

תקווה לדורשיך

הרב אהרן ליכטנשטיין

תקווה לדורשין

על תשובה
ועבודת ה'

עיבוד ועריכה: מרדכי ברגר וראובן ציגלר
מאנגלית: חיים נבון



Rabbi Aharon Lichtenstein
Return and Renewal
Reflections on Teshuva and Spiritual Growth

הרב אהרן ליכטנשטיין
תקווה לדורשיך: על תשובה ועבודת ה'

ניהול פרויקט: נועם שליט
עורכת משנה: אפרת גרוס
עריכת לשון: בנימין פרנקל
עימוד: אסתר באר
עיצוב העטיפה: אליהו משגב

© כל הזכויות שמורות לד"ר טובה ליכטנשטיין, תשפ"א

ספרי מגיד, הוצאת קורן
ת"ד 4044 ירושלים 9104001
טל': 02-6330530 פקס: 02-6330534

www.maggidbooks.com

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני, או אחר כל חלק שהוא מן החומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מסת"ב 978-965-526-326-8 ISBN

נדפס בישראל תשפ"א 2021 Printed in Israel

בני בנים הרי הם כבנים

In loving memory of our grandparents

Gertrude and Leslie Zack

גיטל בת שמואל ואליעזר בן איסר

whose legacy of kindness and *chesed*,
devotion to family and to the Jewish people,
continues to light the way for our family

תוכן העניינים

ט	מבוא
1	תשובה – חובה והזדמנות
19	”וטהר לבנו לעבדך באמת”
39	שלמותה של התשובה
61	תשובה – דחף ומניע
81	קלות וחמורות – דירוג החטאים בתשובה
97	תשובה בינונית ותשובתו של הבינוני
121	תשובה של נורמה ותשובה של משבר
137	”לכל זמן” – תשובה בארבע מסגרות זמן של חיינו
159	תשובה – תסיסה ורוגע
175	התכחשות, גירושין ושיקום
191	ענווה וגאווה בתשובה
211	תשובה ושמחה
	מקום שבעלי תשובה עומדים –
229	על גדלות האדם ומעלת בעל התשובה
	אחרית דבר
251	”כי קרוב אליך הדבר מאוד” – תשובה של רחמים
261	מפתח מקורות
270	מפתח אישים

מבוא

תהליך התשובה מציג בפני כל אחד מאתנו אתגרים והזדמנויות. חקירה עצמית, וידוי ומחויבות לשינוי הם מהמשימות האנושיות הקשות ביותר, אך עצם התהליך של התחדשות והתחברות מחדש – לקב"ה ולעצמנו – הוא מתנה שיכולה לשקם מן המסד אותנו, את קהילותינו ואת החברה כולה.

בדרשותיו השנתיות על התשובה ניסה הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל להפוך את הנתיב החמקמק של התשובה לנגיש יותר.¹ במסות אלו, מתוך רגישותו למצב האנושי, משתמש הרב ליכטנשטיין במערך נרחב של מקורות יהודיים, לצד קלאסיקות של התרבות המערבית, כדי לבחון את היסודות הפסיכולוגיים, הרגשיים והרוחניים של החטא והתשובה. בעזרת חקירת ההרגלים והדחפים שעלולים למנוע שינוי מתמשך או לסייע לו, הרב ליכטנשטיין מספק מפה ברזולוציה גבוהה של חיינו הרוחניים, בעוד אנו מתמסרים למסעות צמיחתנו הרוחנית.

* * *

1. כרך זה כולל שלוש עשרה דרשות כאלו, שנישאו בין השנים תשל"ז עד תשס"ט (1976-2008). זאת בנוסף לדרשות מהשנים תשמ"ח (1987) ותשס"ג (2002), שראו אור בספר באור פניך יהלכון.

תהליך המרת שיחות אלו למסות כתובות דומה לזה שנעשה בספר קודם של הרב ליכטנשטיין, באור פניך יהלכון. ראשית, כל ההקלטות תומללו, מילה במילה. לאחר מכן, נערכו התמלולים לדפוס, ועברו עריכת לשון ועריכת תוכן, קיצור, לעתים ארגון מחודש, העברת תכנים משיקים להערות שוליים, חלוקה לתת-פרקים, הוספת כותרות וכן הלאה. כל הפרקים תורגמו מאנגלית, מלבד הפרק האחרון ("מקום שבעלי תשובה עומדים"), שנאמר במקורו בעברית.

רבים סייעו להפקת כרך זה. ראשית, תודתנו לד"ר טובה ליכטנשטיין על עידודה ותמיכתה בפרויקט זה. תודה גם לאנשי "משנת הרא"ל" על עזרתם: לנועם שליט, שניצח על המלאכה, וכן ליאל וייס ולעו"ד אהרן לוי. הרב חיים נבון תרגם במיומנות וברגישות וכך העביר הן את התוכן הן את הניחוח של מילות הרב ליכטנשטיין. עריכת הלשון נמסרה בידי האמונות של בנימין פרנקל והמפתחות הוכנו על ידי יחיאל רוזנברג. הרב דב קרול תימלל את הדרשה העברית שנוספה לכרך זה, גילעד הסה עיבד וערך אותה, וד"ר ראובן גפני סייע בעריכת הלשון. הערכתנו והוקרתנו לכל אלו שסייעו להכנת הגרסה האנגלית המקורית של ספר זה, *Return and Renewal: Reflections on Teshuva and Religious Growth* (Jerusalem: Maggid, 2018), הלוא הם כתובים במבוא לספר המקורי. תודתנו להוצאת מגיד על מקצועיותם ועל אדיבותם; לרב משה טרגין על אחרית הדבר; לישיבה יוניברסיטי, שרובן של הדרשות נישאו בשלוחתה בירושלים; ולשיבת הר עציון, המוסד היקר שהרב ליכטנשטיין עיצב והדריך במשך יותר מארבעה עשורים, על תמיכתה הנלהבת.

בעיקר אנו מודים למורנו ורבנו, הרב אהרן ליכטנשטיין זכר צדיק לברכה, על שלימד בשיעוריו והמחיש בהתנהגותו האישית את הערכים היהודיים והאנושיים הנעלים הבאים לידי ביטוי בספר זה. יהי רצון שזיכרונו יוסיף ויהיה לברכה, בעת שתורתו עוברת מדור לדור.

