

פחד יצחק

אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ שְׁמֵךְ כְּבוֹדְךָ יִשְׂרָאֵל כֹּחַ יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ שְׁמֵךְ כְּבוֹדְךָ יִשְׂרָאֵל
יְיָ שְׁמֵךְ כְּבוֹדְךָ יִשְׂרָאֵל יְיָ שְׁמֵךְ כְּבוֹדְךָ יִשְׂרָאֵל יְיָ שְׁמֵךְ כְּבוֹדְךָ יִשְׂרָאֵל

כְּבוֹדְךָ יִשְׂרָאֵל
יְיָ שְׁמֵךְ כְּבוֹדְךָ יִשְׂרָאֵל

על הארץ והמזרח
מספר
דוד יואל אפר

קנין י-ל-ל



ספר

פחד יצחק

מאת

הוד כבוד אדוננו מורנו ורבנו כש"ת
מרן הגאון רבי יצחק הוטנר זצוקללה"ה



שער ירח האיתנים

דברי תורה בהלכות דעות וחובות הלכות
בעניני נא דראש השנה



יצא לאור ע"י

המוסד נור אריה

בעריכת הוועד המסדר

תשמ"ו

תוכן המאמרים

דיוק מקום הנגיעה של שינוי-המהות בעבודת התשובה.
תפלת בעל תשובה פותחת בקרא ד"ממעמקים קראתיך השם".

קונטרס המשך תשרי: מאמר ז' — מאמר י'

מאמר ז':

אשרי העם יודעי תרועה השם באור פניך יהלכון; ומה שראוי
לעורר במקרא זה.

מה שראוי לעורר ב"ידיעת התרועה" כפי שנתפרשה בחז"ל.
הבחנה בקרא ד"אל תתאבלו ואל תבכו וגו' כי חדות ה' היא מעוזכם";
דברי הפוסקים המסייעים לה; ויחוד ר"ה היוצא ממנה.
המשך דברי הרמב"ם בדבר כח הבחירה.

הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים; ומה שיש לעורר בלשונם זה.
הבדל גדול בין הרצון המתפרנס מן האהבה והרצון המתפרנס מן היראה.
ה"סתירה" שבהצירוף של עבודה ויראת החטא; ולאמתו של דבר.
עוד ענינים ההולכים על דרך ה"סתירה" הנ"ל; ודברי רבי עקיבא
שאמר כל ימי הייתי מצפה וכו'.

המאמר המופלא דנוח לו לאדם שלא נברא; והתאמתה הגמורה עם
ה"טוב מאד".

כל הנ"ל בקדושת היום דר"ה; וסוד איתניות-המעמד שבה.
גדר פיתוי; יחודו לשופר; ומה שראוי להקרא בסתם "הארת פנים".

מאמר ח':

מופקדת היא הסליחה בידך מר"ה וכו'.
לא דים לבעלי תשובה שמקבלים אותם אלא שקרואים רבי; ומה
שראוי לעמוד בה.

דברי רבינו יונה במה שאמרו חכמים דדברי תורה מכפרים; מקורו
של הענין; וצורך ביאור בה.

רב חסד; הבנתה עפ"י דברי רבינו יונה והמסלת ישרים; ותמיהה
שאחד מחכמי הדור שלפנינו הרעיש בה על הדברים הללו.

את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע; והגנוז כאן לענין תוהה
על הראשונות.

כערך כבוד אלוקות לגבי כבוד מלכות, שכך מפורש הוא בכתוב
 שה"הסתר דבר" נקרא כבוד אלקים בעוד שה"חקור דבר" נקרא כבוד
 מלכים. ומתוך מאמרו של ר' לוי מתברר לנו כי הגבול בין שני ענפי
 הכבוד שמים הללו הוא קו המבדיל בין התהוות להווייה, שהרי
 מ"בראשית" עד "ויכולו" הוא המקור לענין השתלשלות ההתהוות
 ומכאן ואילך הוא המקור לענין הנהגת ההווייה. וההתעסקות באותם
 הדברי תורה השייכים להתהוותם של הנבראים קובעת מחלף לעצמה.
 מהלך ההתעסקות בדברי תורה הללו הוא המהלך של "הסתר דבר"
 (עיין חגיגה י"א: רש"י ד"ה אלא א"כ). וכמובן שאין האופי הזה
 של "הסתר דבר" אמור בהתעסקות עם הזולת דוקא, אלא שגם
 בנוגע להטעם שאדם טועם בדברי תורה בקרב לבו יש הבדל בין
 הטעמים של ה"הסתר דבר" ושל ה"חקור דבר". שני כוחות הם בלשון:
 הלשון מדברת ומגלה לאחרים, והלשון טועמת ומרגישה לעצמה.
 ודברי התורה של "הסתר דבר" אשר עליהם נאמר "דבש וחלב תחת
 לשונך" — דברים המתוקים מדבש וחלב יהיו תחת לשונך, לשני
 הכוחות של הלשון הם מכוונים. וכשם שבנוגע לכח הגלוי של הלשון
 מקומם של דברי תורה הללו הוא בטמון, כמו כן הטעימה שאדם
 טועם בדברי תורה הללו מקומה הוא בבתי גזואי, "תחת לשונך".
 והנה מקור מוצאם של קדושת כל ה"מקראי קודש" הוא בעובדות
 ובמעשים אשר מקומם בתורה הוא מ"ויכולו" ואילך; שאני ה"מקרא
 קודש" של ר"ה אשר מקור קדושתו הוא עד "ויכולו", היום הרת
 עולם, זה היום תחילת מעשיך, בתשרי נברא העולם. אורות הקודש
 של יום ר"ה — אורות בראשית הם. וכשם שחלק התורה המשתייך
 למעשה בראשית מיוחד הוא באופי ה"הסתר דבר" שלו, כמו כן אותם
 האורות אשר חלק תורה זה מזריח לתוך קדושת הזמן מיוחדים הם
 באופי "הכסה" שלהם. כל תוכן של מעשי התהוות — תוכן בראשית
 הוא. וכל תוכן בראשית — תכונתו כסוי והסתר, בין בתורה בין בזמן.
 "כבוד אלקים הסתר דבר", "בכסה ליום חגנו".

