

רזמנות

מתורתם של בני רמות א'



גליון 31 | ראש השנה ויום הכיפורים | תש"פ

דבר הגליון

"ישמחו השמים ותגל הארץ ירעם הים ומלאו עיניו שדי וכל אשר בו אז ירננו כל עצי היער, מלפני ה' כי בא כי בא לשפוט הארץ, ישפוט תבל בצדק ועמים במישרים" (תהלים צו, וכיו"ב בפרק צט).

והתמיהה גלויה, היתכן כי דין ומשפט מביא לשמחה, גילה ועליזות? הן לשמחה מה זו עושה?

עלינו לדעת יסוד גדול, כי שאיפתנו בימי הדין היא לזכות בדין. טעות היא לחשוב שאילו היה אפשר להיפטר מן הדין, כך היה עדיף. לא כן הוא. אסון גדול הוא לאדם אם איננו מובא למשפט לפני ה', וכמו שכתב המהרש"א (סוטה מב, א) שזהו העונש של כת ליצים, שאין מכניסים אותם במחיצתו של הקב"ה בשעת הדין.

משפט הוא חיבור בין הקב"ה לעולמו (או לאדם, בדין פרטי). כל זמן שלא נמתח קו הדין, הוי אומר שהבורא משפיע לעולם את חסדו מבלי להתערב במדרגתו של העולם, וזה הוא מצב של ניתוק, בו הבורא אינו פועל להעמיד את העולם כמקום שראוי לו לשרות בתוכו. הדין הוא בראש ובראשונה תנועה של התקרבות וביטוי הרצון האלוהי לשכון בתוך העולם. וכך מדוקדק בלישנא דקרא הנ"ל, ששמים הבריות "מלפני ה' כי בא, כי בא לשפוט", ומדוע נאמר פעמיים 'כי בא'? משום שנקודת השמחה היא מול עצם תנועת הבורא אשר סוף סוף בא! חרף האפלה וההסתרה השולטים כביכול, לבסוף הוא אכן בא! נגאל העולם מניתוקו, ריחוקו, בדידותו.

כי בא, כי בא.

על כן נקרא המשפט "כסא", כי הישיבה על כסא היא החיבור בין המלך לעולמו, הכסא הוא המקום עליו המלך נח וקבוע בתוך המציאות שתחתיו (ואינו הולך למקום אחר). מצב של העדר מוחלט של דין פירושו שאין הקב"ה יושב על כסאו, אינו ממציא את עצמו אל העולם.

הרי אין המלך יכול לשבת על כסא שאינו מותאם לו (וכמ"ש שמחמת עמלק אין הכסא שלם), ורצונו לשבת על כסא ממלכתו מחייב התאמה. הדין הגמור והקשה הוא תביעה להתאמה מוחלטת כלפי מעלה, ועל זה נאמר מי יצדק לפניך בדין, אבל הדין שבא בצורת רחמים, גם הוא בא ליצור התאמה, אבל מעורבת בו התפייסות המלך לקבל את מצבם הנמוך של נתיניו, ולרצות בהתחברות עמם למרות זאת.

סוד השופר ביאר הרמח"ל (דרך ה' ח"ד פ"ח) שגורה חכמתו 'ת' שעל ידי התקיעה בו, מידת המשפט עצמה מחייבת שנוכח בדין.

והוא מה שאמרו חז"ל (ויקרא רבה אמור כט, ד) "שהן מכירין לפתות את בוראן בתרועה, והוא עומד מכסא הדין לכסא רחמים ומתמלא עליהם רחמים, והופך להם מדת הדין למדת רחמים", שפתותם ז"ל ברור מיללו שפעולת השופר אינה לעזוב את כסא הדין, אלא בפעולת מעבר בין כסאות מקבילים. וגם מה שאמרו שהופך להם מדת הדין למדת רחמים, אילו היה הפירוש שהוא מזכה אותנו בלי משפט, לא היה נחשב שמהפך את הדין.

זה פשר שמחתנו ב"כסה ליום חגנו" כדכתיב "אכלו משמנים ושמו ממתקים כי חדות ה' היא מעוזכם", ומה נפלא: אותה חדות ואותו עוז, הם המה המזכרים בקרא ד"עוז וחדוה במקומו" אשר ממנו למדו חז"ל (חגיגה ה, ב) שאין בכיה קמי קוב"ה, כי במקום שבו שוכן ה' לעולם יש שמחה, ובראש השנה - מחמת המשפט שאף כי נורא ואיום הוא, אבל סוף סוף התנועה שלו היא הרצון העליון לשכון בתוכנו ולמצוא אותנו מתאימים לכך, או אז גם העולם השפל מוגדר "מקומו" וגם בדידיה חל כללא דעוזו וחדוה במקומו.

מלפני ה' כי בא - בראש השנה, כי בא - ביום הכיפורים (ויק"ר ל).

אתרא דמר - רבני השכונה

כוונה לקול הנכון במצות תקיעת שופר

מורנו הגאון ר' ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

בתקיעת שופר דנו הפוסקים בכמה נידונים מצויים כאשר שמע את הקול הנכון אך נתכוון בטעות לשמוע קול אחר, האם הוא ריעותא בקיום המצוה מצד הדין דמצות צריכות כונה או מצד מתעסק, או דילמא אינו מגרע. ובאופנים דלהלן:

א. נתכוין לתקיעה אחרונה דסדר תשר"ת ושמע תקיעה קמא דסדר תש"ת [או להיפוך, וה"ה בין תש"ת לתר"ת].

ב. נתכוין לתקיעה בתרא של תשר"ת הראשון ושמע תקיעה קמא של תשר"ת השני [וה"ה בתש"ת ותר"ת].

ג. נתכוין לתקיעה דלאחריה ושמע תקיעה שלפניה באותו השורה, ומצוי בכה"ג שהתוקע חוזר לתקיעה ראשונה והוא סבור דממשיך וה"ה להיפוך.

ד. נתכוין לתקיעה פלונית ושמע קול אחר, כגון התוקע חוזר על השברים והוא סבור דממשיך ונתכוין לשמוע תקיעה בתרא ושמע שברים נמצא דבתחילת התקיעה ממש עד שהבחין דהוא שבר ולא תקיעה לא היה דעתו על שבר אלא על תקיעה [ובענין לשמוע התקיעה מתחילתה עד סופה - תקפ"ז מ"ב י"ד, תקפ"ה ג'].

הנה בנדון הא' בפשוטו מעכב דהא צריך לכיון לסדר הנכון כדכתב הרמ"א תק"צ ו': "ואם תקע תקיעה אחת בין ב' הסדרים [עשה תקיעה שברים תרועה - תקיעה - שברים תקיעה] והתנה שאיזה מן הסדרים הוא הנכון תעלה לו אותה תקיעה יצא", וכתב השער הציון (כ"ג): "אבל אם לא התנה כלל אלא לאחר שתקע תשר"ת תקע רק ש"ת בודאי אין אנו יכולים לצרף מחמת ספק התקיעה אחרונה של התשר"ת להש"ת, דהלא לא כיון בשביל זה והוי כתקע בלא כונה, כן מוכח בב"י ומ"א", מבואר דתקיעה שתקעוה לסדר אחד אינה יכולה לעלות לסדר אחר ללא תנאי, ומשום דיש לכיון לאיזה סדר תקיעתו ומעכב, וכ"ה בלקט יושר הל' ר"ה וז"ל "שמע תקיעה ולא ידע אם התקיעה מתש"ת או תר"ת לא יצא", ויתבאר הטעם לקמן.

בנדון הב' דנתכוין לתקיעה אחרת בתוך אותו הסדר, הנה כתב השו"ע סעי' ו' "אם האריך בתקיעה אחרונה של התשר"ת כשיעור ב' תקיעות כדי שתעלה לשם תקיעה אחרונה של תשר"ת ובשביל הראשונה של תש"ת,

הגליון הוקדש לזכות חתן בר המצוה

יצחק יוסף אברך נ"י

יה"ר שיזכה להתעלות בתורה ויראה
מתוך בריאות ונחת

וכתבו הפוסקים העצה למעשה לצאת לכתחילה ובהידור דכל אחד מהשומעים יכין קודם התקיעות לצאת בסדר התקיעות על דעת כוונת התוקע, וזה מהני לכל הנדונים.

דברים ששמענו בימים הנוראים

ממרחק המשיגה הגה"צ ר' מאיר חדש זצ"ל

הגאון ר' מרדכי סומפולינסקי שליט"א

אימרו לפני מלכויות

מהותו של ראש השנה היא ההמלכה - אימרו לפני מלכויות והמלכה זו זכות היא על כל יהודי באשר הוא משא"כ שאר האומות "לא עשה כן לכל גוי".

להרגשה בדברים היה מתאר את מעמד ההכתרה של הצאר האחרון שהיה באותם ימים ברוסיה. למעמד ההכתרה הכשירו שטח של עשרות ק"מ ישרו, וקישטו, ואחרי כל כמה מאות מטרים עשו עוד ועוד גדרות, כאשר את הגדרות הללו עבר כל איש ואיש לפי גודלו וחשיבותו. אלפי השוטרים עמדו הכן מבעוד מועד ושמרו בקפדנות על הסדר כפי ההוראות שקיבלו אך כל זאת לא עמד בפני הלחץ העצום שנוצר על הגדרות בהתחלת המעמד, שגרם לפריצת המחסומים ולשטתם של מאות ואלפים אל עבר שטח הכינוס בו התקיים המעמד עצמו, והיו שנדרסו שם. כולם שאפו להתקדם כמה שיותר ולראות את המעמד הגדול.

והאנשים, אפילו הפשוטים שבהם, לבשו כל אחד את הבגד היפה ביותר שהיה באמתחתו ולדורי דורות הוא הציג לנכדיו את הבגד שלבש במעמד ההכתרה. ככל שמעמדו של המשתתף היה רם יותר כך הקרבה לבימת הכבוד היתה גדולה יותר וממילא הכבוד לו הוא זכה... ומי שזכה לעמוד על הבמה עצמה התקשה להסתיר את התרגשותו, וחברו שזכה לישב על הבימה התרגשותו נראתה למרחקים... והאדם המרוגש ביותר עם תחושת הכבוד הגדולה מבין כולם היה זה שזכה להניח את הכתר על ראש המלך... אין חשוב ממנו בכל הממלכה הגדולה חוץ מהצאר... הוא התכונן שבועות וחדשים לרגע המרגש והמכובד הזה, הוא הגיע לבוש במיטב מחצולותיו, ברוב פאר והדר, בדחילו ורחימו הוא הוציא מהקופסא הנשיאותית את הכתר המרהיב ביפו והניחו על ראש הצאר...

וכך גם אנו... ובעצם הרבה מעבר לכך!

זוכים אנו לעמוד כתר על ראש של מלך מלכי המלכים... שציווה על כל אחד מאיתנו לעשות זאת. ובנו בחר מכל היצורים עליונים ותחתונים להכריז על מלכותו ביום זה... ואתה קדוש יושב לשמוע תהילות ישראל דווקא את תהילות ישראל...

ונתאר לעצמנו שחלילה היה מגיע אותו המכובד המיוחד למעמד הזה בבגדים צואים ומלוכלכים... כמה מן הביזיון והכלימה היה בזה לכבוד המלכות ולמעמד ההכתרה... זו היתה פגיעה ומרידה... והעונש - מי ישרונו...

וזהו הפחד הגדול שאוחז בנו בעמדנו בראש השנה לפני הקב"ה... באילו בגדים אנו באים... לב יודע מרת נפשו וחושש שהבגדים שלנו, הלבושים הרוחניים שיצרנו לעצמנו בשנה החולפת הם קרועים ומלוכלכים... וכמה ביזיון וכלימה יש בכך? היש לך מרידה במלכות שגדולה מכך?!

... נתאמץ ונשתדל לתקן ולשפר ולהדר את מלבושינו הרוחניים... ונתחנן הרב כבסני מעונוי...