מרדכי (מייקל) ברגר וראובן ציגלר

תשובה – חובה והזדמנות

איך נגדיר ונתאר את התשובה – האם הזדמנות היא או חובה? שני המונחים הללו שונים למדי. כשאנו מדברים על הזדמנות, אנו חושבים על אפשרות ממוזלת, שאולי איננו ראויים לה ושאנו שמחים שנקרתה על דרכנו. חובה, לעומת זאת, מעלה בנו תחושה של תביעה דוחקת, צו מוחלט המעוגן בסיטואציה קיומית או הנדרש בידי מצווה סמכותי. אין צורך להעמיק כדי להבין מהו המענה לשאלה זו: תשובה היא גם הזדמנות וגם חובה. ברצוני לבחון באיזה מובן התשובה היא זו וגם זו, וכיצד שני ההיבטים הללו מתייחסים זה לזה.

תשובה כהזדמנות – רצון חופשי

בתשובה-כהזדמנות נוכל לדבר על שני מרכיבים נבדלים: כללי ופרטי. התשובה מעוגנת באמונתנו בחופש הרצון ובהתנסותנו בו. אין זה מקרה שהרמב"ם, הדובר המובהק בעד חופש הרצון בתקופת הראשונים, התייחס לתפיסה זו בלב הלכות תשובה. בשלושת הפרקים המרכזיים של הלכות תשובה (פרקים ה-ז) מציג הרמב"ם את הניסוח המפותח ביותר שלו לגבי מושג זה וחשיבותו. כך פותח הרמב"ם חטיבה זו:

דרשה זו נישאה בכינוס התשובה על שם האוזמן-שטרן, במכון גרוס בירושלים, תשרי תשנ"ט.

רשות לכל אדם נתונה, אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו (הלכות תשובה ה, א).

בהלכה ב מציג הרמב"ם את ההשקפה ההפוכה ודוחה אותה: דטרמיניזם אסטרוולוגי ותיאולוגי. הרמב"ם מתעקש ש"כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם". אחרי שהרמב"ם מרחיב בנושא הבחירה החופשית במשך שני פרקים, הוא מנסח את מסקנתו בפתחת פרק ז:

הואיל ורשות כל אדם נתונה לו, כמו שבארנו, ישתדל אדם לעשות תשובה ולהתודות בפיו מחטאיו ולנעור כפיו מחטאיו, כדי שימות והוא בעל תשובה ויזכה לחיי העולם הבא (שם ז, א).

משום כך, לדיון בחיוניות התשובה יש להקדים את המושג הכללי של הרצון החופשי ואת האמונה הבוטחת – המושרשת כה עמוק בעולם ההלכה – שאנו יכולים לנהל את חיינו בהתאם לרצוננו המוסרי והרתי. זהו המרכיב הראשון של הזדמנות הכמוס בתשובה.

תשובה כהזדמנות – מתנת התשובה

אך יש גם היבט נוסף: מתנת התשובה, אשר היא עצמה רבת פנים. במישור אחד, מדובר בגרסה מועצמת של הרצון החופשי. אדם יכול היה להניח שבורכנו בחירות רק בתחילת דרכנו, כשאנו בבחינת *tabula rasa*, לוח חלק, שעדיין לא הוכתם בפשע ובחטא; אך לאחר שעול ההתנהגות החוטאת והנלוזה הוטל על שכמנו, שוב איננו חופשיים ואיבדנו את יכולתנו לבחור כרצוננו. אכן, הרמב"ם מציין שאכן אלו הם פני הדברים במקרי קיצון, כמו בנוגע לפרעה (שם ו, ג). למרבה המזל, זוהי איננה הנורמה. החירות שבחיינו בדרך כלל נותרת עמנו ומאפשרת לנו לנוע באופן חופשי גם לאחר החטא, גם לאחר שהרחקנו את עצמנו מא־לוהים ומעצמנו האמיתי.

מלבד זאת, בתשובה ישנם ממדים נוספים של הזדמנות, שאינם קשורים לעצם יכולתנו לחזור בתשובה, אלא לתוצאותיה של התשובה ולנכונותו של אֱלֹהִים להיענות לה. הוענקה לנו האפשרות למחות את החטא; אֱלֹהִים מוכן למחול על העונשים שהיו ראויים לנו. במישור הקשר עם האֱלֹהִים, הרי מלבד ביטול חובותינו הנוראים, מוכן הוא לקבל אותנו שוב אל נוכחותו, לפתוח שוב את ערוצי הקשר עמנו. בהמשך הפרק השביעי, הרמב"ם מדגיש ממד זה:

כמה מעולה מעלת התשובה, אמש היה זה מובדל מה' אֱלֹהִי ישראל... צועק ואינו נענה... ועושה מצות וטורפין אותן בפניו... והיום הוא מודבק בשכינה... צועק ונענה מיד... ועושה מצות ומקבלין אותן בנחת ושמחה (שם ז, ז).¹

אם כן, ההזדמנות שמציעה לנו התשובה, המתנה שקיבלנו בחסד ה', כוללת שלושה מרכיבים: 1. הרצון החופשי, הנותר בעינו גם אחרי שטימאנו את עצמנו; 2. נכונותו של אֱלֹהִים למחול על חטאינו; 3. הסכמתו לסלוח על מה שהיה, ולאפשר לנו לבוא שוב לפניו.²

תשובה כחובה

אך, כמובן, בעבורנו התשובה אינה רק הזדמנות ואפשרות שאנו יכולים

1. את תפיסת התשובה כמתנה שנתן לנו אֱלֹהִים, אפשר למצוא גם באופן שבו פותח רבנו יונה את ספרו **שערי תשובה**: "מן הטובות אשר היטיב השם יתברך עם ברואיו, כי הכין להם הדרך לעלות מתוך פחת מעשיהם ולנוס מפח פשעיהם... לרוב טובו וישרו, כי הוא ידע יצרם... ואם הרבו לפשוע ולמרוד ובגד בוגדים בגדו, לא סגר בעדם דלתי תשובה". החסד הזה הוא מתנה, הזדמנות שהעניק לנו אֱלֹהִים.
2. גם בדברי הנביאים אפשר לזהות את ההיבטים השונים הללו. הנביאים מדברים לא רק על "תשובה מ", התרחקות מהחטא, כמו בפסוק: "שׁוּבוּ שׁוּבוּ מִדְּרִיכֵיכֶם הָרְעִים" (יחזקאל לג, יא), אלא גם על "תשובה אל", למשל: "שׁוּבָה יִשְׂרָאֵל עַד ה' אֱלֹהֶיךָ" (הושע יד, ב).