סס - כבוד יס"א
 סוכה - סוכה יס"א
 וס"א דלוק יס"א
 הס"א סוכה יס"א
 עולם - עולם יס"א
 וס"א יום ר"ה יס"א
 וס"א יום ר"ה יס"א
 וס"א יום ר"ה יס"א

פרק ב'

ג. בין כל מקצועות עבודתנו בתקון המדות ובשיפורן, הננו
 מוצאים את מקצוע העבודה במדת החסד מתיחד ומתבדל לעצמו

שבשאר המדות הטובות והמעלות העליונות עבודתנו היא ההשתדלות לקנות ולהתוות על פיהן את הליכות עולמנו — הנה בהתעלותנו במדת החסד יוצרים אנו את עולמנו. כי על ידי חנוך עצמנו בהלכות דעות של חסד, בחובות הלבבות של חסד, ובחובות האברים של חסד, הננו בוראים ומהווים את עולמנו הפנימי של אישיות — צלם-אלקים.

ה. וזה הוא פשר דבר ברית החסד לאברהם אבינו. מהותו ההכרתית של אברהם אבינו הוא ה"הכיר את בוראו", נסתכל בבירה ומתוך הבירה הציץ עליו בעל הבירה. ומכיון שגתיב החסד הוא הגתיב אשר עליו צעדה הבריאה בהתהוותה, והקו המוביל מן הכורא אל הבריאה קו החסד יקרא לו — הרי ממילא אתה למד כי בשעה שהכיר אברהם את בוראו ומתוך הבירה הציץ עליו בעל הבירה, בעל כרחו שדרך גתיב-החסד עבר; ואותו קו החסד הנמשך ישר מזכר קדשו יתברך אל תוך הבריאה — אותו עבר אברהם אבינו בדרכו חזרה מן תוך הבריאה אל זכר קדשו. קיומה של בירה זו תלוי הוא בזה שבעל הבירה נמצא בה, ובעל הבירה אינו נמצא בה אלא במדת חסדו; אי אפשר לו, איפוא, לאדם שירגיש בהצצתו של בעל הבירה מתוך הבירה, כי אם על ידי ההשתייכות למדת חסדו של בעל הבירה.

עליונות היא באור, ולא שא"ל נכנס. ודן את המדות כדמיון

ו. אלמלי היו מתקנים ברכות על קיומה של מצות חסד כי אז היה עלינו עובר לעשיית מעשי המבנה לברך שתי ברכות: האחת על הציווי ללכת בדרכי בוראנו, והשניה על הציווי להכנס בבריתו של אברהם אבינו. עכשיו שמצד ההלכה אין מקום למטבע זה של שתי ברכות — התוכן הנפשי של שתי ברכות הללו בעינו הוא עומד. ובשעה שאנו מזדקקים לעניני חסד עלינו להאיר את נפשנו באורן של שתי ברכות הללו: דמיון הצורה ליוצרה והכנסת עצמנו לבריתו של אברהם אבינו.

פרק ג'

ז. והוא הדין והיא המדה גם בלאידך גיסא. מי שאינו עוסק בגמילות חסדים דומה כמי שאין לו אלוה' (עיין עבודה זרה י"ז:)

כי כשם שבלי מדת חסדו של הבורא כביכול אין מקום לנבראים כמו כן בלי מדת חסדו של הנברא אין מקום לבורא כביכול.

ח. ומעתה כך היא הצעתה של שמועה זו: אורות בראשית של „כבוד אלקים הסתר דבר” מאירים לתוך קדושת הזמן ומתוויים את חג הכספה של „זה היום תחילת מעשיך” וכאשר זה בוקע וחודר לתוך הכוחות הפנימיים של נפש האדם הרי הוא מצטרף שם דוקא אל אותו הכוח שהוא בבחינת מעשה בראשית של הנפש, הלא הוא כוחה של מדת החסד; ובאופן זה נטבעים הם מעשי החסד במיבועה של קדושת היום של ראש השנה, ובשעה שמעין החסד המפכה בלבו של אדם נעשה לספר יצירה של הנפש שעל ידו הנפש יוצרת את עולמה, הרי הוא עומד בסוד דמיון הצורה ליצירה ונר של „כבוד אלקים הסתר דבר” נדלק על ראשו.

ט. מסיטרא דלעילא כך הוא המהלך: מדת החסד של עולם חסד יבנה בזה היום של הרת עולם, אשר על בנין זה נאמר הסתר דבר. ולעומת זאת בעבודתנו אנו כך הוא המהלך: שלחו מנות לאשר אין נכון לו בזה היום של תחלת מעשיך, אשר על זה נאמר, בכסה ליום חגנו, כי על כן בצלם אלקים ברא את האדם!

יְהוָה יִמְלֵךְ לְעֹלָם וָעֶד וְכָל הַיּוֹם יִשְׁמַח בְּעַמּוּלָּא דְּחַסְדָּא דְּהוּא מַלְכָּא

מאמר ב

א. פית פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה. וכי יש תורה של חסד ותורה שאינה של חסד אלא תורה ללמדה זו היא תורה של חסד שלא ללמדה זו היא תורה שאינה של חסד (חז"ל). חידוש גדול הננו מוצאים בכאן דהשפעת תורה לתלמידים אין ענינה פעולה הכוללת תורה וחסד כשתן מחוברין, אלא שעצם הדברי תורה המושפעים מקבלים את גוון החסד; שהרי מושג החסד משמש בכאן בתור שם התואר לגוף החפצא דתורה. ובודאי שרכותא גדולה היא,

זיין דהאל מנה
 הנהגה כפי
 שחשב שאמריץ
 ונחשב כמנהג
 וכי אלו חסידים
 צמיון בביטול
 הנהגה אחרת
 שביטול צמיון
 מנהג אלה
 1738