יג מדות הרחמים

בימים אלו אנו סומכים עצמינו הרבה על עניין י"ג מידות של הרחמים, ומבואר בקדמונים שעניין גדול הוא להתנהג באותן המידות בבין אדם לחברו 'הזה דומה לו' ועי"כ זוכה האדם לעזור ולהביא על עצמו, שגם איתו יתנהגו בהשגחה העליונה באותה צורה.

הי"ג מידות מתחילים מפעמים שם ה', וידוע מה שאמרו ז"ל שפעם אחת קודם החטא ופעם שניה לאחר החטא. ותמוה א"כ למה המידה שאחר כן היא א-ל ולא פעם נוספת שם ה'.

והיה הסבא מסלבודקא מבאר שלעיתים האדם יורד לשאול כ"כ עמוק שלהוסיף עוד מידת רחמים של ה' לא יעזור ואפילו תוסיף ה' ה' עד סוף

לא עלתה לו אלא בשביל תקיעה אחת [האחרונה של תשרי], וי"א שאפי' בשביל אחת לא עלתה לו, והוא משנה ר"ה ל"ג ע"ב, ונחלקו הראשונים בפירושה, והם ב' הדעות שמביא השו"ע.

וכל הרוואה מתמיה איך הרמ"א שהבאנו לעיל בסמוך [דמקורו בב"י] מתיישב עם דעה קמייטא, הרי בחציה כיוון לתש"ת ואיך עולה לאחרונה דתשרי"ת וצ"ע.

והיישוב מתבאר מדברי הגר"ז והמ"ב, דעל דין השו"ע דהאריך בשניים כתב המ"ב כ"ג: "המחבר נקט לפי מה שהיו נוהגים במקומו לתקוע בשביל מלכויות תשרי"ת ובשביל זכרונות תש"ת כדלקמן בסימן תקצ"ב, והתכוין שיעלו לו גם בשביל הראשונות של זכרונות, וה"ה לפי מה שנוהגין במדינותינו לתקוע בכל פעם תשרי"ת והתכוין באחרונה בשביל הראשונה של זכרונות", וצ"ב אמאי העמיד המ"ב דברי השו"ע בתקיעות דמעומד, הלא אפשר כפשוטו במיושב ובאופן שהאריך בין תשרי"ת לתש"ת [ואף דהמשנה ודאי איירי במעומד דכן תקעו בזמנם, ונדחקו המפרשים איך אמר הפוסקים עי' תו"ט ועוד, אך לדידן להלכה דתוקעים אף מיושב אפשר כפשוטו בתקיעות דמיושב].

אלא ודאי כונת המ"ב לחלק בין נדון הרמ"א לנדון השו"ע, ויתישבו כהדדי, דהרמ"א איירי דוקא במיושב דתוקעים שלושים קולות מספיקא דדינא מה היא צורת התרועה, ובוה כשמכוין לסדר אחר נמצא מכוין לתקיעה שאיננה אמת לפי סדרו, דאם תשרי"ת הוא תרועה דקרא הרי תש"ת הוא קול בעלמא שאינו של מצוה, ולכן מעכב דנתכוין לקול שאינו של מצוה, וכ"ה בהגר"ז יעו"ש, אמנם הש"ע איירי דוקא במעומד כדהגיש המ"ב ועל סדר הברכות המנהג דכולם אמת ותוקעים תשרי"ת למלכויות תש"ת לזכרונות תר"ת לשופרות כדכתב הגר"א תקצ"ב ב' בשם הר"ן דהוא כרב האי גאון דכל צורות התרועה אמת יעו"ש, וב' הדעות בשו"ע נחלקו בנתכוין לתקיעה של מצוה אך היא בסדר אחר אם מעכבת הכוונה, והגר"ז העמיד השו"ע במיושב והאריך כשניים בין שורה לשורה בתשרי"ת עצמו [ונחית הכא להגיש דקורא לבבא שורה בכל הסימן] דכולם אמת, נמצא דכפשוטו נדון הב' תליא בשתי השיטות בשו"ע, והמ"ב סק"ג פסק כדעה קמייטא דיצא.

נדון הג' איתא במ"ב ל"ה בנדון שנתקלקלו השברים ודינו לחזור לתקיעה ראשונה ותקע תקיעה אחרונה עולה לו בשביל הראשונה, ומבואר דיצא, והטעם לכאורה דתקיעה קמא ותקיעה בתרא הוה שם אחד א"כ ה"ה נתכון לקמא ותקע בתרא ועיין.

נדון הד' יש שהחמירו דלא יצא דהוה מתעסק דנתכוין למעשה אחד ושמע מעשה שני ואף תנאי אפשר שלא מהני. וצ"ע.

והגר"ר זלמן גודמן שליט"א אמר שאם נאמר כן דגדרו כמתעסק מיושבת קושיא נפלאה, דהעולם מקשה על דעת הרמ"א בסעיף ג' דהשבר נפסל לפי אורך התקיעה דסדר ידיה, א"כ אמאי הוצרך ר' אבהו לתקן עשרה קולות [תשרי"ת תש"ת תר"ת] כדי לחוש לכל הצדדים, תיסגי בארבעה קולות בלבד, דהיינו תשרי"ת בהוספת שבר רביעי בחישוב אריכות הקולות [נצייר כעיקר ההלכה דהתרועה הוה ט' כוחות], תקיעה קמא י"ח כוחות [כאורך תקיעה דתשרי"ת], כל שבר ג"כ עד ט' כוחות והשבר הרביעי ט' כוחות, ותקיעה בתרא כקמא, וממ"נ, אם תשרי"ת אמת הכול כדין, ואם תש"ת אמת השבר הרביעי הוה תקיעה בתרא [דפסול לשבר דתש"ת] ואם תר"ת אמת השבר הרביעי הוה תקיעה קמא לתר"ת ותקיעה אחרונה לתקיעה בתרא ויוצא ממ"נ וצ"ע.

ולחנ"ל ניחא דלא שייך לתקוע תקיעה [השבר הרביעי] אם אינו יודע אם עביד תקיעה או שבר, דהוה מתעסק בעלמא.

ובהג' הפלאה על הש"ע הקשה כעין זה על רב עזירא בגמ' ל"ד ע"ב דתמא על ר' אבהו דלס"ד תיקן תשרי"ת בלבד - ודלמא ילולי הוה וקא מפסיק ג' שברים בין תרועה לתקיעה, והקשה ההפלאה על הצד דהוה ילולי השבר השלישי הוה תקיעה קמא לתרועה ויוצא ממ"נ, וכתב לתרץ דכיון דהג' שברים בעי בנשימה אחת אינו יכול לשמש השבר הג' לתקיעה קמא דתר"ת דמריע מתוך קול פסול [שעה"צ י"ז], ולדבריו מיושב קושיית העולם הנ"ל דהשבר הד' בעי בנשימה אחת עם השלושה [להצד דתשרי"ת] וא"כ פסול לקמא דתר"ת, אמנם יקשה להמג"א ז' ולהט"ז ז' דכתבו דלהראב"ן לא בעי השברים בנשימה אחת. ולתירוצו הנ"ל יתיישב אף קושיית ההפלאה. ועכ"פ חזינן בדעת ההפלאה דאין בזה מתעסק.

העולם זה לא יעזור... הדרך היחידה לרחם עליו זה רק בצורה שונה מהדרך שנקטה עד כה במישור אחר של רחמים וזהו עניין ה"א-ל".

ואז מגיע ה"רחום" וגם הוא מבואר באותה הדרך. כשכבר לא שייך להתמודד עם מצבו של האדם בדרך של "א-ל" ולא יעזור להוסיף א-ל א-ל-ל עד סוף העולם... אז עוברים למידה חדשה של "רחום"... וכן שאר המידות על זו הדרך...

כאמור, הוה דומה לו - באותה הדרך והצורה צריכים גם אנו להתנהג עם כל יהודי ויהודי, גם במקרה שבדרך שבה שפטנו אותו ורחמנו עליו עד כה אין שום מקום להוספת זכות ורחמים... והכעס כל כך גדול עליו... אנו מחוייבים לנסות ולהגיע מכיוון שונה מהכיוון והדרך בה נקטנו עד כה ואז להצליח לרחם עליו...

נתשדל לחשוב בזה בהזכירנו יג מידות, ולקבל על עצמינו ללכת בדרך זו. וזו חלק מעבודת קבלת מלכותו, להכיר מדותיו וללכת בהן...

עניני ראש השנה

דין דבק בשופר ובתפילין

הרב יחזקאל מנדלסון

בשו"ע תקפ"ז סעי' ח' כתב דשופר שנסדק לארכו פסול "ואם דיבקו כשר אפילו דיבקו בדבק ויש מי שאומר שאינו כשר אלא כשדבקו בעצמו שחיממו באור עד שנפשר וחבר קצותיו זה עם זה". והוא פלוגתת הרמב"ן והרא"ש האם דיבוק מכשירו רק כשנתחברו חלקי השופר עצמו, או גם כשהוסיף בו דבק. וכתב המשנ"ב דלדעת הרא"ש שהכשיר בדבק צ"ל דחלוק מדיבק שברי שופרות דפסול, כיון שבנסדק אין הדבק ניכר בין הדבקים. ובביה"ל ביאר יותר, דבניקב ודיבקו הרי חסר הוא ומינכר מקום הדבק, משא"כ בנסדק שאינו ניכר. והביא שם עוד בשם הפמ"ג דאף בנקב שיש בו חסרון אם הוא קטן ויוכל ליתן שם דבק הוי כמינו. וביאר הביה"ל דכוונת הפמ"ג לנקב קטן מאד, ואז אינו מינכר.

ובשו"ת מהרש"ם ח"ד סי' קכ"א, וכן בספרו דעת תורה סי' ל"ב סעי' ל"ח, כתב בשם מהר"ם מינץ בנסדק ריבוע התפילין, דמהני להדיקו במינו אך לא שלא במינו. וכתב על זה מהרש"ם דודאי מצינו חילוק בין דבק של מינו לאינו מינו בהא דשופר דמהני בנסדק אם דיבקו במינו, ולדעת הרמב"ן רק עם השופר עצמו, וכמבואר בשו"ע ובב"י, וע"כ דחלוק אם דיבקו במינו או שלא במינו.

וצ"ב דהכא בשופר דין מינו ואינו מינו נאמר רק כלפי ניקב שסתם הנקב עם חתיכת שופר, אך בנסדק לא מצינו כלל נושא של מינו, אלא רק שלרמב"ן בעינן שידבקו מהשופר עצמו, אך לרא"ש שהכשיר בדבק, ודאי היינו גם שלא במינו, וכמפורש כן בב"י שכתב דדבק חשיב אינו מינו, ואפ"ה הכשיר כיון שאינו ניכר מקומו בין הדבקים, וכמש"כ המשנ"ב.

ונפק"מ לדינא יש בזה בדיני תפילין, דיעוי' בקובץ תשובות לגריש"א ח"ה סי' ד', שהגר"ח ק"ש שם רצה להכשיר תפילין שהיה בהם פגם בריבוע ומילאוהו דבק של עור, שהרי זה מינו ומהני כמש"כ מהרש"ם בשם מהר"ם מינץ. והגריש"א שם תמה ע"ז דדבק עור כלל לא חשיב עור דנעשה פנים חדשות ונתבטל שם עור ממנו, וכתב דאח"כ דבק מהני בתפילין כמו בשופר, אך כמו שבשופר הקובע הוא אם אין ניכר מקום הדבק, והדגיש הביה"ל דהסדק הוא קטן מאד, כך יהיה גם בתפילין, שאפשר להדיק סדקים בריבוע אם אין מקום שניכר שהוא מקום של דבק, אלא רק מחבר בין חלקי העור.