לנצל במידה שנחפוץ בה. התשובה היא גם זאת, ולפלא הדבר, אך אינה רק זאת. התשובה היא גם חובה.

ידוע שהמנחת חינוך מפקפק באופייה הציוווי של התשובה. הרמב"ם, הן בכותרת להלכות תשובה והן בהלכות עצמן, מדבר על תשובה; אך כשבא הרמב"ם להורות על מעשים, נראה שהוא מתמקד בווידוי.³ המנחת חינוך טוען שלפי הרמב"ם התשובה אינה נמנית כמצווה אלא רק הווידוי. אם אדם רוצה לעשות תשובה, הרמב"ם מורה לו איך יש לבצעה; כפי שאם אדם בוחר ללבוש בגד עם ארבע כנפות, עליו להטיל בו ציצית כדין. אין שום פסוק המחייב אדם לעשות תשובה, לפחות לא כחובה הלכתית.

זוהי עמדה מוזרה ביותר. מבהיל לחשוב שהתשובה, המפתח למצבנו הרוחני בהווה ולייעודנו המטפיזי בעתיד, היא רק עניין של העדפה ונטייה. הייתכן שהתורה תדקדק בדיניו של מעשה הווידוי הספציפי, ובמקביל תותיר את התשובה, העוסקת במכלול הווייתנו, כעניין של בחירה? הן התורה והן הנביאים חוזרים ללא לאות על המסר: "שובו, שובו, שובו"; הם אומרים זאת בשם הא-ל לאדם היחיד, לעם ישראל ואפילו לאומות העולם. מתוך המסרים הללו עולה התחושה שאדם הרגיש ליחסיו עם א-לוהים, אדם הדואג לערכיו הרוחניים ולקיומו הרוחני, ודאי ירצה לעשות תשובה, ואף חייב לעשות תשובה. אכן, ראשונים אחרים ראו את התשובה כמצווה, וניתן לפרש שגם הרמב"ם נמנה עליהם, באופן מסוים.⁴ בכל מקרה, בין אם נקבל את עמדתו של המנחת חינוך ובין אם נסבור שהתשובה היא חיוב

3. "כל מצות שכתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן, בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו – חייב להתודות לפני הא-ל ברוך הוא, שנאמר: 'איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו, זה וידוי דברים. וידוי זה מצות עשה" (הלכות תשובה א, א).

4. בכותרת להלכות תשובה הרמב"ם כותב: "מצות עשה אחת, והוא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה". נראה שכאן מדגיש הרמב"ם את התשובה עצמה יותר מאשר את הווידוי.

עצמאי, מובטח מקומה של התשובה כערך מרכזי, כבריח תיכון של חיי הדת.⁵

חובה זו – רבת פנים היא. כשם שלחטא מרכיבים מגוונים, כך גם לתשובה, הבאה לתקן אותו. ראשית, יש לתקן את הרוע שבחטא עצמו, בין אם מדובר בחטא שבין אדם למקום ובין אם בחטא שבין אדם לחברו. שנית, במישור שבין אדם למקום, יש בוודאי פגיעה בכבוד שמים בכל הפרה של רצון הא־לוהים, ומעבר לכך, החטא מטמא מבחינה רוחנית ודתית, וגם את זה יש לתקן. במקביל, במישור שבין אדם לחברו, החטא מטמא את החברה ואת הקהילה, ואף על כך יש לעשות תשובה.

לכסוף, החוטא חייב לחזור בתשובה גם על החטא שבינו ובין עצמו. אם אנו חוטאים ומוסיפים להתבוסס בחטא, אנו בראש ובראשונה מסכנים את עצמנו; מעבר לתוצאות דתיות ורוחניות אחרות, החטא פוגע באישיותו של החוטא. היבט מרכזי של השקפת עולמנו הוא שהאדם נושא באחריות לא רק על פגיעה באחרים אלא גם על פגיעה בעצמו. הרעיון הליברלי שאדם הוא ארון לעצמו, ולכן יכול להסדיר את חייו ואת פעולותיו כחפץ לבו, כל עוד הוא מוכן לשאת בהשלכות, עומד בניגוד מוחלט להשקפת עולמה של היהדות ואף לכל תפיסה דתית. השקפה דתית רואה את חיי האדם ואת עצמיותו כמתנה או כמשימה מאת ה'. לכן, אנו אחראים לא רק לצלם א־לוהים שנמצא באחרים אלא גם לצלם א־לוהים שבנו. אדם שמקלל את עצמו או שחובל בעצמו עובר על אותו איסור כמו אדם המקלל אחרים או החובל בהם; כפי שאנו חייבים להושיע אחרים מאסון הממשמש ובא,

5. לא אחר מאשר הגאון מווילנה התעקש שישנם ערכים מהמעלה העליונה שאינם נמנים במניין המצוות. כך כתב בפירושו על מגילת אסתר: "הוא מעשים טובים ומדות טובות, והמדות טובות הן יותר מכולן, כמו שכתבתי, שלא נכתבו המדות טובות בתורה, כי הם כוללין כל התורה, כמו שכתוב: כל הכועס כאלו עובד עבודה זרה, וכל המספר לשון הרע ככופר בעיקר, וכן כולן" (אסתר י, ג, ד"ה דורש טוב).

כך אנו חייבים להציל את עצמנו. אם כך הוא בנוגע לקיומנו הפיזי, קל וחומר שכן הוא בנוגע לנשמתנו הרוחנית. לפיכך אנו נתבעים לתשובה, לא רק מחמת חובותינו לא-לוהים וחובותינו לסביבתנו. אנו חייבים בתשובה למען עצמנו, כחלק מאחריותנו כלפי בוראנו, שהפקיד בנו ניצוץ א-לוה ממעל.

יסודות אלו של התשובה הם ודאי מחייבים. אף אם נאמר שהתשובה אינה מצווה בפני עצמה, היא צו דתי ומוסרי, הצומח מרגישותנו לענייני הרוח.

הזיקה בין הזדמנות לחובה

כשאנו דנים בתשובה-כחובה, עלינו לתת דעתנו ליסוד נוסף. הרמב"ם קובע:

יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל, ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל. לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים (הלכות תשובה ב, ז).