אברהם בן יצחק

ג. ולא עוד אלא שנראה כי עצם תואר האכזות אשר השם אברהם מורה עליו, ואשר מתוכו אנו למדים כי עיקר מהותו של אברהם הוא בזה שהיה אבי האומה — נובע הוא מתוך דרגא זו של אנכי מגן לך. ולמדים אנו דבר זה ממטבע שמבעו חכמים בתפלה וקראו את הברכה הראשונה ברכת אבות, וקבעו בה את החתימה מגן אברהם, ומפורש כנ"ל דדרגא זו דמגן אברהם מהווה את התוכן הפנימי של אכזות האומה. והסברת הדברים צריכה להיות ע"פ המהלך הנ"ל. משום דאבות מכלל דאיכא תולדות, ואכזותיה של כנסת ישראל היינו שרשים של קדושת ישראל אשר לעולם לא יחדלו לעשות פירות (כרית אבות לא תמה); ודבר זה הוא בלתי אפשרי אם לא על ידי יצירת קרן קיימת אשר שום רבוי פירות שבעולם לא יפחית ולא ימעיט את חיותו של השרש. והיא היא הדרגא של „אנכי מגן לך“, דהיינו שגידול הפירות הוא בחנם ואינו עולה במחיר חיותו של השרש, ועל כן דרגא זו היא החותמת את ברכת האבות. ורק מתוך כך מתבהרים הדברים שבברכת אבות בכלל לא הוזכר במפורש ובהדיא שום מקצוע בעבודתם של האבות מלבד מקצוע החסד (וזכר חסדי אבות). והיינו משום שהתוכן הפנימי של מהות האכזות בכנסת ישראל הוא הסוד של קרן קיימת, גידול וצמיחה דלא מכליא קרנא; ושרשיה של צמיחה כזו נעוצים הם במדת החסד בעולם ובאדם.

ד. התבוננות עמוקה בדרכו של המהר"ל תעמיד אותנו בקרן אורה כי התכונה הפנימית של מדת החסד במהרתה העצמית, היא השפעת טובה ותוספת מציאות מבלי חסרון במעין המשפיע. ומת שאנו רואים בכל עניני העולם כי המעניק לאחרים משלו הרי הענקה זו מחסרת את המשפיע היינו משום שכאן באה מדת החסד בהרכבה עם ענין שבחוש ושכגשם, והרכבה זו היא המעכבת לבל תראה פעולת החסד במהרתה בתור יצירה של תוספת מבלי גרעון. ואשר על כן בהצטרף מדת החסד עם ענין החכמה מתגלה בזה התכונה העיקרית של כח החסד, שלא די שאין הענקה והשפעת חכמה לאחרים גורמת חסרון במשפיע אלא אדרבה השפעה זו מביאה ברכה ותוספת בחכמה שלו. מתלמידי יותר מכולם. ונמצא דאף על פי שיש בידיה של מדת החסד להצטרף עם כל ענין שבעולם, דבכל דבר ודבר אפשר להשפיע טובה על הזולת; מ"מ כח היצירה אשר במדת החסד

ה'תש"ז
א/ח"א
ה'תש"ז

ששרשו הוא כח החסד ביצירת בראשית, "עולם חסד יבנה", אינו מתגלה אלא בשעה שהחסד מזדווג אל החכמה. מפני כך תורה ע"מ ללמד הרי זו תורת חסד, וכמבואר לעיל דאין אנו קוראין בה תורה וחסד אלא שתכונתה של תורה זו משתנית ושם לוי יש לה ותורת חסד היא קרויה, והיינו משום דבתורה כזו מתגלה כח היצירה

אשר במדת החסד, וערכי תורה חדשים תולכים ונוצרים במעין המשפיע 'אנכי' דוקא ע"י זה שהוא מעניק ומשפיע, מטיב ומתחסד עם הזולת. פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה.

על מוסר וזכר
לעצמך
לעצמך
לעצמך

ה'אנכי'
ה'אנכי'
ה'אנכי'
ה'אנכי'



מאמר ג

א. מי שזכה לשמש חכמים אמתיים יודע כמה חמורה היתה הקפדתם בענין הכרת טובה. אדם שהרגישו במבטו כפויית טובה כמעט שנעשה בעיניהם למופרך בכלל. כשאנו באים למצוא שרשים לענין זה של הכרת טובה, התפיסה הראשונה בזה היא שמדת הכרת טובה היא פרט של המדה הכללית של שונא מתנות. שונא מתנות יחי', ועל ידי תשלומין של טובה תחת טובה נפתחת תכונת המתנה של הטובה הראשונה, והאדם הכפוי טובה מראה שנוח לו בנהמא דכיסופא. אבל עדיין אין זה ממצה את תוכנה של מדת הכרת טובה. ויש לנו דוגמא המבליטה כי יש לה למדת הכרת טובה שרשים בתחום אחר נוסף על שרשי' בתחומה של שנאת מתנות. והנה היא הדוגמא: שני בני אדם מבקשים עזרה, ואין בידו של האדם השלישי לעזור לשניהם, לאחד מן הזקוקים יש דין קדימה על פי ההלכות דסוף חוריות. אלא שלגבי השני יש לו לאדם השלישי חובת הכרת טובה, מי מהם קודם? אבידת אביו ואבידת רבו אבידת רבו קודמת. ונפסק בש"ע בד"א בשאין האב נותן שכר לרב אבל אם נותן שכר אבידת האב קודמת. והרי פשוט דלענין הנוגע לכבוד גרידא, כבוד הרב גדול גם באופן שהאב משלם שכר. ורק בנוגע לגמילות חסד של השבת אבידה אביו קודם כשהוא משלם את השכר. ומה תלוי זה

כך אדם המקבל טובה מחבירו הרי נורע גרעין של חסד בעולמו של מקבל הטובה, ועל פי הטבע הבריא של מדת החסד גרעין זה מוכרח הוא להצמיח גדולין של חסד, ואם האדם המקבל הטובה הוא כפוי טובה הרי זה דומה לעוקר בידים גדולין של חסד. ובודאי שעקירת נטיעה של חסד מתנגדת יותר אל מהות החסד מאשר סתם בלתי-התעסקות בעניני חסד. ולא עוד אלא שבכחינה ידועה יש בזה פחיתות יותר גדולה ממזיק חבירו להדיא, מפני שהמזיק חבירו הוא עושה אמנם מעשים מתנגדים והפכיים למדת החסד, אבל כפוי טובה את מדת החסד עצמה הוא משחית ומחבל. והרי זה דוגמת המחנך הנומע בנפש חניכו את מדת האכזריות ועוקר מתוכה את הרגשת החסד שבודאי יש בזה פחיתות יותר גדולה בנוגע לענין החסד מאשר עשיית מעשים של אכזריות, מפני שיש כאן חבלה בגופה של מדת החסד וכנ"ל.

