא בעל תשובה, ויזכה לחיי העולם הבא". אמנם קודם לכן (בפרק ב, הלכה א) כבר כתב הרמב"ם, ש"אפילו עבר כל ימיו ועשה תשובה ביום מיתתו ומת בתשובתו, כל עונותיו נמחלין" וכו', אולם שם ניתן לומר שאין זה אלא זירוז לעשיית התשובה, וכפי שאומרת הגמרא בשבת (בדף קנג ע"א) על המשנה באבות (בפרק ב, משנה י): "שוב יום אחד לפני מיתתך" — "שאלו תלמידיו את ר"א: וכי אדם יודע איזהו יום ימות? אמר להן: וכל שכן, ישוב היום שמא ימות למחר, ונמצא כל ימיו בתשובה" וכו'. אך כאן כותב הרמב"ם, שתכלית התשובה היא לזכות לחיי העולם הבא, וזהו חידוש גדול, וטעמו הוא, שתכלית התשובה היא להתקרב לריבונו של עולם. כל עניינה של התשובה הוא הקירוב לקב"ה. התשובה היא הדרך להתרומם. ולכן אומרת הגמרא בברכות (בדף לד ע"ב) ש"מקום שבעלי תשובה עומדין, צדיקים גמורים אינם עומדין", שכן התשובה הופכת את האדם להיות גדול יותר. וזו היא גם הסיבה שבגללה הזדונוּת נהפכות לזכויות על ידי התשובה מאהבה, וכפי שאומרת הגמרא ביומא (בדף פו ע"ב), שכן על ידי התשובה מתגלים חסדי הקב"ה, וכפי שכותב רבנו נסים גאון בוידיו: "רבונו של עולם, לולי חטאינו ופשעינו לא היינו בושים ונכלמים, ועל מה היינו מתודים, כי אי אפשר לו לאדם לבקש על חטא והוא לא חטא, ולא יודע

דרכי התשובה

עז רחמיך אלא בהעבירך חטאת יראיך" וכו', ורק על ידי התשובה וההתקרבות לקב"ה מתגלה חסדו הגדול של ריבונו של עולם. אמנם יש בתשובה מדרגות שונות, ותחילתה היא אף בהרהור, וכפי שאומרת הגמרא בקידושין (בדף מט ע"ב), שהמקדש אישה "על מנת שאני צדיק, אפילו רשע גמור – מקודשת, שמא הרהר תשובה בדעתו" וכו', וכן מובא במדרש תהלים (שוחר טוב, מזמור מה, ס"ק ד) ש"בני קרח לא היו יכולין לומר שירה לפני הקב"ה בפייהם עד שרחש לבם בתשובה וקיבלם מיד" וכו', אולם אין זה אלא הרהור ורחישה, ולא תשובה גמורה. כדי לזכות בתשובה שלמה חייב האדם לתקן את כל הפגמים והשורשים של החטא, ועל ידי כך להתקרב לריבונו של עולם, ולשם כך נועדו דרכי התשובה בכלל, והכניעה, הענווה ושפלות הרוח בפרט. הענווה היא תכלית העולם, וכפי שאומרת הגמרא בעבודה זרה (בדף כ ע"ב) בשם רבי יהושע בן לוי ש"ענוה גדולה מכולן", וכן אומר הירושלמי בשבת (בפרק א, הלכה ג) ש"מה שעשת חכמה עטרה לראשה, עשת יראת ה' עקב לסולייסה" וכו'. הענווה מקיפה את כל האדם, והיא כלבוש שלם לו, וכפי שמובא באבות (בפרק ו, משנה א) ש"כל העוסק בתורה לשמה... ומלבשתו ענוה" וכו'. אין היא קישוט ככתר וצמיד, אלא היא לבוש המכסה את כל האדם, ומקרבת אותו לריבונו של עולם, ומשום כך היא מהווה דרך של תשובה.

יש הבדל בין הכניעה, הענווה, ושפלות הרוח. הכניעה נובעת מן ההכרה בחומרת החטא, והרי היא שלב ראשון, ולאחר מכן באות הענווה ושפלות הרוח המהוות מידות בפני עצמן. אך גם כאן קודמת הענווה לשפלות הרוח, שכן היא מידה ממוצעת, בניגוד לשפלות הרוח, שהיא מידה הנוטה אל הקצה, וכפי שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה לאבות (בפרק ד, משנה ד): "ואמר 'מאד מאד' הוי שפל רוח", חושש שאם ישאר האדם בגבול הענוה בלבד, שמא יהא בו חלק מן הגאווה כיון שהוא קרוב לה, לפי שהענוה ממוצעת

כמו שביארנו" וכו', וכן כתב בהלכות דעות (בפרק ב, הלכה ג) "שאין דרך הטובה שיהיה אדם עניו בלבד, אלא שיהיה שפל רוח, ותהיה רוחו נמוכה למאד, ולפיכך נאמר במשה רבינו 'ענו מאד', ולא נאמר ענו בלבד" וכו'. ואף על פי שהענווה היא מידת משה רבנו, שהוא נותן התורה לעם ישראל, וזאת בניגוד לשפלות הרוח, שהיא מידת אברהם אבינו, שהוא אב המון גויים, וכפי שאומרת המשנה באבות (בפרק ה, משנה יט) ש"כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו, מתלמידיו של אברהם אבינו... עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה" וכו', מכל מקום בכך עולים האבות על משה רבנו, וכפי שמובא בספרי (בהעלותך, פסקה קא): "והאיש משה עניו מאד... מכל האדם אשר על פני האדמה" — לא מאבות" וכו'.