ולמבואר דבאמת לא מצינו מקור בדין שופר להכשיר דבק של מינו, ודין דבקו במינו נאמר גבי ניקב שהכניס חתיכת שופר בנקב, אך בדין נסדק לא מצינו דבק שהוא מינו אלא רק כמש"כ הב"י והפמ"ג דאח"כ דבק אינו מינו ואפ"ה כשר כיון שאין ניכר מקום הדבק. ולפי"ז יש להזהר בעשיית בתי התפילין שמדיקים בין כפלי העור, שידביקו רק בשיעור שמחזיק את העור, אך אין מקום ניכר שמלא רק בדבק, ואפילו הוא 'דבק עור' לא מהני לזה.

שהחיינו על שופר בליל ר"ה

הרב יאיר גרינשטיין

כתב הב"ח (סימן תקפ"ה ד"ה כתב אבי העזרי) וז"ל ובמדרכי וכו' ראיתי בשם הגאונים דהא דמברך אקידוש בראש השנה שהחיינו, ואינו פוטר זמן בתקיעת שופר, היינו משום דלאו דאורייתא אלא רבנן שוינהו כרגלים וכו' לא אתא זמן דמדברנן אקידוש, ומפיק זמן דתקיעת שופר דאורייתא, אבל זמן בסוכה שעל הכוס מדאורייתא ומפיק זמן דלולב דהוה דאורייתא וכו' עכ"ל.

מבואר דבברכת שהחיינו על תוקפו של יום כולל את כל מצוות היום אפילו שלא הגיע עדיין זמן המצוה, דהלא זמן מצות שופר הוא רק ביום.

ויש לעיין בדבריו האם צריך לכון להדיא גם על מצוות היום או דילמא דלפי הגאונים יוצא ממילא בשהחיינו על תוקפו של יום שהוא כולל את כל מצוות היום.

ובדברי הראב"ה כתב הפמ"ג (תרצב א"א א) שלשיטת המחבר דאין מברך שהחיינו על מגילה ביום מכיון בשהחיינו דלילה לצאת גם משלוח מנות ומתנות לאביונים אע"פ דלאו זמנה בלילה. עכ"ל.

ומבואר מדברי הפמ"ג דשהחיינו על המגילה הוה גם על תקפו של יום (עיין ביה"ל שם ד"ה שהחיינו) דאל"כ הוה ב' מצוות דלא תלויים הא בהא ומה שייך להוציא, ואעפ"כ כתב לשיטת המחבר שצריך לכוון להדיא לצאת גם על משלוח מנות.

ולפי זה בני עדות המזרח הרוצים לצאת ידי חובת שהחיינו על השופר (וכדעת הרמ"א) יכוננו בשהחיינו בליל ב' דראש השנה גם על השופר של יום ב', וביום ב' הוה שהחיינו דרבנן ומפיק דרבנן.

אך בבאור הלכה (סימן תרצב ד"ה ושהחיינו) כתב על דברי הפמ"ג הנ"ל דלא נהירא. ע"כ. מבואר דהמשנ"ב פליג על הראב"ה.

עשיית ספק מצוה אי הוי הפסק בין הברכה למצוה הודאית

הרב אוריאל ארלונג

קיי"ל [סי' תק"צ ס"ג] דתרועה האמורה בתורה נסתפק לנו אם היא היללה שאנו קורים תרועה או מה שאנו קורים שברים או שניהם יחד, לפיכך כדי לצאת מהספק תוקעים תשר"ת תשר"ת ותר"ת. ולא סגי בתשר"ת שמא הוא תשר"ת והתרועה מפסיקה בין השברים לתקיעה שאחריה, ושמא הוא תר"ת והשברים מפסיקים בין התקיעה שלפניה לתרועה.

והנה יעוין ברש"י עירובין דף נ. דאם יש ב' קרבנות, א' מעשר בהמה וא' שלמים ונתערבו, ובעלמא קיי"ל דשלמים בעו תנופה וסמיכה, ומעשר בהמה לא צריך, על כן מספק מניין וסומך על שניהם אולם לא מברך שמא הראשון מעשר בהמה והוי הפסק בין הברכה לתנופה וסמיכה של השלמים.

וקשה א"כ היאך מברכים על השופר, הרי אם התשר"ת אינו התרועה א"כ סדר התשר"ת הוי הפסק בין הברכה לתקיעה.

כמו"כ קשה במה דמטו משמיה דהגר"ח במי שיש לו אתרוג מהודר וספק מורכב וגם אתרוג ודאי כשר שאינו מהודר, שיטול קודם את הספק מורכב, דאם יטול קודם את הודאי כשר, כיון שיצא יד"ח שוב לא יועיל במה דיטול השני, דהידור הוא דוקא בשעת קיום המצוה ולא אחרי שיצא. וקשה כנ"ל, על הצד שהאתרוג מורכב הוי הפסק בין הברכה לנטילת האתרוג הכשר.

ויש לחלק (ויסודו שמעתי מידידי הרה"ג ר' אברהם בצלאל שליט"א) דדוקא בב' קרבנות דהם ב' מצוות נפרדים אמרינן דמעשה אחד הוי הפסק בין הברכה למצוה, אבל אם יש מצוה אחת שמחייבת ב' מעשים, גם על הצד שכלפי האמת המעשה הראשון הוא לא מצוה, כיון שבפועל צריך לקיים מעשה זה כדי לצאת ידי חובתו, לא הוי הפסק.

ועי' שע"ת [תקפ"ה סק"ז] שהביא ממנה"ל דאם אינו מצליח לתקוע יאמר 'זיה נועם' ויתקע, וכתב ע"ז בשע"ת בשם דגו"מ דדוקא בתקיעות דמעומד אבל בתקיעות דמיושב כיון דלא הויא סגולה בדוקה הוי הפסק. ומבואר דאם

היה סגולה בדוקה אפשר לומר 'ויהי נועם' בין הברכה לקיום המצווה. ומבואר דפעולה הנצרכת לקיום המצווה לא הוי הפסק.

ויש לבאר דהנה בכל מצוה יש ב' ענינים, א] מעשה המצווה ובוה כל מצווה היא לעצמה. ב] מה 'דמקיים מימרא דרחמנא' בעשיית רצון ה' ובוה כל המצוות שוים. ועיין בריטב"א פסחים ז: דהברכה היא לגלות שעושה בגלל ציווי בוראו, ומבואר דהברכה קאי על הא דמקיים מימרא דרחמנא ולא על מעשה המצווה, ועל כן יש לבאר דכל פעולה הנצרכת לקיום המצווה אינה הפסק אף אם אינה מעשה מצווה כיון שבמצב זה היא נצרכת לקיום המצווה בצורה המושלמת.

באלו תקיעות ראוי לכוין לצאת יד"ח תקיעות דאורייתא

הרב חיים גמליאל הלפרט

יש לברר היכן ראוי לכוין לצאת את התקיעות דאורייתא, האם בתקיעות דמיושב או בתקיעות דמעומד. ולכאורה תליא בפלוגתא הראשונים. דהנה איתא בר"ה ט"ז 'למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן'. ומשמע דאת הדא' יוצאים במיושב, והמעומד רק לערבב השטן. וכ"ה בר"מ פ"ג ה"ב וברי"ף סוף ר"ה ובתוס' לג: דמדינא בתקיעות דמעומד אי"צ לצאת מכל הספיקות דכבר יצאו במיושב. אולם הר"ן [ג' ע"א בדפה"ר] כתב דהתקיעות שעל סדר הברכות הן עיקר והקושיה היא על התקיעות דמיושב וע"ז אמרו כדי לערבב השטן, וכ"כ הטור בס' תקפ"ה "אבל לעולם עיקר תקיעה היא מעומד שהוא על סדר הברכות", וכ"כ תוס' בפסחים קט"ו דאע"פ שמברך על תקיעות דמיושב, עיקר המצווה בתקיעות דמעומד. ובחזו"א שם כתב דלדבריהם התקיעות דמיושב אינם דאורייתא אלא רק דרבנן וכדברי הר"ן. ונמצא דפליגי הראשונים היכן מקיים את הדא' והיכן מקיים את הדרבנן לערבב השטן.

ונפק"מ בהך פלוגתא. א] בנידון שפתחנו היכן לכוין לצאת, דאם עיקר המצווה במעומד יש לכוין לצאת במעומד, ובמיושב לכוין שלא לצאת את הדא'. ב] כשמסתפק אם יצא במעומד, דאי הוי דרבנן, ספק דרבנן לקולא, אבל אם לא יצא את הדא', ספק דאורייתא. ג] מבואר במ"ב ס' תקפ"ה סק"ב לענין אי בעי עמידה במיושב, דאם יוצא את הדא' צריך מדינא לעמוד, אבל אם יוצא במעומד, מדינא לא בעי עמידה.

ומאחר דפליגי הראשונים צ"ע איך לנהוג, דאם יתכוון לצאת את הדא' במיושב לא יוכל לצאת במעומד על אף מעלתם שהם על סדר הברכות, ידיועים דברי הגר"ח שאחר שיצא באתרוג כשר א"א לצאת באתרוג מהודר. ולכאורה העצה היא להתנות שמכוין לצאת את הדא' במקום הראוי כדי תנאי במצוות, אבל צ"ע שלא הוזכר דין זה בפוסקים. עוד צ"ע להשיטות שהעיקר תקיעות מעומד, מה יעשו אותם הבאים לשמוע תקיעות דמיושב ואין באפשרותם להישאר למעומד, דלכאורה אינם יוצאים את הדא' היות והתוקע מכוין לקיים את הדא' במעומד, וזו לא שמענו. ואולי התוקע מכוין דכלפי מי שלא ישמע המעומד יוכל לצאת את הדא' במיושב, אבל צ"ע אם שייך דבר כזה.

עוד צ"ע לפי מה שחקר החלקת יואב סל"ג בעושה מצוה דאורייתא ומכוין למצוה דרבנן אם הוי גריעותא בדין מצוות צ"כ, ועי"ש שהוכיח דאינו מגרע ויוצא הדא'. ולפ"ז יש לתמוה טובא, האיך נוכל לקיים את עיקר המצווה במעומד, הא מאחר שיש מצוה דרבנן בתקיעות דמיושב כמש"כ החזו"א, א"כ כשמכוין למצוה דרבנן [כפי שפסק המ"ב בס' ס' דאף דרבנן בעי כוונה] מהני האי כוונה לצאת את הדא'. ומה דמצינו דמהני כוונה הופכית שלא לצאת המצווה, היינו דוקא כשמכוין שלא לצאת כלל, אבל כשמכוין לצאת מצוה דרבנן והוא מחוייב במצוה מדאורייתא, לא שמענו דמהני כוונה שלא לצאת רק כלפי הדא'.

עוד צ"ע דמצינו סתירות בנידון זה בראשונים ובפוסקים. החזו"א בפסחים קט"ו העיר שיש סתירה בתוס', דבר"ה ל"ג כתבו דיוצאים במיושב, ובפסחים קט"ו כתבו דהעיקר במעומד. ויש להוסיף דגם בתוס' ר"ה ט"ז מבואר דיוצאים את הדא' במיושב, מדהקשו דאחר שיצא במיושב איכא בל תוסיף במעומד, ועוד הוסיפו דשמא אינו עובר בב"ת "כיון דכבר יצא הוה ליה שלא בזמנו דלא עבר". ואולי הם ב' שיטות בתוס'.

אבל באמת שהסתירה אינה רק בתוס'. דהנה אחר שכתב הר"ן דלערבב השטן קאי אתקיעות דמיושב והעיקר במעומד, הוסיף להקשות דאחר

שיצא במיושב איכא בל תוסיף במעומד, ועוד הוסיף דדילמא אחר שיצא במיושב הו"ל תקיעות דמעומד שלא בזמנו וליכא ב"ת עי"ש. ודבריו פלא, איך יתכן שמצד אחד את העיקר לא קיים, ומצד שני עובר בב"ת.