ג. ונכלל כל זה ברמז מאמר חז"ל כל הכופר בטובתו של חבירו כאילו כופר בטובתו של מקום. וצריך להדגיש כאן את מושג הכפירה בקשר עם ענין החזקת טובה. משום דהעדר החזקת טובה לחבירו אינו מצב של שב ואל תעשה שאינו עושה חסד עם חבירו לשלם לו כגמולו, אלא שהיא עובדא בקום ועשה שכופר ומכלה את חסדו של חבירו. והיינו כנ"ל שהמהלך הבריא של מדת החסד הוא שהיא מגדלת גדולין בדומת לה, ואם חסרים הם הגדולים סימן שנתלשו בחזקת ה'יד, והרי זו כפירה בטובתו של חבירו. ולא עוד אלא שהוא כאילו כופר בטובתו של מקום, מפני שאין הכפירה מתייחסת אל מעשה החסד הפרטי אלא שהיא מתייחסת אל מדת החסד בכלל. וכמבואר לעיל שהוא משחית ומחבל את מדת החסד בכלל, דענין עשיית הפירות שייך הוא אל תכונתה של מדת החסד הכוללת את הנהגת החסד בעולם ובאדם.

ד. וכתבו רבותינו הראשונים דהמשחרר עבדו בשביל טובה שעשה לו העבד אינו עובר אעשה של שחרור עבדים משום דהוי כמוכרו לעצמו. והם הם הדברים, מפני שבתוכה של קבלת החסד מקופל הוא ההכרח הרוחני של חסד-גמול ושל החזרת הגדולין לבעל הנמיעה.

צ"ל נדפדף בנחך ונחבד ד' ז' י' ונחבד ש"ב ד' י' ונחבד אריב דנחבד ד' י' ה

העולמות בא בתור מתנת-חנם. וזה גופא הוא הגדלתה והאדרתה של מדת החסד שממתן תורה ואילך אין כאן חסד-חנם. והך דקאמר שאותם העשרים וששה דורות נתקיימו בחסדו של מקום, היינו דוגמת הפרנסה, שמפרנסים את הילד אדעתא דבשעת גדולו יהיה סמוך על שלהן עצמו. וחזינן מזה שאף על גב דבודאי ישנה הנהגת של שכר ועונש גם לפני מתן תורה, מכל מקום אין שכרה של עבודת השם לפני מתן תורה מספיק לזקף את עצם קיום העולמות על חשבוננו: דבכדי שקיום העולמות לא יבוא בתור מתנת-חנם כי אם בתור תשלום שכר, מוכרחת היא עבודת השם בכל מצוותיה של תורה. ונמצא דאותו החסד הגדול הנותן מקום לעמידת העולמות בתורת זכי' בדין ולא רק ויתור של השפעה, אי אפשר לו להופיע אלא על ידי תוכן הרוחני של הדרגא ד"גאון יעקב", דהיינו האפשרות של קיום כל מצוותיה של תורה. ומכיון דיום הדין של ראש השנה אינו בא בעיקרו על הנהגת העולמות אלא על התהוות העולמות (עיין בהמאמר הראשון), אשר מצד זה שמו הוא יום הזכרון, דהיינו זכרון ליום ראשון; הרי דגלוי מדרגה זו דגאון יעקב היא היא יסודו של סקירת הדין דראש השנה. "עלה אלקים בתרועה ה' בקול שופר", על ידי בחירת הנחלה, גאון יעקב אשר אהב סלה.

כ' ח' תיכר
מ'א' ח'א' ע'
ה'ש'ב'נ'ת' כ'ע'ז'ק'
כ'ב'נ'ת' ח'א'ת'

פרק ב'

ה. "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עוונותיכם". רבים הם אופני תהסברה לתכנה של נבואה זו. לפי המחלך שנתבאר לנו בפרק הראשון גם הסברת ענין זה מתחוורת לנו בכוון הנ"ל. דיש חסד ויש חסד. ולא הרי החסד ד"כי לעולם חסדו" כהרי החסד ד"עולם חסד יבנה", דהחסד של "כי לעולם חסדו", היא השפעת הטובה של עמידת העולמות ופרנסתם גרידא; ואילו החסד של "עולם חסד יבנה" היא השפעת הטובה של אפשרות עמידת העולמות ופרנסתם בתור זכי' במשפט, והיינו שהחסד הראשון הוכפל עשרים ושש פעמים כמספר הדורות אשר פעולתה של מדה זו נתגלתה בחייהם, מפני שבהשפעה של מתנת-חנם אין הדורות מצטרפים וכל דור ודור בפני עצמו הוא עומד; מה שאין כן בהחסד של נתינת מקום לזכי' במשפט, אין כאן כפילות, כי המשפט מצרף

תופסת את שרשו של ענין זה בהעיקר התשיעי ממנין עיקרי התשובה של רבנו יונה. וזה לשונו של רבנו יונה „העיקר התשיעי הוא שבירת התאוה הגשמית. ישים אל לבו כי התאוה היא שעוללה לנפשו וגו' " עכ"ד. וחזינן מזה שעבודת התשובה מתפשטת היא מן החטא אל גורמיו. ומכאן ששבח הוא לו להכעל תשובה שמכוין את החרטה ואת הקבלה לא רק לגוף מעשה החטא אלא גם אל הכחות הפנימיים אשר מתוכם צמח ועליהם התקיים. בודאי שכל זה נכון. אלא שאין הענין מתמצה בכך, ויש כאן עומק לפניו מעומק. ומהלך הדברים הוא כמו שיתבאר.

ב. כתב רבנו יונה בפתיחתו לשערי התשובה שלו כי התבאר בתורה כי יעזר ה' לשבים כאשר אין יד טבעם משגת יעו"ש. והדברים הללו מעונים ביאור כי הלא עזר הזה אינו מיוחד לשבים דוקא, דכל הבא לטהר מסייעין לו ובודאי דלא גרע הכעל תשובה מכל הבא לטהר. וברור הוא דעזר ה' המיוחד לבעל תשובה וסייעתא דשמיא המובטחת לכל הבא לטהר תרי מילי נינהו. דמקורו של ענין הסיוע לכל הבא לטהר הוא קרא דדברי קבלה ולענוים יתן חן, ועזר ה' המיוחד לשבים נובע הוא מן הכתוב בתורה ומל ה' אלקיך את לבבך.