רואים אנו אם כן, שהתשובה מתפרסת מעבר לגבולותיה הרגילים של תורה, במידת שפלות הרוח שהיא מידתו של אברהם אבינו, שהוא אב המון גויים, שהיא מעבר למידת הענווה של משה רבנו, שהוא נותן התורה לעם ישראל, אולם מאידך גיסא, התשובה, הרי היא חלק מתורה. מלבד היות התשובה מצוות עשה, הרי היא חלק מן התורה. יש תורה של תשובה, וחיוב התשובה נובע מתוך תורת התשובה. לכן הכניס הרמב"ם את הלכות התשובה, העוסקות גם בבחירה, בשכר ובעונש, ובעולם הבא, להלכותיו. אמנם בחלקן הראשון של הלכות התשובה עוסק הרמב"ם בפרטי מצוות התשובה, אך בחלקן השני של הלכות התשובה דן הרמב"ם בעיקרי האמונה כמשיח, כוח הבחירה, והעולם הבא, וזאת מכיוון שהוא רואה בהם חלק של תורה. בניגוד לשולחן ערוך, הרי הרמב"ם מבקש בחיבורו זה להקיף את כל התורה כולה, וכפי שכתב בהקדמתו ל"משנה תורה": "לפיכך קראתי שם חיבור זה 'משנה תורה', לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה, ואחר כך קורא בזה, ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה, ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם" וכו', ומכיוון שהוא רואה בעיקרי אמונה אלו חלק של תורה, לכן הוא הכניסם להלכותיו. לדעת הרמב"ם שכר

ועונש הוא מקצוע גדול של תורה, שכן עליו סובבת כל התורה, וכן הוא בשאר עיקרי האמונה, ומכיוון שכן הוא מכניס זאת למסגרת של תורה, ושל הלכות של תורה. הרמב"ם הופך את עיקרי האמונה לתורה, ולהלכות ממש, ומעתה הרי הם חלק של תורה. הגמרא אומרת שיש דרכים שונות של תשובה, ואם כי "בזבח ומנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה וגמילות חסדים" (ראש השנה יח ע"א), ובספרים הקדושים מובאות דרכים מיוחדות לכל עבירה ועבירה, אולם מעבר לדרך העבודה המיוחדת לכל אחד ואחד, קיימת דרך אחת הנתונה לכל, והיא ללמוד זאת כתורה. התורה היא תכלית העולם, ומכיוון שהאדם עוסק בתכלית העולם והאדם, הרי זה עצמו שביל ישר. זהו חידושו של הרמב"ם בהלכות תשובה. ומקורו של הרמב"ם הוא בדברי משה רבנו: "הודעני נא את דרכך" וגו' (שמות לג, יג). לאחר שסלח הקב"ה לבני ישראל על עוון העגל, ביקש ממנו משה רבנו: "ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך הודעני נא את דרכך, ואדעך למען אמצא חן בעיניך" וגו', והוסיף: "ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה" (שם, טז), ובעקבות כך הודיעו הקב"ה את שלוש-עשרה מידותיו, ולכאורה אין זה מובן מדוע ביקש זאת משה רבנו דווקא כאן? אלא הסבר הדבר הוא, שלאחר חטא העגל התגלתה תורה חדשה, שלא הייתה ידועה עד אז, והיא תורת התשובה, ומכיוון שמשה רבנו ראה זאת כחלק מן התורה, לכן הוא ביקש מהקב"ה להודיעו את מידותיו, ואכן הקב"ה לימד אותו את שלוש-עשרה מידותיו כתורה. שלוש-עשרה המידות הן מידות של תורה, וכך יש ללמוד אותן. וכך הוא גם לגבי דרכי התשובה. גם דרכי התשובה הן חלק מתורה, וכך יש ללמוד אותן, ולא כסגולות. יש ספרי מוסר הנועדים לעורר את האדם לתשובה, אולם ההלכות המופיעות ברמב"ם אינן התעוררות גרידא, אלא הרי הן הלכות ככל הלכותיה של תורה, ומכיוון שדרכי התשובה מובאות בהלכות אלו, הרי גם הן חלק מן התורה, וכך יש ללמודן ולקיימן. יהי רצון שבעקבות לימודן וקיומן של הלכות אלו כתורה, נזכה ונראה בגאולה השלמה, ובפסקו של

נספח

הרמב"ם (בפרק ז, הלכה ה): "כל הנביאים כולן צוו על התשובה, ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה, וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין, שנאמר 'והיה כי יבאו עליך כל הדברים' וגו' 'ושבת עד ה' אלהיך ושב ה' אלהיך' וגו'".