הרמב"ם מציג עובדה ואז מסיק ממנה מסקנה. העובדה היא שיום הכיפורים הוא זמן מועדף לתשובה. לכן, אומר הרמב"ם – ומצביע על קשר סיבתי – כולם חייבים לעשות תשובה ולהתודות. למעשה, הרמב"ם קשר בין שני היסודות שבהם אנו עוסקים: אם נקרית לך הזדמנות, אתה חייב לנצל אותה. אם כך, מלבד העובדה שאולי יש מצווה של תשובה, בדומה למצוות שופר או סוכה, יש גם בסיס נוסף לחיוב בתשובה: העובדה שהיא אפשרית הופכת אותה להכרחית. ההזדמנות מולידה חובה.

מחשבה דומה מציג רבנו יונה בשערי תשובה:

ודע, כי החוטא כאשר יתאחר לשוב מחטאתו – יכבד עליו מאד

ענשו בכל יום, כי הוא יודע כי יצא הקצף עליו ויש לו מנוס לנזק שמה, והמנוס הוא התשובה, והוא עומד במרדו והנו ברעתו, ובידו לצאת מתוך ההפכה, ולא יגור מפני האף והחמה, על כן רעתו רבה (א, ב).

עונשו של החוטא גדל בכל יום, משום שהוא יודע שחטא לא־לוהיו וראוי הוא לעונש, ובכל זאת אינו מנצל את ההזדמנות של פתח המילוט. כדוגמה, מביא רבנו יונה מדרש נודע (קהלת רבה ז):

משל לכת של לסטים שחבשם המלך בבית האסורים, וחתרו מחתרת, פרצו ויעבורו, ונשאר אחד מהם. בא שר בית הסוהה, וראה מחתרת חתורה והאיש הוא עורנו עצור, ויך אותו במטהו. אמר לו: קשה יום! הלא המחתרת חתורה לפניך – ואיך לא מהרת המלט על נפשך?! (שערי תשובה שם).

שר בית הסוהה, שהיה אמור לפעול כנגד הבריחה, רואה את הפושע הנותר כאדם שבעיניו יש חשיבות מעטה לערך המרכזי של החירות. למעשה, רבנו יונה והמדרש אומרים שברגע שמופיעה הזדמנות היא יוצרת חובה, לפחות לגבי אדם רגיש מבחינה מוסרית ודתית; החמצת ההזדמנות הופכת לחטא נוסף.

נשוב לשאלה לעיל – האם תשובה היא הזדמנות, חסד שהעניק לנו הקדוש ברוך הוא, או חובה ודרישה המוטלות עלינו? המענה אינו רק שהתשובה היא זו וגם זו, כנפרד; למעשה, היא שתיהן גם יחד. עצם קיומה של ההזדמנות מטיל עלינו חובה מחודשת. זו המשמעות של המילה "לפיקך" בדברי הרמב"ם. אי אפשר להעלות על הדעת שאדם המייחס חשיבות למצבו הרוחני יהיה אטום ואדיש כליל ליכולת לשקם את מערכת היחסים שלו עם בורא העולם ולטהר את עצמו. אם הוא אינו ממצה את ההזדמנות, יש כאן הן סימפטום והן סיבה לחולשה רוחנית.

הזדמנות וחובה במסגרת השקפת עולם דתית כוללת

בהשקפת עולמם של חז"ל ושל גדולי ישראל, הן המרכזיות של ההזדמנות והחובה והן הזיקה ביניהן מבטאות תפיסה רחבה הרבה יותר. אפשר למקם אותה בהקשר הכללי יותר של תפיסתנו את עבודת ה', ובאופן כללי עוד יותר – תפיסתנו את הקיום האנושי. ההזדמנות והחובה הן מושגים מרכזיים בראייתנו את חיי האדם כפי שהם – וכפי שהם צריכים להיות. תחושת החובה היא חיונית ומרכזית, בין אם בממד המוסרי – אנו חושבים על בני אנוש כיצורים המחויבים, ברצונם או שלא ברצונם, לחיים מוסריים, שהרי נבראו בצלם אֱלֹהִים – ובין אם בממד הדתי. אם היינו צריכים לבחור מושג יחיד אשר נוכל לראותו כמגדיר טוב מכל מושג אחר את הקיום האנושי ואת מסגרת חיינו, היינו ודאי בוחרים במושג מצווה. יהודי חי, בראש ובראשונה, כישות נקראת ומְצָוה.

בפירושו הראשון של רש"י לתורה מוצג רעיון זה באופן מפתיע ואף נועז: "אמר רבי יצחק: לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם', שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל". מכאן נובע שמה שחשוב בתורה הוא המצוות. לפי השקפה זו, התורה היא במהותה דבר חקיקה והיא פונה אלינו במונחים של צו. התחושה של היות מְצָוה היא מרכזית לקיום היהודי.

אף שהציווי המופנה ליהודים נרחב ועמוק יותר מזה המופנה לאחרים, צו אֱלֹהִים הוא גם קטגוריה אוניברסלית. חיי אדם מודרכים, מיודעים ורוויים בתחושת הצו, וזהו חלק מתפיסתנו את הקיום האוניברסלי. בהקשר זה, הבה נבחן שני פסוקים מפרשת בראשית:

וַיְצַו ה' אֱלֹהִים עַל הָאָדָם לֵאמֹר מִכָּל עֵץ הַגֶּן אָכַל תֹּאכַל.

6. ברומה לתחושת הפליאה המפורסמת של קאנט – בהשראת "השמים הכוכבים שמעלי החוק המוסרי שבתוכי", כדבריו (ביקורת התבונה המעשית, תרגום: ש"ה ברגמן ונתן רוטנשטרייך, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ג, עמ' 153) – כוחו של החוק המוסרי הוא ודאי חלק ממסורתנו וחלק מרגישותנו.

וַיַּעַץ הַדַּעַת טוֹב וַרְעֵ לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בַיּוֹם אֶכְלָךְ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת
(בראשית ב, טז-יז).