י"ז יאמ"ן זכר"ס
אח"כ 15"ז

ג. משונה הוא הציווי בקרבן מוסף של ראש השנה מבשאר המוספים, דבשאר מוספים הציווי נאמר בלשון והקרבתם ואילו במוסף דראש השנה הציווי הוא בלשון ועשיתם. ובאו על זה דברי חז"ל דמכיון שעמדתם לפני בדין מעלה אני עליכם כאלו נעשיתם בריה חדשה. ומבואר בזה דמעלה היא אצל בריה היותר חדשה. והנה אילו לא ידענו את הזמן אשר אליו מעלה זו מצטרפת, היינו מפרשים את תוכנה של מעלה זו במובן לשונו של הרמב"ם דכמה מעולה היא התשובה ד„אתמול הי' זה מתועב, ושנאווי ומשוקץ, והיום הוא אהוב ונעים וידיד". ודאי שבכל כי האי גונא היא בריה חדשה. אלא שמכיון שמעלה זו דבריה חדשה נקבעה במטבע של קדושת היום של ראש השנה בדוקא, ואילו לקדושת עיצומו של יום הכפורים אין מעלה זו מצטרפת, שהרי ביוז"כ לא נאמר ועשיתם כי אם והקרבתם, הלא מוכח מזה כי אין תוכנה של המעלה בריה חדשה מתפרשת בקשר עם ענין התשובה. דאם היתה המעלה דברי' חדשה סעיף במעלות התשובה בודאי שחיתה מתיחסת

מאמר פו

א. רבים הם הדברים בספרי העבודה על אודות מהותה של מדת ההכנעה וגודל מעלתה. ונוסף על גודל מעלתה מצד עצמה, הנה היא עיקר מעיקרי התשובה. ולא סתם עיקר, אלא שמצינו בנביאים, שכל עצמה של התשובה קרוי הוא על שמה של מדת ההכנעה. כגון זה שנאמר באחאב „הראית כי נכנע אחאב מלפני“. והיה נראה לפי זה שיום ראש השנה שהוא היום הראשון לימי התשובה, היה צריך להיות יום שלמונה של מדת ההכנעה. והיו נראים הדברים האלה כהנחה פשוטה וברורה. אלא שלקושטא דמילתא, הנחה זו היא בלתי-נכונה. שהרי סתמא דמשנה דראש השנה סוברת דשופר בעינן פשוט דוקא, פשוט ולא כפוף. ומפרש בגמרא, הריינו טעמא, משום דס"ל לתנא דמתניתין, דבראש השנה, כל מה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי. ואפילו לתנא דפליג עליה, וסבירא ליה דשופר בעינן כפוף, הרינו משום דס"ל דבראש השנה כל מה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי. אבל מכל מקום גם התנא הזה מודה למעלת הפשיטות, אלא דסבירא ליה דמעלת הכפיפות דוחה למעלת הפשיטות. וחלה בזה עלינו חובת פרשנות כפולה. הדין, לפרש מהותה של מדת הפשיטות ובמה היא מתבדלת ממדת הכפיפות. וכמו כן, יש לנו לפרש את יחודה של מדת פשיטות זו לעיצומו של יום ראש השנה.

ב. ונתחיל ונאמר. כתב רבינו יונה, כי אצל חכמי ישראל חמורה היא גניבת דעת יותר מגזילה. וההוכחה לכך היא מזה שעל גזל נכרי מצינו כמה סוגיות, ואילו על גניבת דעת, דיעה פסוקה היא שאסורה היא גם בכותי גם בישראל. והחומר הזה המיוחד לגניבת דעת נתפרש בלשונו של רבינו יונה באמרו: „כי האמת היא מיסודי הנפש“. משפט זה של רבינו יונה המניח כי האמת היא מיסודי הנפש, מעמקים יש בו. החדירה לתוכם של מעמקים הללו, היא הענין העומד כאן לפנינו לעיון.

לפנינו כואב ויחיד
הוא חסד כח
כואב חסד כח

ג. נוח לה להסברת המחלף להשתמש בביטוי של לשון חכמים. הנה בסדר האלפא ביתא ה„עין“ קודמת היא לה„פה“. אמנם במגלת איכה ישנם פרקים המסודרים בסדר אלפא-ביתא, שבהם אות ה„פה“ קודמת היא לאות ה„עין“. ועל כן דרשוהו חכמים לענינם של המרגלים. שהם הקדימו את הפה שלהם אל העין שלהם. כלומר דברו מה שלא ראו.

והנה עיקר יחודו ועצמיותו של אדם נאמר בתורה בלשון צלם ודמות. בצלמנו כדמותנו. ובלשון של חכמים קרוי הוא ענין זה בלשון דוגמא של מעלה. והנה כבר נתפרש לנו דעיקר כחה ותקפה של תמונה וצלם, אינם אלא בהתאמתם למקורם. והתאמה זו היא היא האמת שלהם. ואם היה זה בידינו לצייר לנו עולם מופקע בהחלט ממדת האמת, כי אז היה עצם המושג של תמונה וצלם חדל מלהתקיים. בלי אמת אין התאמה, ובלי התאמה אין תמונה, ואין צלם. והלא זה סוד סדר אותיותיה של תיבת אמת. האות הראשונה, האות האמצעית, והאות האחרונה. כלומר, שלטון של התאמה מוחלטת. האמצע מתאים ומהודק אל ההתחלה, והאחרית מתאימה אל האמצע ואל הראשית. ומכיון שעיקר יחודה ועצמיותה של הנפש הוא בתורת הצלם והדמות שבה, ועיקרו של אומץ הצלם והדמות הוא בהתאמתם למקור, ובכל מקום שאתה מוצא התאמה, אתה מוצא את האמת כשהיא מתלבשת בתוכה של ההתאמה. ומאירים לנו, איפוא, דבריו של רבינו יונה האומר: „כי האמת היא מיסודי הנפש.“ יסוד הנפש הוא הדוגמא-של-מעלה שבה. והתאמת הדוגמא למקורה —