גם בפוסקים מצינו סתירות. הטור בס' תקצ"ב הביא את הר"ף דיוצא יד"ח במיושב וזה סותר למש"כ בס' תקפ"ה, ובמג"א בס' תקצ"א סק"ג כתב דבמקום שהש"צ והקהל מתפללים יחד והש"צ טעה אסור לשוח ולגעור בו דכבר יצאו במיושב וכ"ה במ"ב סק"א, וכ"כ המג"א בס' תקפ"ה סק"ט דכשהתוקע הוא גם ש"צ ואין מובטח לו שלא יתבלבל ע"י שיתקע עדיף שלא יתקע עד אחר התפילה "וכ"ש שכבר יצא בתקיעות דמיושב". וע"ע במ"ב בס' תקצ"ב סק"ג שחזר על הר"ף "שכבר יצאנו ידי חובותינו מן התורה בתקיעות דמיושב". מאידך המג"א בס' תקצ"ב סק"ב כתב דאם טעה במיושב א"א לסמוך על המעומד להיות וברך עליהן צריך לעשותן כהוגן, ומאידך צריך לחזור על תקיעות דמעומד "דהם עיקר", והובא במ"ב סקל"ה. וכך משמע במ"ב בס' תקפ"ה סק"ב שכתב דבדיעבד יצא במיושב גם בשיבה ואחד הטעמים משום שעומדים בתקיעות דמעומד, והוסיף דאם יחיד אינו עתיד לתקוע תקיעות דמעומד ומתכוין לצאת במיושב צריך לעמוד בהם מדינא, ומשמע דכשתוקעים את שניהם יוצאים את הדא' במעומד. וצ"ע בכל אלו הסתירות.

ונ"ל בהקדם דברי התוס' בפסחים קט"ו, דתוס' חידשו דכשאין לאדם שאר ירקות לכרפס יכול לאכול מרור ואפי' שמבואר בגמ' דלמ"ד מצוות צ"כ יוצא את המרור באכילה שאחר המצה, אפ"ה אפשר לברך על המרור שאוכל בתחילה. ויסוד זה דימו תוס' לעוד ג' מקומות, לתקיעות דמיושב ומעומד, למצה שהעיקר באפיקומן ומברך בתחילה, ולכורך. ובפשוטו חידשו תוס' בכל ד' מקומות אלו שאפי' שאת המצוה מקיים באחרונה יכול לברך בתחילה, והטעם שאינו מברך בסוף הוא מסברת ר"ח שם 'דלאחר שמיילא כריסו יחזור ויברך'.

וצ"ע איך אפשר לברך קודם קיום המצווה [ועי' במה שחידש האגלי טל בהקדמה]. עוד תמה החזו"א בעיקר הדימוי לתקיעות דלכאורה לא דמי כלל, דהא דמצינו דמברך על מיושב הוא משום שיש בהם קיום מצוה דרבנן לערבב השטן, משא"כ במרור למ"ד מצ"כ אין שום קיום במרור שבתחילה, ומנ"ל דיכול לברך.

והמוכרח מכ"ז, שאף להתוס' בפסחים ודעימיה יוצא את הדא' בתחילה ומ"מ את העיקר מקיים בסוף. והדברים מבוססים על ב' חידושים. א' דאפשר להמשיך מצוה דאורייתא גם אם אינו חייב בה והכל נחשב המשך קיום החיוב דאורייתא, וביסוד זה האריך הקה"י בברכות סי' ו'. ב' אחר שאפשר להמשיך את קיום החיוב דאורייתא, אפשר שהיה 'מעלות' בהמשך קיום המצווה אע"פ שכבר יצא את החיוב דאורייתא, דהיות וגם ההמשך נחשב המשך קיום חיובו של הדא', אין נפק"מ היכן מקיים את מעלות המצווה, ודברי הגר"ח הם רק במעשה חדש שנוטל אתרוג אחר, אבל כשממשיך את אותם תקיעות אפשר להמשיך המצווה וגם לקיים את מעלת 'תקיעות על סדר הברכות' בהמשך קיום המצווה על אף שכבר יצא את החיוב דאורייתא, וכ"ה בכל ד' הדינים שבתוס'. ומה דתלי הש"ס את מרור בדין מצ"כ, אין הכוונה שמתכוין שלא לצאת, אלא רק מתכוין שלא לצאת את עיקר המצווה, דלמ"ד מצוות אצ"כ נגמור המעשה במרור שבתחילה, וחלוק מתקיעות, מצה, כורך, דיש סדר למצוה ולכך גם למ"ד מצוות אצ"כ כוונה מקיים את העיקר בסוף. ובוה נתיישבה קושית החזו"א על הדימוי לתקיעות, דבאמת בכל הד' מקומות שדיברו תוס' יוצא את המצווה בתחילה ולכך יכול לברך, ואפ"ה את עיקר קיום המצווה יוצא בסוף. ומדוקדק לשון תוס' דאת עיקר המצווה יוצא בסוף ולא שרק בסוף. ונתיישבו כל הסתירות בראשונים ובפוסקים, דלפ"ז הדרבנן הוא רק לחייב סדר נוסף, אבל הקיום כולו הוא דאורייתא, ומצד אחד יוצא את הדא' בתחילה ומאידך העיקר בסוף. ומבואר היטב מה שתמה הר"ן דאחר שתקע במיושב איכא ב"ת במעומד, דגם לשיטתו שהעיקר במעומד, יוצא את הדא' במיושב, וא"כ איכא ב"ת. [אולם אכתי צ"ע מה שייך לדון על בל תוסיף כיון שהמצווה נמשכת, ויש בזה יסודות בגדרי בל תוסיף ואכ"מ].

וראיה גדולה לכ"ז ממה דהשו"ע בס' תקצ"ב ס"ד הביא ב' שיטות אם את השברים תרועה שבתשר"ת יעשה בנשימה אחת או בב' נשימות, וסיים דיר"ש יצא ידי כלם ובתקיעות דמיושב יעשה בנשימה אחת ובתקיעות דמעומד יעשה בשתי נשימות, ובמ"ב סקי"ח נקט שלשיטות דבעי נשימה

אחת הוי לעיכובא. ויש לתמוה טובא, דאחר שפסקו הטור המג"א והמ"ב את התוס' בפסחים שתקיעות דמעומד עיקר, האיך יוצאים בנשימה אחת בתקיעות דמיושב, הרי את הדאו' יוצאים בתקיעות דמעומד, ומוכרח כנ"ל דאף להתוס' בפסחים יוצאים את הדאו' בתקיעות דמיושב, ואעפ"כ את עיקר המצוה יוצאים בתקיעות דמעומד וכמש"נ.

ולפ"ז נפלו כל הנפק"מ דלעיל, דבאמת גם להראשונים דהעיקר בתקיעות דמעומד יוצאים את הדאו' בתקיעות דמיושב, ואי"צ כוונה שלא לצאת, אלא הכל המשך מצוה אחת.

תקיעות לחומרא לפי שיטת רש"י ולפי שיטת הריטב"א

הרב אליסף פרלמן

כתב הרמ"א ס' תקצו ס"א ויש מקומות נוהגין לחזור ולתקוע ל' קולות (מנהגים ישנים); ולאחר שיצאו בזה, שוב אין לתקוע עוד בחנם, וכו' וביאר המשנ"ב סק"ג דכיון שא"צ הוי ככל שאר יום טוב שאסור לתקוע משום שבות. ועיין בט"ז שדעתו דיו"ט של ר"ה אינו דומה לשאר יום טוב בזה אבל רוב האחרונים הסכימו לאסור כדברי הרמ"א. עכ"ל.

אמנם מה שהוא נוגע לחשש דין התקיעות שמא לא יצא בזה שפיר תוקעין, משום דעיקר האיסור בתוקע להנאתו לשיר משא"כ לתוקע למצוה, ועל כן אם אכן הוא מהמהדרים לחשוש לצאת ידי כל שיטה והכל בשביל מצוה לא נאסר, ומ"מ רוב העולם אין תוקעין לבסוף אלא בכמה שיטות עיקריות בהלכה, ובפוסקים הביאו כמה שיטות עיקריות שיש מקום לחוש לעשותם, ובהם שיטת רש"י דמשך השברים הם שתי קולות ולא יותר, וכן שיטת הריטב"א דעושים שברים פשוטים, [וכן יש הידורים ושיטות בצירוף השברים תרועה, ובהלכות חג בחג הביא דעת הגר"ש להדר לשמוע תרועה תימנית שהיא מקול אחד רצוף עליות וירידות].

ויש לדון האם הרוצה לתקוע לצאת ידי שיטות אלו יכול לעשות זאת בפעם אחת ע"י שיתקע שברים פשוטים בשיעור של שתי כוחות אשר בכך יש לו גם תקיעות לשי' הריטב"א הנ"ל וגם תקיעות בשיעור של רש"י ועי"כ הוא ממעט בתקיעות אשר לולא הצורך מצוה שיש בתקיעות הרי זה שבות ביו"ט וכיון דיכול לצאת שתי השיטות ביחד א"כ לכאו' אית ליה למיעבד הכי ולא לתקוע כל שיטה לכשעצמה.

אכן נראה דכאשר בא לצאת ידי שיטות אלו אין לו לעשות כן לחברם בבת אחת, והטעם מכיון דכל שיטה בפני עצמה הרי שעד כמה שבאים להדר אותה יש להדר אותה ביחד עם תקיעות כאלו שמבחינת שאר דיני התקיעות היא תקיעה עיקרית להלכה וזהו ההידור שמהדרים לצאת גם שיטה זו, וכגון שבא לצאת ידי שיטת רש"י בשתי קולות ב'שבר' א"כ ראוי לו לצאת בשיטה זו כאשר עצם התקיעות הם בשיטה העיקרית לו להלכה שתופס לעשות בשברים שאינם פשוטים, אבל אם עושה זאת רק בשברים פשוטים הרי נמצא שעכשיו יש לו שתי חסרונות בתקיעה זו מעיקר הדין גם שהוא רק שתי קולות וגם שברים פשוטים, וחסר לו את המעלה של שיטת רש"י שהוא בא לצאת בה כפי השיטה העיקרית שלו בתקיעות שהוא תוקע להלכתא דהיינו שלא בשברים פשוטים.

וכמו כן לאידך גיסא כאשר בא לצאת ידי שיטת הריטב"א ולעשות שברים פשוטים מתחילתם לסופם הרי המעלה היא לעשות זאת כאשר כל דיני התקיעה שמחוץ לשיטה זאת הם בשיטה העיקרית של התקיעות דאית ליה לענין הלכה, אבל אם עשה זאת רק בצמוד עם שיטת רש"י ואע"ג דהשיטה העיקרית שלו לקיום המצוה הוא עושה בג' קולות בשבר, א"כ מבחינת השיטה העיקרית שלו להלכה דהיינו בג' קולות עדין לא קיים בה את שיטת הריטב"א של שברים פשוטים שהוא חושש לצאת בה, נמצא סוף דבר דיש לו לחלק התקיעות ולעשות השיטות שהוא חושש להם כל אחד בפני עצמו כאשר מחוץ לאותה שיטה שבא לצאת בה הוא עושה כשיטתו העיקרית להלכה.

אלא דעדין יש לדון גם לאחר שתקע את שיטת רש"י בפני עצמה דהיינו שתי קולות ב'שבר' בשברים שאינם פשוטים, ומאידך תקע לצאת ידי שיטת הריטב"א דהיינו בשברים פשוטים אלא שיש בהם ג' קולות וכמו שנתבאר לעיל, אבל השאלה אם יש לו לחשוש עכשיו לעשות עוד תקיעות שמצורף בהם שיטת רש"י והריטב"א דהיינו שהם ב' קולות בתקיעה וגם שברים פשוטים, שהרי מאחר דאלו שתי שיטות עיקריות בהלכה שהוא רוצה לצאת

בהם א"כ מאותו טעם יש לו לכאו' לעשות את שניהם ביחד שהרי גם אם יצא ידי שיטת רש"י בכך שתקע ב' קולות אבל עדין לא יצא את שיטת רש"י לפי שיטת הריטב"א באופן התקיעות של שברים ישרים וכיון שהוא חושש לצאת ידי שיטת הריטב"א יש לו לחשוש לצאת באופן שלה את שיטת רש"י אשר הוא חושש לצאת ידי חובה לחומרא.