הפסוק הראשון מציין שא־לוהים ציווה על האדם, אך הצו לא
לאכול מעץ הדעת מופיע רק בפסוק השני. מדוע התורה מזכירה
ראשית את ההיתר לאכול מכל עץ הגן, אשר אינו חלק מהציווי?
שאלה זו, כפי שניסחתי אותה, מעוגנת בתפיסה חילונית מובהקת,
שלפיה א־לוהים ציווה אותנו רק בנוגע לחלקים מסוימים של חיינו,
והשאיר אזור נייטרלי נרחב, שם מתבטאים רצונותינו והעדפותינו;
שם אנו עושים "מה שאנחנו רוצים". לקדוש ברוך הוא יש "ארבע
אמות" (ברכות ח ע"א), ושאר המגרש הוא שלנו. אך תפיסה דתית
אינה רואה שום היבט של המציאות האנושית כמנותק מא־לוהים
ומנוכחותו המְצוּוה. אף שההלכה מבדילה לעתים בין "דבר מצווה"
ל"דבר רשות",⁷ המסר היסודי הוא שאף ממלכתו של דבר הרשות
אינה מחוץ לתחומו של הא־לוהים אלא תחת השגחתו. לכן, לא רק
ההימנעות מעץ הדעת הייתה מימוש הצו הא־לוהי, אלא גם אכילת
פירותיהם של שאר עצי הגן – ושאר עצי העולם – אף היא חלק
מעבודת הא־לוהים, חלק ממימוש "וַיֵּצֵא ה' אֱלֹהִים". פסוק זה נאמר
לאדם הראשון והשלכותיו הן אוניברסליות.⁸

מיצוי הזדמנות בממלכת הרוח

ההבנה שהזדמנות מולידה מחויבות בממלכתה של הרוח אינה רק
תפיסה דתית אוניברסלית, אלא גם קטגוריה מרכזית בהשקפת עולם
המבוססת על התורה. הכישלון בניצול הפוטנציאל הרוחני, הכישלון
במיצויה של כוס חיי הרוח עד תומה, אינו רק סוג של סבילות חיוורת,

7. לדוגמה, אדם יכול להישבע בנוגע לדבר רשות, אך לא בנוגע לדבר מצווה. ראו
ברמב"ם, הלכות נדרים ג, ז-ח.

8. הגמרא (סנהדרין נו ע"ב) משתמשת בפסוק זה כנקודת מוצא לשבע מצוות בני
נח, המוטלות על האנושות כולה.

אלא, לפי תפיסתם של חז"ל, ריקבון רוחני. כך יש לתאר את הכישלון הזה וכך יש לגנותו.

אצטט כמה דוגמאות, מכמה מישורים של חיי אדם. הגמרא ביבמות מדברת על מצוות "פרו ורבו". אדם עלול לחשוב שאם מישוה חייב במצווה זו ואינו מקיים אותה, כישלונו מתמצה בעובדה שלא קיים מצוות עשה. אף שאין זה רצוי להחמיץ מצווה, אדם זה לא עשה שום מעשה רע; הוא פשוט לא עשה מעשה טוב. אך לא כך דיברו חז"ל על אדם כזה:

רבי אליעזר אומר: כל מי שאין עוסק בפריה ורביה – כאילו שופך דמים... רבי יעקב אומר: כאילו ממעט הדמות... בן עזאי אומר: כאילו שופך דמים וממעט הדמות (ביבמות סג ע"ב).

כל זה נאמר על אדם שלא ניצל את ההזדמנות לקיים מצווה מסוימת, המורה לו להקים משפחה ולהוליד ילדים.

הבה נבחן עכשיו דוגמה מהתחום שבין אדם לחברו. הגמרא בברכות קובעת: "ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל שאפשר לו לבקש רחמים על חברו ואינו מבקש – נקרא חוטא" (ברכות יב ע"ב). למשל, אם חברו חולה, הוא יכול היה לומר תהילים או להתחנן לקדוש ברוך הוא בעבורו; הוא לא עשה זאת, משום שלא חשב על כך, או משום שהיה עסוק בפעילויות אחרות. שוב, היינו אומרים שאדם כזה לא קיים מצווה מסוימת, אך לא היינו קוראים לו חוטא. אחרי הכול, אין כאן אפילו מצווה מוחלטת כמו פרייה ורבייה אלא גמילות חסד. ובכל זאת קבעו חז"ל: "נקרא חוטא".

אם ניקח דוגמה מתחום אחר, הגמרא בסנהדרין מציגה קביעה מבהילה בנוגע ללימוד תורה: "כי דבר ה' בזה ומצותו הפר'... רבי נהוראי אומר: כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק" (סנהדרין צט ע"א). אם אדם רוצה להבין את רמת החומרה שייחסו חז"ל לאדם כזה, עליו רק להתבונן בפירושים האחרים שמוצגים שם לאותו פסוק: "זה האומר אין תורה מן השמים... זה אפיקורוס... וכו'". ברשימה זו נכלל

גם אדם שהייתה לו הזדמנות ללמוד תורה ולא ניצל אותה. דבר דומה נאמר בגמרא בחגיגה; הגמרא שם קובעת: "שלשה הקדוש ברוך הוא בוכה עליהן בכל יום". ומי הראשון ברשימה זו? "שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק" (חגיגה ה ע"ב). א־לֹהִים בוכה כביכול על הכישלון לתרגם הזדמנות למחויבות, למצות מבחינה רוחנית את מה שהיה בטווח השגה. חז"ל תיארו את חשיבותה של הזדמנות ואת הצורך לתרגמה לחובה לא רק במונחים מופשטים; לאור הרעיון הזה הם קראו את התנ"ך והתייחסו לדמויות מרכזיות בו. כך למשל אומרת הגמרא בברכות: "יֵאמֵר לֹא תוּכַל לִרְאוֹת אֶת פָּנָי, תֵּנֵא מִשְׁמִיָּה דְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן קֶרְחָה, כִּךְ אָמַר לוֹ הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה: כְּשֶׁרָצִיתִי] = לְהַתְּגַלּוֹת אֵלַיךְ בְּזִמְנֵן שֶׁהִסְנֵה בּוֹעֵר] – לֹא רָצִיתִי, עֲכָשִׁיו שֶׁאַתָּה רֹצֵה – אֵינִי רֹצֵה" (ברכות ז ע"א). הגמרא מתייחסת למשה באופן ביקורתי, בכיוון שפיתחנו כאן: הייתה לו הזדמנות לראות התגלות שכונה, ולא היו לו המשאבים הרוחניים או הכוח הפנימי למפגש כזה. היה זה כישלון, וההזדמנות שהוחמזה לא תשוב.