ד. וממשיך רבינו יונה את ההנחה הזו, כי האמת היא מיסודי-הנפש, להחזיר את היתירה של גניבת דעת. ותמשכה זו כך היא מתפרשת: הנה על הנאמר ביצירת אדם, „בצלמנו כדמותנו" פירש רש"י „להבין ולהשכיל". הרי לך כי בכלליותו של האדם, המקום המיוחד לשאת בתוכו את הדמות ואת הצלם ואת הדוגמא של מעלה, — הוא הוא כח הדעת שבאדם. ונמצא, דגניבת דעת, היא מעשה של העמדת הדעת על עמוד

והחלל כבאין
הוא סימנים
ובם חטא הוא
אין הפאזה = החטא

ממנו. כלומר, השופר דראש השנה יש בו ביטול מיעוט-צורת-אדם. ועל כן, נסמכת היא לכאן ה"עדות ביהוסף" של הכרת שבעים הלשונות. שכן הכרת זו משמשת היא לעדות על ביטולו של מיעוט-צורת-אדם. והרי זו עדות לענינו של השופר דראש השנה דמחזיר הוא את שלימות צורת-אדם למקומה. וכל זה אירע בראש השנה, בשעת יציאתו של יוסף מבית האסורים, שגם עצם היציאה, בכחו של השופר המחיה את רשמי החירות היא נעשית. כי על כן, בכח זה של השופר להחיות רשמים, מבטל הוא השופר דראש השנה את מיעוט צורת-אדם. והעדות על המהלך הזה היא כי באותו המאורע למד יוסף שבעים לשון, וביטל על ידי זה את המיעוט-צורת-אדם בדור הפלגה. ועל כל זה הוא אומר: תקעו בחודש שופר, בכסה ליום חגנו, עדות ביהוסף שמו, בצאתו על ארץ מצרים, זכסה = קעור שפת לא ידעתי אשמע.



מאמר כא

א. בפרק התשובה בהושע הוא אומר, "ונשלמה פרים שפתינו". ומצאנו בזה שתי שיטות. רש"י ביומא מפרש ד"שפתינו" חיינו תפלה. ואילו רבינו יונה מפרש ד"שפתינו" חיינו וידוי. והוסיף רבינו יונה, דהנביא מזכיר פרים, אף על פי שישנם עוד קרבנות, אלא שהנביא רוצה לומר דכחו של הוידוי הוא כמו קרבן פנימי, והפר הוא שמכניסים את דמו על הפרוכת. יעוין שם בדבריו. ומדכתב רבינו יונה ההזאה שעל הפרוכת נראה שכוונתו היא לפר העלם דבר של ציבור. וצריך ביאור למה לא נקט רבינו יונה רבותא יותר גדולה דכחו של הוידוי משתות להזאת דמים בין הבדים. דמכיון דעיקר התנחה דכחו של הוידוי הוא כמו קרבן פנימי, נובע הוא מלשונו של הפסוק דנקט פרים, מנין לנו להגביל דהכונה היא רק לפר שמזין דמו על הפרוכת, הרי מצינו פר שמזין דמו לפני ולפנים בין הבדים.

ב. ואמנם לאמתו של דבר, למדים אנו מדבריו של רבינו יונה חידוש במהלך פעולתו של הוידוי דתשובה. הסברתו של חידוש זה,

צום יום הכפורים דומה הוא מצד זה לתענית צבור שכל עיקרו אינו אלא מפני שהוא מדרכי התשובה. אבל לא כך יוצא מתוך דבריו של הרמב"ם אשר זהו לשונו: „מצות עשה אחרת יש ביום הכפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתייה". ולהלן בהלכה ה': „ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששוכת מאכילה ושתייה", עכ"ל יעו"ש. ובודאי שבהלכות תעניות לא יתכן לומר שהתענית משתייכת לשביתה.

י. ומהלך הדברים כך הוא: סוף ענינו של יום הכפורים אינו בזה שהוא יום תשובה וסליחה, אלא דסוף גדרו הוא כמבואר במשנה יום חתונתו זה מתן תורה שניתנו לוחות שניות ביום הכפורים. שתי פעמים למדו ישראל אנכי ה' אלקיך; בששה בסיון ועשרה בתשרי. בין שני זמנים הללו אירע חטא העגל ותשובה של ישראל, וביום גמר פעולתה של תשובה זו קבלו לוחות שניות. כשם שנתברר לנו למעלה בנוגע לתפלה דתפלה יש לה שני מקורות; האחד — ועבדתם את ה' אלקיכם ועבודה בלב זו תפלה, והשני — ויעבור ה' על פניו ויקרא שנתעטף הקב"ה כש"ץ. וכל זה הוא מפני שתפלת התשובה זקוקה למקור בפני עצמו; כמו כן הוא הדין והיא המדה בקבלת התורה. וגם קבלת התורה יש לה שני מקורות, מפני שקבלת התורה על דרך התשובה זקוקה היא למקור בפני עצמו. וכמו שבששה בסיון היתה קבלת התורה בהמצב של קודם שיחטא כמו כן היתה קבלת התורה בעשרה בתשרי על דרך התשובה. והגדרת יום הכפורים אינו בזה שהוא יום התשובה, אלא בזה שהוא יום של קבלת התורה על דרך התשובה. יום חתונתו. מפני שעולם התשובה אינו המשך אלא הויה חדשה לכן זקוק הוא לסדר תפלה משלו ולצורה של קבלת התורה משלו. וצום של יום הכפורים אין סוף ענינו סיגוף לשם המעטת כחות הגוף כדרך שמצינו בתענית צבור, אלא שסוף ענינו הוא השביתה ממעשה האכילה. דכשם שמשונה הוא חג השבועות משאר המועדים דכולי עלמא מודו ביה דבעינן לכם משום שהוא יום שבו ניתנה תורה; כמו כן משונה הוא יום הכפורים משאר המועדים שהוא כולו לה' ומופקע הוא לגמרי מה, „לכם". דתענית מדרכי התשובה היא משום דתענית היא בניגוד לצרכי הגוף, וצום יום הכפורים הוא משום דאכילה איננה מצרכי הנפש.