אך הנראה שאין זה מחייב דמאחר דעסקין באדם שאינו בא לצאת ידי כל צד וצד וכל שיטה ושיטה בהלכה, אלא שבא לעשות לחומרא את מה שהוא שיטה עיקרית, וא"כ י"ל דכאשר הוא מתעסק להדר ולצאת ידי שיטת רש"י בב' קולות ב'שבר' וכל זה הוא משום חומרא א"כ חשיב חומרא יתירה לחוש לשיטה זו לצאת בה גם על האופן של שיטה נוספת שאינה עיקרית דבמה שהוא חומרא אין לחוש לעוד שיטה שגם היא רק חומרא, וכן הוא כשבא להחמיר לצאת ידי שיטת הריטב"א הרי זהו האופן של לצאת לחומרא בלבד שאין עושים אותה עצמה לפי עוד שיטה שהיא רק חומרא, וא"כ סגי שיצא ב' שיטות עיקריות אלו כל אחד בפני עצמו, ואי"צ לצאת אותם ביחד אלא אם באמת רוצה לצאת חומרא על חומרא וזהו דרגא אחרת של הידור וכמושנ"ת.

ועל דרך זה נראה גם במי שהוא חושש לכל שיטה יחידה לצאת אותה לחביבות המצוה והידורה, אמנם אין דרגת הידור זאת נותנת שיתקע כל שיטה יחידה לפי כל אופני השיטות האחרות, אלא תוקע אותה באופן שבשאר הדברים הוא כעיקר דינו, אלא שיש לדון במהדר לצאת כל דעת יחידה דאפשר שזה דרגת הידור שזה לצאת שתי שיטות עיקריות כאחד כגון שיטת רש"י עם שיטת ריטב"א המוזכר לעיל, ויל"ע.

בדינא דכוונה בתקיעה לשם אותו סדר

הרב יהודה לייב שוב

א. בדינא דתקע תקיעה לשם תשר"ת ולבסוף תקע תש"ת האם יצא יד"ח בתקיעה שתקע בתחילה לשם תשר"ת או לא, הנה ברמ"א ס' תק"צ סעיף ו' ומקורו מהב"י ריש הסימן כתב דלא מהני דיתקע תשר"ת-ר"ת ותקיעה אמצעית יעלה לכאן ולכאן בלא שיעשה תנאי בזה, וביאר השעה"צ ס"ק כ"ג דהא לא כיון לשם תקיעה זו והוי כתקע בלא כוונה, ומבואר דבכה"ג לא יצא כיון דלא כיון לשם סדר דתשר"ת אלא לשם סדר דתשר"ת, אמנם הנה המחבר שם הביא ב' דעות האם תקע תקיעה גדולה שיעלה לו לשני תקיעות האם יצא יד"ח אחת מהם או לא, ובביאור פלוגתתם מבואר ברמב"ן ושאר דנחלקו האם סוף תקיעה עולה לו לשם התקיעה הראשונה ד"א דלא יצא משום דלא כיון לשם אותו תקיעה אלא לשם תקיעה אחרת וי"א דיצא דלא בעינן כוונה לשם אותו תקיעה והעיקר דיכיון לשם מצות תקיעה, ולהלכה פסק המשנ"ב דיצא ול"ב כוונה לשם אותו תקיעה דוקא, וכ"מ במשנ"ב לקמן ס"ק ל"ה דבתקע תר"ת דצריך לחזור לראש הואיל והפסיק בתרועה, אותה תקיעה אחרונה עולה לשם תקיעה הראשונה וגומר משם והילך על הסדר, ומבואר דיצא בו יד"ח תקיעה הראשונה, ואפי' דלא מכוין לצאת בה אותו תקיעה הראשונה, והוא לכאו' כשיטה זו דשו"ע דאי"צ כוונה לשם אותו תקיעה. וצ"ע סתירת דברי המשנ"ב דא"כ אמאי תקיעה דתשר"ת לא עולה לשם תקיעה דתשר"ת.

אמנם הדברים מפורשים בגר"ז ריש הסימן, וכתב דהא דלא יצא יד"ח הוא משום דכיון דאין שניהם אמת אלא או תשר"ת או תר"ת א"כ הרי כשכיון לשם תשר"ת הרי על הצד דהתשר"ת הוא האמת הר"ז כלא כיון לשם מצוה כלל, ומשו"ה לא יצא יד"ח כיון דלא כיון לשם מצוה כלל, ומבואר בדבריו חידוש גדול דהא כיון לשם מצוה ואפי' דלא עשה מעשה מצוה ורצה לצאת במעשה מצוה שלא יוצאים בו יד"ח המצוה, מ"מ הרי עשה מעשה זו לשם מצוה ואמאי חסר בכוונה לשם מצוה והר"ז כדעתו להניח תפילין של רש"י והניח תפילין של ר"ת דיצא יד"ח ואפי' דנתכוין לצאת בתפילין של רש"י יד"ח, וצ"ע. ועכ"פ נראה פשוט דכ"ה דעת המשנ"ב ומשו"ה הכא לא יצא יד"ח כלל לכו"ע ול"ש כלל לפלוגתא דראשונים הנ"ל האם בעינן כונה לשם מצוה זו או לא.

[והדברים מפורשים ג"כ בדברי הלבוש בסעיף זה, אלא דהלבוש ביאר כן בדברי המחבר עצמו דנחלקו השיטות במחבר האם בכה"ג דנתכוין לשם תשר"ת ותקע לשם תשר"ת האם יצא או לא, ד"א דיצא משום דהא מיהת דנתכוין לשם מצוה וי"א שלא יצא משום דעל הצד דתשר"ת אמת הרי תשר"ת אינו אמת ונמצא דלא נתכוין לשם מצוה ומשו"ה לא יצא, וזהו דעת הרמ"א ומשו"ה כתב הרמ"א דבעינן תנאי ובלא תנאי לא יצא יד"ח כלל, וכ"ז דעת

ולפי"ז הרי יל"ד בדברי הגר"ז הנ"ל דכתב דלא יצא יד"ח בכוונה לשם תשר"ת לקיים בזה קיום מצות תר"ת והוא משום דהואיל ולצד דתקיעת תשר"ת אמת הרי תשר"ת לא הוי מצוה כלל, א"כ הרי"ז כמכין שלא לשם מצוה דלא יצא בה יד"ח, אבל לפי משנ"כ דאיכא קיום מצוה דרבנן לתקוע כל התשר"ת ואיכא בזה קיום מצוה דרבנן א"כ לא הוי כמכין שלא לשם מצוה כלל, דהא מדרבנן איכא ע"ז שם מצוה, וא"כ הרי"ז כמכין לקיים בזה מצוה דרבנן דיל"ד האם במכין לקיים מצוה דרבנן האם יצא בזה יד"ח מצוה דאורייתא או לא, וציינו בזה לספר חלקת יואב שדן בזה ודעתו נוטה דיצא יד"ח, ולפי"ז הרי ה"ה הכא יצא יד"ח ויל"ע.

תקע שבר ותוך כדי כך החליט להאריכו לתקיעה,

האם יוצא יד"ח תקיעה

הרב אפרים קרלינסקי

מעשה שהיה בבעל תוקע שהיה צריך לתקוע תקיעה, ובטעות חשב שצריך לתקוע שברים, ותוך כדי תקיעת השבר הראשון נתן אל לבו שבעצם צריך לתקוע תקיעה, והמשיך באותו כח של תחילת השבר והאריך אותו באופן שהשומעים שמעו תקיעה ישרה ומהודרת, ויש לעיין אם יש כאן חסרון במה שחשב בתחילת תקיעתו לשבר, או שמא אין הבדל בין כוונת תקיעה לבין כוונת שבר, משום ששניהם שייכים לאותה מצוה.

ושאלה דומה יש בשומע שחשב שתוקעים שברים, ובתחילת שמיעתו חשב ששומע את השבר הראשון ולבסוף התברר שתקעו תקיעה, האם יש עיכוב בכוונה במה שחשב על תקיעה שהיא שבר.

ובשנה שעברה כתבתי מעל גבי במה גדולה זו בנוגע למי שתקע תקיעה של תשר"ת, שכתבו הפוסקים שלא יכול להשתמש בתקיעה זו לשם תקיעה של תשר"ת, אולם שם הטעם הוא כמבואר בגר"ז שאם תשר"ת הוא האמת אזי תקיעה של תשר"ת היא תקיעה שלא לשם מצוה, אולם כאן לא כל כך שייך טעם זה, דבנידון דידן גם התקיעה היא ודאי מצוה וגם השבר הוא ודאי מצוה, ומאן יימר שיש עיכוב בין כוונת שבר ובין כוונת תקיעה.

ונראה להוכיח מדברי התוס' לפסול בכה"ג. בגמ' ר"ה כ"ח ע"ב מבואר שגם למ"ד מצוות אי"צ כוונה, מ"מ אם התקוע התכוין בתקיעתו ל"מנבח נבוחי" לא יוצא יד"ח.

ובביאור מנבח נבוחי כ' תוס' שמדובר שהתכוין לנפוח בשופר ויצא לו תקיעה, שבזה הוי כמתעסק [ואגב, מדברים אלו מוכח לא כמו ששמעתי שמועה בשם אחד מן הגדולים שנשיפה לתוך השופר נחשב לתקיעה כשירה מדין כל הקולות כשרים בשופר, ודו"ק].

ועוד ביארו תוס' שאין מתכוין לתקוע שיעור תקיעה ותקע שיעור תקיעה, והיינו שכוונתו היתה לתקוע תקיעה קצרה שאינה כשירה לתקיעה, ולמעשה תקע תקיעה ארוכה, שבזה לא יוצא יד"ח.

ומבואר כאן מדברי התוס', שבאופן שרצה לתקוע לשם מצוה, אולם כונתו היתה לעשות מעשה שלא מקיימים בו את המצוה, אזי הגם שבפועל עשה את המצוה כתיקונה, מ"מ לא קיים את מצותו. ולפי דברים אלו ברור שמי שכיוון לתקוע שבר ובטעות האריך בו עד כדי תקיעה, שלא יכול לצאת בזה ידי תקיעה, משום ששבר הוא דבר שפסול עבור תקיעה, וא"כ כוונתו היתה לפעולה שלא יוצאים בה ידי המצוה שבא לקיים.

ונראה שמטעם זה יש לפסול את התקיעה בנידון דידן, משום שתחילת התקיעה שלו היתה בכוונת שבר, ושבר הלא פסול לצורך תקיעה משום שהוא קצר מדי, ויוצא שבתחילת תקיעתו חסר בכוונת המעשה, וחסרון זה הוא בדרגת מתעסק, וא"כ הגם שסיים את התקיעה בכשרות [משום שבהמשך החליט לכוין לתקיעה] מ"מ מפורש בשו"ע בסי' תקפ"ז ג' שתקיעה שהותחלה במתעסק לא מועיל להשלימה בכשרות.

וצריך לדעת שיסוד זה יכול להיות נפק"מ בעוד מצוות, וכגון, במי שחשב להניח תפילין דר"ת ובטעות הניח תפילין דרש"י, האם קיים את מצות תפילין של רש"י, דלפי היסוד הנ"ל יוצא שכלפי תפילין דרש"י הוא כיוון לפעולה שאיננה פעולה של מצוה, משום שבתפילין של ר"ת א"א לקיים את מצות תפילין לרש"י, ובכה"ג גם אם בסופו של דבר עשה את פעולת המצוה, מ"מ לא יוצא בה ידי חובתו.