דוגמה בולטת אף יותר היא הגמרא בחולין (צא ע"ב), המצוטטת ברש"י (בראשית כח, י). הגמרא מוצאת חוסר עקביות בלוח הזמנים של יעקב, היוצא מבית אביו; נראה כאילו יעקב מגיע לחרן ואז חוזר לבית אל. רבי יצחק מסביר שיעקב הגיע לחרן ושם נוכח לדעת מה החמיץ: "אפשר עברתי על מקום שהתפללו אבותי, ואני לא התפללתי?". אני מניח שרובנו היינו יכולים לעשות זאת ללא קושי ולעתים תכופות. אך יעקב, בצומת מכריע של חייו, שם לב פתאום שהייתה לו הזדמנות והוא חלף על פניה. לא הייתה זו מצווה – אין שום מצווה להתפלל דווקא במקום שבו התפללו אבותיך – אך הייתה זו הזדמנות: למצוא השראה, להגדיר את משימתו ואת עתידו, ולשאוב כוח מחזרה לשורשיו. יעקב היה יכול לעשות כל זאת, אך לא עשה. הוא חלף על פני המקום שבו התפללו אבותיו, כאילו הייתה זו תחנת אוטובוס. ברגע שיעקב הכיר בכך, הכו בו חרטה ואשמה על שהזניח הזדמנות נפלאה. משום שהיה יעקב אבינו, הוא לא הסתפק בהתמסרות לחרטה מכרסמת אלא שב על עקבותיו.

פסקה ראויה לציון בירושלמי מרחיבה מושג זה הרבה מעבר למרחב הרחוני שבו אנו עוסקים:

רבי חזקיה ר' כהן בשם רב: עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראת עינו ולא אכל. ר' לעזר חשש להדא שמועתא, ומצמיח ליה פריטיין, ואכיל בהון מכל מילה חדא בשתא | = רבי לעזר חשש לאמרה זו, והקפיד לחסוך פרוטות, וקנה בהן מכל פרי בכל שנה) (ירושלמי קידושין ה, יב).

לאדם יש הזדמנות לקחת חלק בעולמו של הקדוש ברוך הוא, לבוא במגע ישיר, ולו כצרכן, עם יצירתו של הבורא; אף זה הוא סוג של קשר עם אֱלֹהִים. למה חייב אדם לאכול מכל סוגי הפירות? יש פירות מסוימים שהוא אוהב ונוהג לאכול בכל שנה. אם פירושו של דבר הוא התנסות מוגבלת יותר בעולמו של אֱלֹהִים – יהי כך. ואף על פי כן, על זה עתיד אדם ליתן דין וחשבון! אם ההזדמנות לאכול גויאבה מולידה חובה לעשות זאת, מה נאמר על הזדמנות להתפלל כראוי, ללמוד תורה כראוי, לעשות חסד כראוי, להיות מלא בתחושת נוכחות השכינה, לעשות תשובה כראוי? אנו נדרשים להיות בתחושה של חובה מצד אחד, ותוך מודעות להזדמנות מצד שני. עלינו לפקוח עיניים ואוזניים כדי לתור אחרי הזדמנות, וחיינו צריכים להיות מלאים במודעות לזיקה שבינה ובין החובה.

הזדמנות וחובה ביחס לתשובה

שני המושגים הללו והזיקה ביניהם רלוונטיים במיוחד בנוגע לתשובה. החיים הם במידה רבה זירה של הזדמנויות, אך גם זירה של הזדמנויות מוחמצות. בעבור תינוק שנולד, העולם כולו הוא פוטנציאל. בהדרגה, הצרכים הרוחניים של החיים וההכרח לבחור בהגדרה עצמית מצמצמים את שדה פעילותו. הזדמנויות שעמדו בפניו, באופן תיאורטי, בשעת לידתו, מידלדלות ולבסוף נעלמות מן העין. מעבר להגבלה הטבעית

הזו, קיים גם כישלוננו לנצל הזדמנויות שעמדו בטווח השגתנו. לא היינו מספיק רגישים ומודעים, לא נתנו דעתנו לחשיבותו של ערך מסוים, או שלא התאמצנו מספיק לתור ולחפש אחרי הזדמנויות. עקב כך החמצנו כה הרבה מהפוטנציאל הרוחני רב הערך שעמד בפנינו. במבט לאחור, אנו מבינים שהיינו יכולים לבנות את חיינו טוב יותר, להעניק להם ערך רב יותר, לסדר אותם ביתר יעילות, לנצל את זמננו ואת מאמצינו ביתר תבונה. סדר העדיפויות שלנו יכול היה להיות נכון יותר. אנו מתבוננים לאחור על חיינו, ואף אם איננו רואים בהם רוע, אנו מוצאים בהם כל כך הרבה בזבוז. וגם בזבוז הוא חטא.

הגמרא במסכת שבת מלמדת אותנו על איסור "בל תשחית": "בל תשחית דגופא – עדיף" (שבת קמ"ב). כלומר: פגיעה בגופו של האדם עצמו חמורה יותר; בזבוז משאבים אנושיים גרוע מבזבוז רכוש. פי כמה גרוע יותר בזבוז של פוטנציאל רוחני, הפער בין מה שיכולנו להיות, מה שחייבים היינו להיות, ובין מה שאנו בפועל. בכל אדם נמצא הפער הזה; אצל אחדים הוא כביר ואצל אחרים הוא נראה קטן יותר, אך תמיד ישנו פער. הפער הזה הוא בזבוז של פוטנציאל אנושי שהיה בנו, של צלם אֱלֹהִים שהעניק לנו הקדוש ברוך הוא. במובן כלשהו מיעטנו את צלם אֱלֹהִים שבתוכנו. רוחנו יכולה הייתה לפרות ולרבות, ולא עשתה זאת. אולי נשמע הדבר כחומרה יתרה להציג זאת "כאילו שופך דמים", אך ודאי נוכל לדבר על "כאילו ממעט הדמות". לאדם רגיש מבחינה רוחנית, ההכרה הזו נוגה ומייסרת.

יחד עמה באה ההזדמנות לתשובה. תשובה אינה רק הזדמנות כשלעצמה; היא הזדמנות לתקן את כל ההזדמנויות המוחמצות. תשובה היא הדרך לשקם את האיזון, לקחת את כל הבזבוז ולא רק למלא אותו אלא לטלטל אותו, ואפילו להפוך אותו לכוח חיובי. כך לימדונו חז"ל:

אמר ריש לקיש: גדולה תשובה, שזדונות נעשות לו כשגגות... אינני? והאמר ריש לקיש: גדולה תשובה, שזדונות נעשות לו כזכיות! ...לא קשיא; כאן – מאהבה, כאן – מיראה (יומא פו ע"ב).

בתשובה כהלכתה, "זדונות נעשות לו כזכויות". לכן, אם החיים הם באופן כללי הזדמנויות המתורגמות לחובות, תשובה היא ההזדמנות להחזיר כל שהחמצנו, להתעמת עם הייסורים ולתקן את הכישלון. היא מאפשרת לנו לשקם את חיינו. כשהיא נעשית מאהבה, מאפשרת התשובה אף יותר מזה: להיבנות מתוך הכישלון, הבזבוז ומיעוט הדמות.