סוף ענינו
של יום הכפורים
הוא יום חתונתו
הוא יום של קבלת
התורה על דרך
התשובה. וצום
של יום הכפורים
אין סוף ענינו
סיגוף לשם
המעטת כחות
הגוף כדרך
שמצינו בתענית
צבור, אלא
שסוף ענינו
הוא השביתה
ממעשה האכילה.
דכשם שמשונה
הוא חג השבועות
משאר המועדים
דכולי עלמא
מודו ביה דבעינן
לכם משום שהוא
יום שבו ניתנה
תורה; כמו כן
משונה הוא יום
הכפורים משאר
המועדים שהוא
כולו לה' ומופקע
הוא לגמרי מה, „לכם".
דתענית מדרכי
התשובה היא
משום דתענית
היא בניגוד לצרכי
הגוף, וצום יום
הכפורים הוא
משום דאכילה
איננה מצרכי
הנפש.

קונטרס רשימות*

שערי תשובה — שער ג'

א

פתיחה

א. קודם התחלת הלימוד הנני בזה להציע בקשה אחת. על דברי חכמים נא' במשנה שיש חוב לשתות בצמא את דבריהם. על משנה זו הוסיף הגר"א "הוי כל צמא לכו למים". טיבה של הוספה זו בלתי ידועה. הכונה הפשוטה היא ע"פ מה דאיתא בברכות דהשתה מים לצמא מברך שהנ"ב. ומפורש בגמ' דהך "לצמא" הוא לאפוקי חנקתי' אומצא, ומפורש בפוסקים דהיינו דוקא במים אבל בשאר משקין אפילו חנקתי' אומצא חייב לברך. מפני שהגוף נהנה מהם בכל אופן. מפורש, איפוא, דיש לנו שני סוגי צמאון: סוג אחד של צמאון שאיננו תנאי בהנאת השתיה שאפשר לה להנאה גם בלעדיו, וסוג שני של צמאון המהוה תנאי בשתיה, דבלי צמאון אינה נחשבת להנאה כלל. וזה שהוסיף הגר"א דצמאון הנזכר אצל דברי חכמים הוא סוג צמאון אצל מים, ולא סוג של צמאון אצל שאר משקין. דבלי צמאון אין לנו כלום. וזו היא בקשתי: שאם מישחו אינו מרגיש בצמאון לדיבורים הללו, אל ימָצא בכאן. ומובן שאם אחד מרגיש שע"י הדיבורים הללו תגלד בו צמאון, גם זה צמאון הוא.

הנ"ל גאון א"ה - א
תשובה ב"ר ט
גאון

* * *

ב. שער ג' משערי תשובה לרבינו יונה: "נבאר חומר המצוות והאזהרות וחלוקי העונשים." כותרת זו גרמה לשינוי צורת ההקדמה לשער הג' משאר ההקדמות לשאר השערים. שאר הקדמות לשאר השערים הם תמצית הדברים של השערים בכללי כלליות. ואילו ההקדמה לשער ג' היא באור על גוף המָצאו של השער הזה ב"שערי תשובה". מפני שג' השערים של רבינו יונה נושאים ונותנים בגוף התשובה, השער הראשון — בבאור מהות עיקרי התשובה, השער השני — בבאור הסיבות המעוררות לתשובה, השער הרביעי — בחילוקי הכפרה של התשובה, באופן שג' פרקים אלו מקבילים הם לסיבות התשובה, לגוף התשובה ולתכלית התשובה. ואילו השער הג' הרי

(* עיי' "דברים אחדים" אודות רשימות אלו)

"דעת" פירושו כשרונו של האדם להזדהות עם ענין חוץ ממנו. כשאני אומר שמישהו תופס את המאמרים בשכל, כונתי שהוא מבין אותם; ואם אני אומר שהוא תופס את המאמרים בהרגשה, כונתי שהוא נהנה מהם; אבל כשאני אומר שהוא תופס את המאמרים ככך-דעת, כונתי שהוא *Is Identified* (מזדהה) אִתָּם. כשהדין הוא שמוסרים שמירה לקטן, אין זו שמירה מפני שהוא אינו בר דעת, הכונה היא שאע"פ שהקטן מבין היטב את ענין השמירה ואת ההפסד של העדר השמירה, מכל מקום אין כח בהכרתו להזדהות עם תפקיד השמירה. ולכן בעיני דוקא מסירה לבן דעת. ובשעה שהענין הוא ליצור יחס של אשתו כגופו שהיא ההזדהות היותר חזקה, כתוב בחומש, "והאדם ידע". ועל זה באו דברי חכמים שדעת היא מטבע בת שני צדדים: מצד א' של המטבע היא הזדהות, וממילא הצד ב' של המטבע הוא פרישה מוחלטת מן ההפך. וההזדהות נמדדת באמת הפרישה. "הרי את מקודשת לי" מתפרש בגמ' שאמר אותה אכו"ע כהקדש. ובכל זה הוא אומר "לי". כלומר, וייל דו ביסט צוגעטשעפעט צו מיר, ביסטו אָפגעטשעפעט פון די גאַנצע וועלט. נימא קיין צוגעבונדענקייט אהן אָפֿרייסן זיך. כשאני אומר שמישהו תופס דברי תורה מסויימים כמו בן דעת בעל כרחך שמהלך דברי תורה האלו מפריש אותם ממהלך אחר של דברי תורה. והיינו שאמרו חז"ל אם אין דעת הבדלה מנין. ההבדלה בין קודש לחול אינה אלא הצד השני של המטבע של דבקות בקודש. וחדוש גדול אנו מוצאים בענין זה שאע"פ שבשמונה עשרה הנוסח הוא "חונן הדעת", מכל מקום כשתיקנו שבחו של מקום ביצירת כוח הדעת ביקום תיקנו דוקא "הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה". ברכה זו היא מפני שחז"ל קיבלו שהופעת הניצוץ הראשון של דעת ביקום המשתייך לשחרית (כל ברכות השחר הן על התחלת כל ענין) הוא קריאת התרנגול. ובכל זאת לא תיקנו הנוסח שהתרנגול יודע שהוא יום, אלא תיקנו דוקא בנוסח של כוח ההבדלה בדעת. "להבחין בין יום ובין לילה". ומוכרח מזה דהדעת של הבדלה היא דרגה של דעת יותר גדולה מדרגת הדעת סתם.