הלבוש, אבל דעת המשנ"ב להדיא דהשו"ע מייירי בדינא דתקיעות דמעומד דנהגו לתקוע תשר"ת למלכיות ותשר"ת לזכרונות ותשר"ת לשופרות, ולפי זה ע"כ דהא דנהגו כן הוא משום דתלינן דכולם אמת ומשו"ה יוצא יד"ח בכה"ג או כמו שיתבאר לקמן בזה, ולפי"ז הרי רק בזה נחלקו ב' הדעות די"א דיצא ומשום דכיון לשם מצוה וי"א דלא יצא הואיל ולא כיון לשם תקיעה זו בפרטות, אבל בדינא דרמ"א דמייירי בתקיעות דמיושב ובהא דתוקעים תשר"ת ותשר"ת היינו מספק ולא בתורת ודאי ובהא א"י יד"ח כשלא עשה תנאי משום דלא כיון לשם מצוה ועוד יבואר לקמן ביתר ביאור, ומשו"ה אפי' דפסק המשנ"ב דלהלכה כדעה זו דמחבר דיצא גם בלא כיון לשם תקיעה זו, מ"מ הא מיהא בדינא דרמ"א פסק המשנ"ב דלא יצא יד"ח.

והעולה בדברי המשנ"ב, דאם נתכוין לשם תשר"ת ואח"כ תקע תר"ת לא יצא יד"ח, ואם נתכוין לשם תקיעה ראשונה דסדר שני דתשר"ת, הרי"ז יכול לעלות לשם תקיעה אחרונה של סדר א' דתשר"ת.

ב. ויל"ד דנהגו כל עיקר סברת הלבוש והגר"ז הוא רק אם נימא דלא כרה"ג דהכל אמת, דלפי רה"ג דהכל אמת הרי בכה"ג בודאי הרי"ז ככונה לשם מצוה וא"כ לפי רה"ג הרי שפיר יכול לצאת באותו תקיעה גם בלא תנאי מפורש וצ"ע.

עוד יל"ד בכ"ז, דנהגו בשו"ע סי' תקצ"ב איתא די"א דבתקיעות דמעומד תוקעים במלכיות תשר"ת, ובזכרונות תשר"ת ובשופרות תר"ת, וכ"כ השו"ע כאן סעיף ו' וכמש"כ המשנ"ב, וכבר העידו הראשונים דכך היה המנהג בכל המקומות ובב' הישיבות, והקשו הראשונים דממנ"פ א"י יד"ח דהא אין שניהם אמת, והרי"ף תי' דלא הטריחו יותר מדאי והקשו הראשונים ע"ז דהא מ"מ הא ממנ"פ א"י יד"ח דמ"מ אחד מהם אינו אמת, והבעה"מ תי' עפ"י דברי רב האי גאון דכולם אמת, והרמב"ן תי' דתקיעות דע"ס הברכות הרי"ז רק חיוב תקיעה כדי להעלות הברכות ומשו"ה אינו מעכב לתקוע התקיעה כהלכתה יעו"ש. וראיתי לבאר בדעת הרי"ף דס"ל דאפי' דמה"ת א"א לצאת רק בא' מהם, מ"מ גדר תקנת ר"א דתיקן דיתקעו כל סוגי התרועות אי"ז רק דיוצא יד"ח מספק בא' מהם וא"י באיזה תקיעה הוא יוצא יד"ח, אלא הגדר הוא דמדרבנן תיקנו חכמים דצריך לתקוע כל הל' קולות ומדרבנן תיקנו דכל התרועות אמת, ומדרבנן איכא שם תרועות על כל התרועות דמדרבנן כולם אמת, ומשו"ה בתקיעות דמעומד דכבר יצא את הדאורייתא בתקיעות דמיושב, ורק איכא חיוב דרבנן דתקיעות דמעומד, ובה הקילו רבנן לתקוע תקיעות דרבנן, ויוצא יד"ח בכל א' מהאופנים של התרועות שהוא תוקע, ושפיר יוצא יד"ח ע"י דבכל סדר תוקע צורת תרועה אחרייתא, והרי"ז מוכרח מיניה וביה הכא בסעיף ו' דהא השו"ע מייירי בדינא דמנהג המקומות דהיו תוקעים תשר"ת למלכיות ותשר"ת לזכרונות ותשר"ת לשופרות, וכתב דלהלכה יוצא יד"ח אם נתכוין לסדר א' דעולה לו לסדר אחר, ומבואר דאפי' דנתכוין לשם תשר"ת יצא יד"ח תקיעות דתר"ת בזה, וצ"ע דהא ברמ"א מבואר על הך דינא גופא דלא יצא יד"ח דאם נתכוין לשם תשר"ת לא יצא יד"ח כשתקע תר"ת וכו', ונתבאר לעיל דהוא משום דהואיל ואם זה אמת זה אינו אמת והרי"ז כמכין שלא לשם מצוה, וא"כ אמאי בדינא דמחבר יצא יד"ח כשכיון על תשר"ת יד"ח תשר"ת, וע"כ הביאור הוא כמשנ"כ דהרמ"א מייירי בקיום מצות תקיעות מה"ת ובה הרי א' מהם אמת ולא שניהם, ומשו"ה הרי"ז כלא כיון למצוה לגבי דאורייתא, ומשא"כ השו"ע מייירי לגבי קיום התקיעות דרבנן דמעומד ובה הרי כולם אמת והרי"ז כמכין לשם מצוה ומשו"ה יצא יד"ח.

ובקובץ תשובות למרן הגר"ש אלישיב ח"א וח"ה דן האם אפשר להפסיק בוידוי בין תשר"ת לתר"ת, דבשו"ת יביע אומר כתב דאסור לומר וידוים דהא לפי הצד זה דתר"ת אמת עדיין לא תקע כלל וא"כ הרי הוא מפסיק בין הברכה לתקיעות דתר"ת, והגר"ש האריך לקיים המנהג דאפשר לומר וידוים, וביאר זאת בתרי אנפי, א. משום שיטת רה"ג דכולם אמת. ב. משום דאחר תקנת ר"א הרי איכא קיום תקיעות דרבנן בתשר"ת עצמו, ומשום דאפי' דמה"ת יוצא יד"ח רק בא' מהם, מ"מ מדרבנן תיקנו דכולם אמת וצריך לתקוע כולם מדרבנן, וא"כ ע"י דתקע תשר"ת יצא יד"ח תקיעות דרבנן ול"ח הפסק בין התקיעות לברכה, ואפי' דאפשר דלא יצא את הדאורייתא, מ"מ הואיל וחל הברכה על קיום המצוה מדרבנן ל"ח הפסק בין התקיעות לברכה, וכמו דלפי השיטות דאת הדאורייתא יוצאים בתקיעות דמעומד מ"מ לא חשוב הפסק בין הברכות לתקיעות כיון דיצא יד"ח את התקיעות מדרבנן לערוב את השטן בתקיעות דמיושב.

הרב דוד מרדכי זילבר

כתב הרמ"א (תקפ"ח ג') ואם ב' תקעו כ"א כל הסדר ואפי' א' תקע בחצוצרות יצא דיהיב דעתיה על השופר. והוא מהג"א. אך שם איתא רק הסיפא, ולא הרישא בתקיעת שופרות. דהנה לרש"י (ר"ה כ"ז) דב' שקוראין חשיב תרי קלי, כי א"א לצמצם כאחד, א"כ ל"ש בשופרות. אך לתוס' (סוטה ל"ט) אדרבה בקולות משונים יש אומרים דמשתמעי, אלא הוא כירושלמי (שהביאו שם) דא"א לאוזן לשמוע ב' קולות, (ר"ל דקולות מעורבבים חסר באיכות הקול, ומשא"כ במשונים האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי), א"כ גם בשמיעת שופרות חשיב תרי קלי, א"כ לשיטות (בריטב"א ר"ה ל"ג) דבחיבי דמשתמעי תרי קלי, הוא רק חדא מתרתי, צריך לכוון לחדא.

משא"כ לשיטות (שם) דתרי משמעי, א"צ לכוון, ואף דבמשנ"ב (תקפ"ו סקפ"א) כתב דתוקע בב' שופרות לא יצא דבעי שופר א' ולא ב', הוא רק בא' שתוקע בב' שופרות, אך לשמוע ב' שופרות מב' בנ"א, הוא ב' מעשי תקיעות, ול"ח שמיעת תקיעת ב' שופרות.

ב) והנה בתוס' שם כתב הא דתרי כהני מברכי ברכת כהנים, כיון דחיבי משתמעי, מבואר דס"ל דתרתיה משתמעי, ולשיטות דרק חדא משתמעי, צ"ל כקון אורה (שם) דתמה למה חשיב חיבי, אלא כיון דחיב השמיעה אינו מהדין כ"כ, סגי בהכי.

והעירוני דתוס' (שבת קי"ח ב' ד"ה אילו) דהתיר לזר לעלות עם הכהנים, הוא לשיטתו דחיבי, ויכולים הציבור לכוון לשמוע רק את הכהנים.

ג) והנה מה"ט דתוקע בב' שופרות חשיב תקיעת ב' שופרות, משום דחשבינן ליה מעשה תקיעה א', א"כ ה"ה דיאסר משום בל תוסיף, וכ"ה בעה"ש (תקפ"ו כ"ד), א"כ לגורסים בר"מ (פ"ז מלולב ה"ז) דאיסור הוספה מעכב את קיום המצוה משום דבא בעבירה, ל"ל פסול דב' שופרות.

י"ל למקום שאין מתכוון לצאת בשני, דמבואר בעירובין (צ"ה) דמציל מבל תוסיף, וביאר הגר"ח (הובא בקוב"ש ח"ב סי' ל"ג) משום שחסר במעשה המצוה, ויש לחלק דמועיל דוקא לבל תוסיף, כיון דכך ל"ח הוספה למעשה מצוה שעשה, אך לשם ב' שופרות, כיון דאכתי איכא שם "תקיעת שופר" חשיב ב' שופרות.

אמנם לטו"א (ר"ה כ"ט א' ד"ה מכיון) דגם במצוה יש ענין דסתמא לשמה, ומבואר בקוב"ש (פסחים אות קס"ו) דלפ"ז דין כוונה הוא בחפצא של המצוה, ולא דין בגברא, א"כ באין מתכוון לצאת בו, הו"ל כשופר פסול דלית ביה פסול ב' שופרות, ויכול לכוון לשמוע את השופר שמתכוון לצאת בו, ויצא ידי חובתו.

ד) והנה בדין דתקיעה שלא כסדר מפסקת, לרמב"ן הוא רק בתקיעה לשם מצוה, ועי' מג"א (תק"צ י') דבא לאפוקי מתעסק, ד"ל דתוקע בכוונה בלא כוונת מצוה, כיון דתקיעה מיהא חשיב, תו חשיב הפסקה, משא"כ לטו"א הנ"ל י"ל דהרמב"ן בא לאפוקי אפילו בלא כוונת מצוה.

כוונת התקיעה

הרב נתנאל ולדנברג

נידון ידוע הוא, אי צריכים התוקע והשומע לכוין בכל תקיעה לשם איזו סדר באה, להלן נבאר המקורות לכך.

שנינו: (לג ב, והובא בגמ' כו ב) "תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת".

ופליגי רבותינו בדבר, הרבה ראשונים סוברים שתקיעה זו שמשך בה, עולה לו, והיינו דהאחרונה של התשר"ת, היא האחת שיש בידו. אבל הרי"צ גיאת (ח"א עמ' מ) סובר שלא עלתה לו תקיעה זו הנמשכת כלל, והאחת שיש בידו היא התקיעה הראשונה של התשר"ת.

ויסוד הפלוגתא הוא כיון דהתוקע כיוון בדעתו, שסוף התקיעה יהיה לשם התקיעה הבאה, שהיא התקיעה הראשונה של התשר"ת, אי לכוונה זו יש כח להרע את כל התקיעה.