תשובה: שער וחלון להזדמנות

כשאנו מדברים על הזדמנות, אנו יכולים להתייחס לשני מובנים. ראשית, ישנה הזדמנות מתמדת – אדם יכול ללמוד תורה בכל יום ובכל שעה, בתוך הגבולות שמציבות חובותיו האחרות. שנית, ישנן הזדמנויות ספציפיות, המופיעות בזמן מסוים כתוצאה מצירוף ייחודי של נסיבות. בניסוח מטפורי יותר, אפשר לדבר על הזדמנות כשער ועל הזדמנות כחלון. השער פתוח תמיד, ואפשר לעבור בו בכל עת. חלון, לעומתו, סגור בדרך כלל, וכשהוא נפתח לרגע, אדם יכול להעביר דרכו את ידו. השער מייצג אפשרות תמידית, והחלון – הזדמנות חולפת. על התשובה כהזדמנות לתקן הזדמנויות אבודות אפשר להתבונן משתי הזוויות הללו. במובן מסוים, התשובה אפשרית תמיד. בכל יום, בכל רגע, אדם יכול לשוב בתשובה. "שערי תשובה לעולם פתוחים" (דברים רבה ב, יב), וידו של הקדוש ברוך הוא, כביכול, תמיד מושטת. אך ישנם גם רגעים שבהם הוא דופק על חלוננו, רגעים שבהם אנו חווים את "קול דודי דופק" (שיר השירים ה, ב). אז מתעצמת החובה שיסודה בהזדמנות. האפשרות המתמדת לתשובה היא ודאי מאתגרת ומחייבת כשלעצמה, אך כאשר אֱלֹהִים אינו רק נכון לקבל אותנו במלכותיותו הנשגבת אלא מושיט ידו כלפינו ויורד אלינו, אוי למי שמחמיץ זאת, אוי למי שמשחזר את הפסוק "דודי חֶמֶק עֶבֶר" (שם, ו). כשההזדמנות ברורה יותר ומיידית יותר, גם החובה גדולה יותר. ברוח זו יש להבין את הרמב"ם ורבנו יונה. יום הכיפורים הוא "קץ מחילה וסליחה לישראל". זוהי העת שבה הקדוש ברוך הוא אינו נוכח רק בחביון קיומו האינ־סופי, אלא יורד אלינו. הנביא מורה לנו –

”דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב” (ישעיהו נה, ו), וחז”ל ביארו: “אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים” (ראש השנה יח ע”א; יבמות מט ע”ב). זהו “בהיותו קרוב”, זוהי ההזדמנות הייחודית המאותתת לנו; וכשהיא מאותתת – היא מחייבת: “לפיקך חייבים הכל לעשות תשובה”.

בחינה עצמית בעשרת ימי תשובה

מה התשובה הזו דורשת מאתנו? כמובן, אנו חייבים להתבונן בחיינו ביושר ובדקדוק כדי לראות היכן שגינו וכלפי מי. אך אין די בסוג הזה של התבוננות עצמית, משום שאם התשובה היא אכן הזדמנות לתקן הזדמנויות אבודות, עלינו להתייחס לאובדן ולבזבוז. עלינו להתעמת לא רק עם החוטא שבנו אלא גם עם העצל שבתוכנו. כך קובעת הגמרא בברכות:

אמר רבא ואיתימא רב חסדא: אם רואה אדם שיסורין באין עליו – יפשפש במעשיו, שנאמר: ‘נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה’; פשפש ולא מצא – יתלה בבטול תורה (ברכות ה ע”א).

לנוכח דברי הגמרא, עולה השאלה: מדוע כאשר פשפש האדם במעשיו, לא בדק מראש האם ביטל תורה? אני חושב שהתשובה ברורה. כמובן, כשאדם בוחן את התנהגותו, בין התחומים שהוא בוחן ישנה גם השאלה אם הוא לומד תורה: “ותלמוד תורה כנגד כולם” (פאה א, א). אך הבחינה העצמית הזו מתמקדת בשאלה אם הוא חטא בביטול מצוות תלמוד תורה; ביטול תורה אינו רק חטא. בעוד הגמרא בסנהדרין מבקרת בחריפות אדם שהיה יכול ללמוד תורה ולא למד, הגמרא בחגיגה דנה בממד אחר של ביטול תורה – ממד שגרם לקדוש ברוך הוא, כביכול, לבכות. מדוע מתואר הקב”ה כבוכה רק על ביטול תורה ולא על חילול שבת או על אכילת מאכלות אסורים? משום שהבכי

אינו על החטא כשלעצמו; הוא על בזבוז המשאב הנפלא של חיי אדם, שהיה אפשר לפתח, וחלף זאת הופקר לריקבון. כאשר חז"ל מייחסים יסורים שאין להם הסבר לביטול תורה, הם מתייחסים לבזבוז, לכישלון במימוש הפוטנציאל הרוחני.

לפשוט במעשים שמתאר רבא יש מרכיבים שונים. באופן כללי, אנו ודאי מזדהים עם האמרה הסוקרטית, שחיים שאין בהם חקירה עצמית – אינם כדאיים לחיותם (אפולוגיה של סוקרטס 38a); אך עלינו לזכור מה אנו חוקרים. עלינו לעבור בחינה עצמית בשלוש רמות שונות. ישנה הבחינה שעליה מדבר הרמב"ם בתחילת הלכות תשובה, כאשר אדם סוקר מה עשה ומה לא עשה. בקוטב השני, ישנה הבחינה של עצמיותנו: מי אני והיכן אני עומד בהשוואה למי שיכול הייתי להיות? בתווך, בין שני הקצוות הללו, מצטטת הגמרא את הפסוק ממגילת איכה "נִחְפְּשָׁה דְרַכֵּינוּ וְנַחֲקְרָה וְנִשׁוּבָה עַד ה'" (איכה ג, מ), המתייחס למכלול התנהגותנו. הרב ז"ל דיבר לעתים קרובות על ההבדל בין "חטא", שהוא מעשה מסוים, ובין "דרכי חטאים", ההקשר השלם של סגנון חיים ואישיות שמהם צומח החטא ושבהם הוא משתמר. ההתייחסות למגמת החיים ולאופן הפעילות נמצאת בתווך בין הגדרת העצמיות לניתוח פעולות מסוימות.