"First Times"

ו. אדם יושב לפנינו, מסביר ענין בטוב טעם ודעת, ובכל זאת אומרים לו *Be Specific*. פרוש המלים של *Be Specific* הוא תביעה

שערי תשובה — שער ג'

ב

א. "מפני שהוזהר בעל התשובה לחפש דרכיו, וכמה לו עונות וחטאות. ואחרי אשר תם חפש מחופש, הוזהר לחקור גודל כל חטא מחטאיו, כמ"ש (איכה ג, מ) נחפשה דרכינו ונחקורה, להודיע עליו כל חטאתו אשר חטא, כמה הגדיל לאשמה בה, כי יש אשמה עד לשמים גדולה, ויש רעה כנגד כמה חטאים גדולים שקולה". אע"פ שבנוגע לשער הג' רק חובת חקירת העונש והחומר היא הקובעת, מכל מקום מכיון שתרוויחו גם חובת חיפוש החטאים בכמות וגם חובת חקירת החומר באיכות נובעים ממקור משותף שהוא "נחפשה דרכינו ונחקורה" לכן הזכיר רבנו יונה כאן בפתיחת דבריו גם ענין חיפוש בכמות. אלא שמכיון שרבנו יונה מזכיר את זה דרך אגב, כדאי הוא הענין בשבילנו ליחד עליו הדיבור. ולקושטא דמילתא עשה רבנו יונה ב' עיקרים מיוחדים במנין העיקרים שלו, דהעיקר הי"א הוא העיקר של חיפוש בכמות בעוד שעיקר הי"ב הוא החקירה באיכות. תועלת החקירה באיכות היתה תוכן הלימוד בדיבורינו האחרונים. נעתיק עצמנו עכשו לתועלת החיפוש בכמות.

ב. תועלת זו מתפרשת היא בדבריו של רבנו יונה בעיקר הי"א ששם גזר אומר כי התועלת של חיפוש הדרכים היא בכדי שיזכור את כולם ויתודה עליהם כי הוידוי הוא מדברים המעכבים את הכפרה. נתחייבנו בזה בהתבוננות בכפלים. (א) עלינו לדעת כי חובת החיפוש בענין זה משונה הוא מכל מה שמצינו בדומה לו בכל התורה. בדרך משל, הנה יודעים אנו מה לעשות בחמץ בפסח. מקרא מפורש הוא "תשביתו". אלא שאין כאן שום חובה לחפש את החמץ ורק אם הוא בידי אני מוזהר עליו בהשבתה, ועל זה באה חובה מדברי סופרים של בדיקת חמץ. כל החידוש של חובת הבדיקה הוא רק עד המציאה. בשעה שאני מוצא את החמץ כלתה לה חובת הבדיקה ומתחילה חובת ההשבתה. ואילו בנוגע לחובת החיפוש בעניננו, הנה מבלעדי החובה הזו לא היינו יודעים אפילו שיש כאן איזה חובה שהיא אפילו לאחר המציאה. כלומר, בודאי

י"א
י"ב
י"ג
י"ד
י"ה
י"ו
י"ז
י"ח
י"ט
כ

בתיקון חטא אחר. שהרי תיקון חטא א' לא גרע לענין תיקון ב' משינוי מעשה. ומכיון ששינוי מעשה הוא מדרכי התשובה, הלא אפילו בשעה שאנו דנים לגבי חטא ידוע ומסוים, הרי כל תיקון של איזה חטא, יהיה מה שיהיה, פועל הוא בתיקון החטא המסוים בתורת שינוי מעשה. אבל כל זה הוא רק לפי שיטת הר"מ. אבל לפי שיטת רבנו יונה שהשמיט ענין זה לגמרי של שינוי מעשה, המהלך הנ"ל לא יתכן. וחוזרים אנו, איפוא, להתמיהה הנ"ל, מהו המהלך של נגיעת תיקון חטא אחד בחבירו לפי שיטתו של רבנו יונה?

צ"ל
כפ"א
אומר
אומר

ה. כל מי שלמד פעם הלכות לשון הרע יודע ומכיר היטב את ההבדל בין מדבר לה"ר ובין בעל לשון הרע. בעל לשון הרע הוא אדם המוחזק לכך, בעוד שמדבר לשון הרע יתכן מאד שהמכשלה היא תחת ידו בדרך ארעי. הרבה הרבה מחומר העונשין האמורין בלשון הרע סובבים הולכים רק על "בעל לשון הרע". למשל כל החומר של "יכרת השם כל שפתי חלקות" לא משתעי אלא בבעל לשון הרע. ומדרך זה לעומת זה נמצא הוא הבדל זה גם בעולם התשובה. דשני ביטויים משמשים הם בערבוביא בעולם זה, "השב" ו"בעל תשובה". ומתחלקים הם שני סוגי תשובה הללו באופן התקבלותם למעלה. שהרי קדמוני קדמונים תיקנו לנו בסדר ב' ה' "נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה כי ימינך פשוטה לקבל שבים". והתמיהה מתעוררת מאלה. דשינוי לשון הכתוב המסתיים "ונשובה" והוסיפו בזה סיום משלהם באמרם כי "ימינך פשוטה לקבל שבים". ואמנם התעוררות התמיהה הזו מתהפכת לאחר העיון להתעוררות של נחותא. דעיקר הכונה בכאן הוא להבחין בין שני סוגי התקבלות התשובה בהתאם למהותה של התשובה עצמה. דתיכף אחר המאמר הנ"ל נאמר "הפותח יד בתשובה לקבל פושעים וחטאים". הנה לפנינו שני סוגי קבלה, האחת היא על ידי "היד" הקבועה ועומדת תמיד במצב פתוח שהוא הוא בעצם המצב התמיד של קבלה. ואילו סוג הקבלה של "פותח יד בתשובה" הוא שבקביעות, היד סגורה היא, רק על ידי שפועלים עליה כוחות מלמטה על היד הזו, הרי היד נפתחת בכדי לקבל.

ו. דעת לנבון נקל כי ההבחנה של מדה כנגד מדה מורה לנו כי