נידון דומה הביאו הראשונים מהירושלמי, במי שהתעסק בתקיעה, ובאמצע תקיעתו שינה וכיוון לשם מצות תקיעת שופר.

כמה דעות וסברות מצינו בדבר:

רמב"ן וריטב"א - דעתם שאף למ"ד מצוות צריכות כוונה, היינו רק דבעינן כוונת מצוה, ולאפוקי תוקע לשיר. ועל כן כתבו דהכא, שכוונתו למצוה, עלתה לו התקיעה, ולא אכפ"ל במה שכיוון בדעתו לשם תקיעה אחרת.

ולפ"ז ביארו בירו' שיש הבדל בין משך כשתים לבין המתעסק, שהמתעסק ושינה לשם מצוה, לא עלתה לו תקיעה כלל, לפי שבחלק מהתקיעה לא היתה לו כוונה למצוה.

והנה, הרי קיי"ל דכוונה הפכית (שמכוין להדיא שעושה את המעשה שלא לשם מצוה), פוסלת לכו"ע, ומהא דראשונים אלו מכשירים את התקיעה, ואע"פ שכיוון לשם תקיעה אחרת, מבואר דכוונה זו לא חשיבא לכוונה הפכית הפוסלת, והיינו לשיטתם דכל מה דאכפ"ל מכוונה, היינו רק שתהיה כוונה לשם מצוה זו, אבל לא אכפ"ל כלל מכוונה לשם מעשה מצוה מסויים.

רשב"א - דעתו דאי מצוות צריכות כוונה, בעינן כוונה לשם מעשה מצוה מסויים. ועל כן כתב דהדבר תלוי בפלוגתא אי מצריכות כוונה או לא. דלמ"ד מצוות צריכות כוונה, לא עלתה לא תקיעה כלל, משום שכיוון לשם תקיעה אחרת, אך למ"ד מצוות אי"צ כוונה, עלתה לו תקיעה. וכתב דהיינו בין במשך כשתים ובין במתעסק ושינה לשם מצוה, דתלוי בפלוגתא אי מצוות צריכות כוונה.

ונראה דכל מה שכתב דלמ"ד מצוות אי"צ צריכות כוונה, עלתה לו תקיעה, דמבואר מזה דהא דכיוון לשם תקיעה אחרת, לא מחשבינן דבר זה ככוונה הפכית הפוסלת לכו"ע; היינו דוקא הכא, שכוונתו בין בתחילה ובין בסוף שווה שהיא לשם מצות תקיעת שופר, והחילוק בכוונה הוא רק לענין מעשה המצוה, לאיזה סדר תעלה התקיעה.

אבל באופן שכוונתו לשם מצוה אחרת לגמרי, ייחשב כה"ג לכוונה הפכית, וכגון במי שקרא קר"ש בזמן מצות קר"ש דערבית, וטעה בזמן (לדוג' שהיה לפנות בוקר) וכיוון לשם קר"ש דשחרית [כידוע מהשאג"א שאלו ב' מצוות שונות].

וכן מוכח, דהרשב"א אמנם כתב דב' המקרים - משך כשתים ומתעסק ששינה לשם מצוה - הדין שווה, דלמ"ד מצוות אי"צ כוונה עלתה לו תקיעה, אך שינה ביניהם בטעם. דבמשך כשתים כתב דהוא יוצא יד"ח בכל התקיעה, ולא אכפ"ל ממה ששינה בכוונתו לשם תקיעה אחרת. ואילו במתעסק ששינה, כתב דלא יצא יד"ח אלא בחצי התקיעה שתקע לשם מצוה.

ומבואר דהחצי שנתעסק בו אינו עולה לו, ואמאי, הרי מצוות אי"צ כוונה, וע"כ, דלדעתו "מתעסק" היינו שכיוון לשם מצוה אחרת - ללמד התינוקות (כמש"כ הר"ן דלהלן ועוד ראשונים), ועל כן חשוב כה"ג לכוונה הפכית, הפוסלת לכו"ע.

ר"ן - דעתו דאפשר דאף למ"ד מצוות אי"צ כוונה, לא עלתה לו תקיעה, וסברתו דכוונה לשם תקיעה אחרת, היא ככוונה הפכית הפוסלת לכו"ע. ומדמה למתעסק, שלא עלתה לו תקיעה לכו"ע לפי שיש לו כוונה הפכית - לשם מצוות לימוד התינוקות, ולא לשם מצוות תקיעת שופר.

ובהסבר הגמ' דידן דמשמע דעלתה לו תקיעה, פירש דלא דמי למתעסק, דהתם עלתה בידו מצוה אחרת, ודוקא כוונה הפכית כגון זו - שעלתה בידו - פוסלת. ומשא"כ הכא דכוונתו השניה, לא עלתה בידו, ועל כן אינה מפריעה לכוונתו הראשונה (שתהא התקיעה לשם הסדר הראשון), להתקיים בידו.

ועכ"פ מבואר דלכו"ע כוונה לשם מעשה מצוה אחר, דינה ככוונה הפכית, הפוסלת אף למ"ד מצוות אי"צ כוונה (ושווה בזה לכוונה לשם מצוה אחרת), וצ"ב בטעם הדבר, דכיון שמצוות אי"צ כוונה, מה אכפ"ל לשם איזה מעשה מצוה כוונתו.

להלכה - בדעת הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ד), שכתב בסתמא שעלתה בידו אחת, ביארו המ"מ ושאר המפרשים שסובר כהרמב"ן, שעלתה לו התקיעה הנמשכת לאחת. וכ"פ הא"ר והגר"א (ס"ק יח) והמ"ב (ס"ק כ"ה). והב"י כתב דמ"מ לכת' יש לנהוג כהר"צ גיאת והר"ן שלא עלתה לו תקיעה זו כלל [ובשו"ע סע' ו' הביא ב' הדעות], וכ"פ בשו"ע הרב (סע' יא). והמט"א (סע' כ) הביא רק את הדעה שלא עלתה לו התקיעה.

נפקא מינה - התוקע והשומע, אם טעו בתקיעה לשם איזה סדר היא (כגון שאחז באחרון של תשר"ת, וטעה וכיוון לשם ראשונה של תש"ת):

לרמב"ן והריטב"א וסיעתם - אינו מעכב.

לרשב"א - תלוי בפלוגתא אי מצוות צריכות כוונה.

לר"ן - למ"ד מצוות צריכות כוונה, מעכב. למ"ד מצוות אי"צ כוונה - אפשר שלא מעכב, לפי שלא עלתה בידו תקיעה אחרת.

ועכ"פ אף לדברי הרשב"א והר"ן, אינו מעכב (למ"ד מצ"כ) אלא כשכיוון להדיא לשם תקיעה אחרת.

ובלקט יושר (הל' ר"ה אות יט) כתב "שמע תקיעה ולא ידע אם התקיעה מקש"ק או מקר"ק, לא יצא", ומבואר דאפי' שמע בסתמא ולא כיוון כלל, מעכב, וצב"ט אמאי.

יש להוסיף - בעצם מש"כ שלד' הרמב"ן והריטב"א ופסק המשנ"ב, אינו מעכב, לכא' צ"ב מפסק הרמ"א (סע' ו, ומקורו מהב"י) "ואם תקע תקיעה אחת בין ב' סדרים והתנה שאיזה מן הסדרים הוא הנכון תעלה לו אותה תקיעה, יצא".

וביאר בלבוש ובשו"ע הרב (סע' ג), שדוקא אם שינה באותו הסדר של תשר"ת (כגון בין תקיעה אחרונה של תשר"ת הראשון, לבין תקיעה ראשונה של תשר"ת השני), הוא שעלתה לו התקיעה שטעה בה, אבל אם טעה מסדר לסדר (כגון בין תקיעה אחרונה של תשר"ת לתקיעה ראשונה של תשר"ת), כיון שעל הצד שתרועה היא שברים-תרועה יחד, יוצא שהעושה שברים לבד, אין זה מצוה; לכן לא עלתה לו התקיעה, שספק אם נעשתה למצוה. ועכ"פ מבו' דהמשנה מסדר לסדר, לא עלתה לו תקיעה [ולכא' סותר לד' השו"ע שהביא ד' הראשונים הנ"ל לענין שינוי מסדר לסדר].

אכן נראה דהיינו דוקא באופן שדיברו - שתקע תקיעה בין הסדרים שתעלה לזה או לזה - שבכה"ג כיון שבאמת התקיעה יכולה לעלות לשניהם, אינה מועילה כשנעשית על צד שאינה למצוה, כיון שיש צד שהיא משוייכת רק לאחד מהסדרים ולא לחבירו.

אבל בגוונא הנידונית למעלה - שתקע תקיעה בא' מהסדרים, ורק טעה בכוונתה, התם הרי אין צד שהתקיעה תהיה משוייכת לסדר שכיוון אליו, וכיון שכן, לא אכפ"ל מכוונתו, כל שכיוון למצוה. דהיינו, דכל מה דאכפ"ל מכוונת תקיעה, הוא רק אם הכוונה באמת מועילה לשנות ולשייך את התקיעה לסדר אחר, אבל כשאינה מועילה, די לן בזה שכיוון לשם מצוה.

בויכוח ר"ע וריו"ח בן גורי ר"ה לב, א

הרב יצחק לנדא

במתני' ר"ה לב. מבואר שבברכת קדושת השם (המלך הקדוש) אין תוקעים, ואילו בברכת קדושת היום (מקדש ישראל והזמנים) תוקעים, ונחלקו ר"ע וריו"ח בן גורי אם מצרפים את מלכויות (שנמצאת בין קדושת היום לקדושת השם) לקדושת השם שלפניו או לקדושת היום שלאחריו. לריו"ח בן גורי הסובר שמצורף הוא ללפניו נמצא שאין תוקעים במלכויות, ולר"ע הסובר שמצורף הוא ללאחריו נמצא שאכן תוקעים במלכויות.

והקשה שם (במתני') ר"ע לריו"ח בן גורי אם אינו תוקע למה הוא מזכיר, והקשו ע"ז בגמ' מה שאלה היא זו והרי "רחמנא אמר אידכר?", וענו שם שכוונת ר"ע לשאול לא שלא יזכירו מלכויות כלל, אלא שישמיטו את הפסוק העשירי שאינו מעיקר הדין ובוזה יעשו היכר שיראה שמלכויות אישתי לגרעיותא מזכרונות ושופרות, וכלשון הגמ' שם "הואיל ואשתני אשתני" והיינו הואיל ומלכויות אשתני לרעותא שאין תוקעים בו נעשה היכר נוסף (שיאמרו רק ט' פסוקים) שיראה לכולם דמלכויות אכן גרע יותר מזכרונות ושופרות.

וכתב שם רש"י בד"ה לימא תשע דהואיל ואישתי וז"ל: "מלכויות מזכרונות", וכל הקורא תמה מיד וכי מה ראה רבינו ש"ז ז"ל לקמץ במילותיו ולכתוב רק זכרונות ולא זכרונות ושופרות?

ונראה דדברי רבן של ישראל מדוקדקים בתכלית הדקדוק, דמה שמלכויות אשתני לרעותא בכך שאין תוקעים בו מתבטא רק בכך שבו אין תוקעים ובזכרונות תוקעים, אבל אם מצד היחס לשופרות (שבמלכויות אין תוקעים ובשופרות תוקעים), לא היה בזה כל הוכחה שמלכויות אישתי לרעותא, דאיכא למימר דבאמת מלכויות ושופרות שווים בחשיבותם אלא שבשופרות תוקעים כי זהו עניינו, ובמלכויות אין תוקעים כי אין זה עניינו, ומה שמוכיח

כי יש במלכויות חולשה בעצם לגבי זכרונות ושופרות הוא דוקא זכרונות שאין עניינם שופר ולמרות זאת תוקעים בהם, ושפיר נקט אדוננו רש"י ז"ל הלשון מלכויות מזכרונות, מזכרונות דייקא ולא משופרות.