בנוגע למושג של בזבוז משאבי הרוח והכישלון לממש את ההדרכה *carpe diem*, "נצל את היום", עלינו לבחון את עצמנו בכל שלוש הרמות: לבדוק את מעשינו, לבחון את דרכינו, וגם לחקור את עצם הווייתנו, את עצמיותנו הפנימית; זו השלישית היא אולי המעמיקה ביותר והכואבת ביותר.

כל זה תובעני וקשה ביותר. קשה דיו לעשות את מה שאנו חייבים בבירור לעשות ולהימנע ממה שברור שאסור לנו לעשות. כשאנו לא רק מחייבים עצמנו באמת המידה הבסיסית הזו, אלא מורדים את עצמנו בהשוואה למיטב, לפוטנציאל, ולכן רואים את עצמנו אחראים לכל הזדמנות שהיינו יכולים לנצל ולא ניצלנו – הדבר מכאיב, כפי שאמרתי, ואפילו מייסר. ועדיין, כאן אנו פוגשים לא רק את חובת התשובה, אלא גם את חסד התשובה.

תשובה כתשלומין

דיברתי לעיל על ההזדמנות לתקן הזדמנויות שהוחמצו. המינוח ההלכתי להזדמנות זו הוא "תשלומין". ישנם שני דגמים נבדלים בבידור של תשלומין. ראשית, לעתים אם החמצת את ההזדמנות הראשונה, אתה מקבל הזדמנות שנייה. הדוגמה המובהקת היא פסח שני (במדבר ט, ט-יד);⁹ אם לא הבאת את קרבן הפסח ב"ד ניסן – לא רק אם היית טמא או בדרך רחוקה, כמתואר בתורה, אלא אפילו אם במכוון נמנעת מהקרבן – אתה מביא ב"ד אייר קרבן השלמה, פסח שני. בדומה לכך, אם לא הבאת את קרבנות הרגל ביום הראשון של החג, אפשר להביא אותם בשאר ימי החג.¹⁰ אם לא עשית הבדלה במוצאי שבת, לפי ראשונים רבים תוכל להבדיל עד יום שלישי, בתורת תשלומין.¹¹ אין אנו יודעים מדוע התורה אפשרה תשלומין לקרבן פסח ולא לשמיעת שופר או לישיבה בסוכה. תהא הסיבה אשר תהא, בנוגע למספר מצוות מעניקה התורה הזדמנות שנייה.

הסוג השני של תשלומין מופיע במצוות תפילה. ההלכה מאפשרת להשלים תפילה שהוחמצה, ואחת האפשרויות היא לקשור זאת להבנה שהתפילה היא "רחמי", עתירה לרחמים (ברכות כו ע"א). שלא כמו במקרים קודמים, כאן אפשר להציע הסבר מדוע דווקא בנוגע לתפילה יש הזדמנות שנייה. התפילה היא ביטוי לבקשתנו, לעתירתנו, ואת זו לעולם אי אפשר להשתיק. לכן ישנו הבדל הלכתי בין תשלומין לקרבן פסח ולקרבנות הרגל ובין תפילת תשלומין. בכל הנוגע לפסח ולרגל, גם אדם שעבר על המצווה במזיד יכול להביא קרבן תשלומין; זוהי גזירת הכתוב. אך על תפילה יש תשלומין רק במקרה של שוגג, רק כאשר אדם שכח להתפלל או כאשר הנסיבות לא אפשרו לו להתפלל,

9. בגמרא נחלקו מהי ההגדרה המדויקת של פסח שני (פסחים צג ע"א-צג ע"ב), אך לענייננו נוכל להתייחס אליו כתשלומין.

10. גם כאן יש שתי דעות בגמרא (חגיגה ט ע"א) האם יש לראות זאת כתשלומין.

11. תוספות פסחים קז ע"א ד"ה אמימר; רא"ש פסחים י, יג; רמב"ם, הלכות שבת כט, ד; וראו טור ושולחן ערוך אורח חיים רצט, ו.

ולא אם במזיד נמנע מן התפילה. מכאן משתמע שבאופן יסודי לא היו אמורים להיות תשלומין לתפילה, כפי שאין תשלומין ברוב המצוות. אולם בהיותה "רחמי", התפילה היא עתירה, פנייה לבורא העולם, ושערים אלו לעולם אינם ננעלים. לפיכך, אם אדם החמיץ את התפילה במכוון, אם הוא ידע שהגיעה עת התפילה ולא רצה לקטוע את פעילותו האחרת ולהתפלל – לאדם כזה לא תינתן ההזדמנות להשלים את התפילה מאוחר יותר.

תשובה היא סוג של תשלומין, הזדמנות לתקן מה שלא השגנו בתחילה, והזדמנות זו מעוגנת ב"רחמי". ל"רחמי" יש משמעות כפולה. מבחינת הקדוש ברוך הוא, זהו ביטוי של חסד וחמלה. כאשר השוען נסוב לאחור, כאשר העבר מעוצב מחדש, הרי זה מעל ומעבר להגיגין; זהו חסד אֱלֹהֵי. מבחינתנו, המשמעות היא פנייה לאֱלֹהִים מתוך מעמקי חרטתנו, מתוך תשוקתנו לא רק לתקן אלא גם לבנות. במקום שבו יש "רחמי" מצדנו וגם מצדו, העול הכבד של הניסיון לבקר את חיינו, עם כל הדאגה והחרדה המתלווים אליו, מתועל לתשובה. ההתבוננות הפנימית במעשינו ובנתיב חיינו, שבמבט מסוים היא כה קשה ואף מייסרת, הופכת – כל עוד נפגשים בה "רחמי" מצדנו ומצדו – כה מרוממת וכה מאצילה. היא הופכת למימוש ההזדמנות לשקם כל שהוחמץ, שעתה – בחסדו האי־סופי של בוראנו – אנו יכולים לשמר ולפתח.

איננו רוצים להיות כאותו אסיר במדרש של רבנו יונה – אסירים של עצמנו, של עברנו, של כישלונותינו. אם יש בנו משאבי רוח, תשוקה לנוע, לבנות ולנצל את החסד המופלא של הקדוש ברוך הוא – החסד של תשובה, של סליחה וכפרה, של מחיית העוון והעונש, ויותר מכל: החסד של הקשר שלנו עמו – אזי מה שנראה היה כמשימה קשה כמעט לבלי נשוא הופך למקור שמחה. אז נפגוש בקדוש ברוך הוא המקבל אותנו ופותח לנו את השערים, "פתח לנו שער... כי פנה יום" (תפילת נעילה).