דיני ומנהגי ראש השנה בבני נח

הרב אליהו וינבר

מעשה בנכרי שבא להתגייר ועדיין לא הספיק למול ולטבול קודם ראש השנה, ונפשו בשאלתו מה עבודתו בראש השנה, ובאיזה דינים ומנהגים שייך אף הוא.

הנה ראש השנה הוא היום טוב היחיד שענינו לא קשור לעם ישראל דווקא, בשונה מכל הימים טובים שקשורים ליציאת מצרים, ולמתן תורה, שמיוחדים לישראל דווקא, ואף יום הכיפורים מיוחד הוא לכפרת ישראל, אבל ראש השנה שכל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון ואף בני נח, (כמפורש בגמ' ר"ה ח: מדרשא) ויש לעיין בכל הדינים ומנהגים השייכים ליום זה, מה מתוכם שייך גם אצל בני נח.

א. מנהג שרוחצים ומסתפרים בערב ראש השנה, להראות שאנו בטוחים שנצא זכאים בדין, ודאי לא שייך אצלו כלל, ואדרבה מלשון המדרש נראה שצריך ללבוש שחורים ולגדל שערו וכו'.

ב. מנהג ללכת אצל הקברות ער"ה, כי שם נשמעת התפילה יותר, לכאורה ודאי שייך שאף הוא צריך שתפילתו תהיה נשמעת, אלא שיש לעיין האם באמת יש אצל בני נח ענין זה שמתפלל בזכות הצדיקים שוכני עפר.

ג. ענין נתינת צדקה בער"ה ודאי לכאורה שייך גם אצלו, שיעביר ממנו רוע הגזירה, אלא שצריך עיון אם גם צדקה של גוי שנאמר עליה "וחסד לאומים חטאת" יש בה זכות זו, ואולי עכ"פ בגר הבא להתגייר ודאי לא שייך זה.

ד. סימני ראש השנה. לפי מה שמבואר בגמ' שהוא בתורת סימנא טבא שעושים בתחילת דבר כדי שימשיך סימן ומזל טוב, ולכאורה ענין זה שייך גם אצל בני נח. מלבד ראש כבש שהוא זכר לאילו של יצחק, וכן לא שייך אצלו ענין שנהיה לראש ולא לזנב.

ה. יש לעיין במנהג לא לאכול אגוזים לטעם שזהו בגימטריא 'חטא', אם שייך בבני נח.

ו. כל ענין התקיעות, ודאי שלא שייך אליו כלל, דזה דבר המיוחד בישראל, כנאמר: 'שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים', ונאמר: 'אשרי העם יודעי תרועה'. אף שיתכן שעצם קיום המצוה בתורת 'אינו מצווה ועושה' שייך גם אצלו כבשאר מצוות, לדעת הרדב"ז (בפ' בדעת הרמב"ם פ"י ממלכים ה'), אך מכל מקום 'נשמת המצוה' ודאי לא שייכת אצלו, ומסתבר שלא ראוי לנשים לשמוע ממנו, אף שיתכן שיצאו ידי המצוה כ'אינו מצווה ועושה'.

ז. הנה ענין המלכויות, וכן כל ענין עבודת היום של המלכת הקב"ה, לכאורה שייך גם בגוי, וכמו שמתפללים שיתגלה כבוד מלכותו על כל גויי הארץ.

אלא שיתכן שהתפילה על ענין זה, שייכת בעיקר לישראל, מפני שעליהם מוטל ענין זה לגלות כבוד שמו בעולם.

ח. ענין אמירת זכרונות, הנה כיון שה'עלה זכרונכם לפני' הוא בשופר, ואם אינם שייכים בשופר כדלעיל, לא שייכים אף בזכרונות. וכן שאין אצלם כלל את ענין זכרון אילו של יצחק, שהם אינם כלל זרעו, לכאורה לא שייך. אף שבזכרונות כן מזכירים גם ענין זכירת נח באהבה.

ט. תשליך, צריך עיון אם שייך כלל כל ענין ה"ג מדות של רחמים ביחס לבני נח.

י. תפילה, ענין זה שהתפילה מקובלת יותר ביום זה, כמבואר במדרש על הפסוק 'פנה אל תפילת הערער, ולא בזה את תפילתם' - זהו דור אחרון שאין להם לא מלך ולא כהן גדול, ואין להם אלא תפילה של ראש השנה ויום הכיפורים, ועל זה נאמר 'פנה אל תפילתם'. וכן המבואר ברש"י (יבמות סד:) "שהקב"ה פוקד העקריות לשמוע תפלת ברה"ה וגוזר עליהן הריין", לכאורה שייך גם בגויים.

יא. תפילה ותשובה בעשרת ימי תשובה, צריך עיון האם קרא ד'דרשו ד' בהמצאו' קשור גם לגויים, עכ"פ ביחס לתשובה במה שיש לגויים.

יב. שינה בראש השנה. מה שנאמר ד'מאן דדמיך בריש שתא דמיך מזליה', לכאורה ודאי שייך גם אצל גוי. ויש להוסיף שיתכן שיותר חמור אצלו,

דשייך גם אחרי חצות, דכל מה שהקל המשנ"ב בשם האריז"ל הוא רק משום שנתעורר המלאך על ידי התקיעות והתפילות, וזה לא שייך אצלו.

עוד יש לעיין בנידון גר דידן, לפי מה שמבואר בגמ' שיש הבדל בין הדין שדנים על ישראל לדין של אומות העולם, שישאל נכנסים בדין קודם אומות העולם, מקמי דליפוש חרון אף, וכמו שמצינו שמלך נכנס לפני כל העם.

ויש לעיין בגר זה שיתגייר בעושהי"ת בשנה זו, האם נידון כגוי או כישאל, דהקב"ה יודע העתידות שיתגייר, אך מאידך גיסא הרי נאמר באשר הוא שם, דדינין לפי המצב עכשיו, וצ"ע.

יודעין שיעשה להם נס

הרב נתן גרוס

איתא בטור סוף סימן תקפ"א: "ורוחצין ומסתפרין עפ"י המדרש... איזו אומה כאומה זו שיודעת אופיה של אלוהיה, פ' מנהגיו ודיניו, שמנהגו של עולם, אדם שיש לו דין לובש שחורים... אבל ישראל אינו כן, לובשים לבנים ומתעטפים לבנים... ושומחים בראש השנה לפי שיודעין שהקב"ה יעשה להם נס..."

והנה לכאורה קשה מהגמרא ראש השנה דף ל"ב עמוד ב': "אמר רבי אבהו, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכיפורים? אמר להם, אפשר מלך יושב על כסא דין, וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו, וישראל אומרים שירה?"

וא"כ צ"ב, דמחזא קי"ל שאין אומרים שירה בראש השנה משום שהוא יום של דין, וכמש"כ שם בגמרא דף ט"ז עמוד ב': "בינוניים תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכיפורים, זכו - נכתבין לחיים, לא זכו - נכתבין למיתה..."

אבל מאידך כתוב במדרש שעם ישראל שמחים ביום זה ובטוחים שהקב"ה יעשה להם נס, וא"כ הדבר תמוה איך אפשר מצד אחד לדאוג מפחד הדין ומצד שני להיות שמח ובטוח שיזכה בדין?

והנה ב"חכמת שלמה" להגר"ש קלוגר זצ"ל על השו"ע סימן תקפ"א סעיף ד' הקשה קושיא זו, ותיירץ שהדין בראש השנה מתחלק לשנים: א' הדין על הכלל ישראל מול אומות העולם, דכיון שהוא יום בריאת העולם, יש קיטרוג של שרי אומות העולם שלא לבחור בישראל כחבל נחלתו של השי"ת. ב' הדין על כל יהודי ויהודי כפרט לפי מעשיו בשנה החולפת. וא"כ אנו שמחים בראש השנה ובטוחים שנזכה בדין הכללי כאומה של הקב"ה בעולמו, אבל הדאגה היא של כל אחד ואחד כפרט, ע"ש באריכות.

ובמשנה ברורה סימן תקפ"ד ס"ק א' תירץ את הקושיא, ולימד אותנו אגב אורחא יסוד גדול בעבודת ראש השנה: "ואע"ג שאנו בטוחים שנצא זכאים בדין, מ"מ צריך להיות חרד מאימת הדין, וע"י כך ניזכר ליזכות".

ונראה ליישב גם עפ"י ביאור הגר"א סוף סימן תקפ"ב שפוסק כמו תוספות ראש השנה דף ט"ז עמוד ב', שהדין בראש השנה הוא על עולם הבא של האדם, והחתימה ביום הכיפורים היא על העולם הזה שלו. וא"כ, אפשר לומר שאנו שמחים כי אנחנו בטוחים שהקב"ה יעשה לנו נס, ובזכות מצוות שופר שמהפכת מידת הדין לרחמים נזכה לחיי העולם הבא, אבל מ"מ אנו דואגים על הדין של חיי העולם הזה, שהקב"ה יחתום אותנו לחיים טובים שיוכלו לשמש אותנו הלאה לעבוד את השי"ת מתוך שמחה והרווחה.

לקט בענין עקידת יצחק

הרב יוסף הכהן שבדרון

בקריאת התורה, במצות שופר, בתפילת מוסף דר"ה, ובסליחות בכל עשרת ימי תשובה, מזכירים ענין עקידת יצחק, להלן נביא לקט ידיעות נכבדות בענין:

א. שנלך בדרכי אבות - בריטב"א (ראש השנה טז). הבטיח הקב"ה לאברהם שכל זמן שמחזיקין בדרכיו ועושין המצוה (שופר) בחבה שיוזכר להם עקידתו, שנאמר בה' יראה, ומשום הכי אפשר לומר אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל שאתם מחבבין מצוה זו זכר לעקידת יצחק והולכין בדרכיו מעלה אני עליכם כאלו אמרתי לכם לעקוד עצמיכם לפני ועשיתם. ע"כ.

ב. אברהם אבינו נתפלל בעקידה לזכור זכות זו לעם ישראל. - בתרגום יונתן (בראשית כב יד) שאברהם אבינו התפלל שבזכות העקידה הקב"ה יציא

את עם ישראל מצרותיהם ויכפר להם עוונותיהם. וכן בפירוש רש"י ה' יראה עקידה זו לסלוח לישראל בכל שנה ולהצילם מן הפורענות וכו', וכן בשאר הראשונים.

ג. הוטבע בנפש היהודי למסור נפש לעשות רצון ה'. - במשך חכמה - כי בהמסרו יצחק את נפשו על קידוש שמו יתברך, ומאז והלאה הוקבע לטבע קיים באומה הישראלית להימשך אחרי רצון ההשגחה מעומק הלב ולמסור נפשו ורוחו ומאודם על קדוש שמו יתברך, כאשר עשו אבותינו באלף החמישי ובשישי כידוע, עד כי כעת קשה לנפש הישראלית מה זה נסיון להאשל הגדול צור מחצבתנו אברהם ויצחק. וכן כתב הרמב"ם בהלכות גירושין (ספ"ב) שמפני כן גט המעושה עפ"י דין כשר, הואיל שנפש הישראלי חשוקה לרצון השם באמת, לכן אם מחשב הישראלי לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מצטרפת למעשה כי המחשבה נתעצמה וחקוקה בנפש הישראלי ומצדו אין עכוב כלל, אבל חשב לעשות רעה היא רק כפורחת והבל נדף שעלה במחשבתו מאיזה סיבות שונות אבל זה אינו מרצונו הטוב והאמיתי, וכו', וא"כ כעת שכבר עקד את יצחק ונעשה נפשו כליל לד' ושוב בניו יהיו חושקים מטבעם לעשות רצון הקב"ה ויהיה מחשבה טובה מצטרפת למעשה, ומחשבה רעה לא יהיה מאומה נחשב, וזה אינו רואה שום נברא וזלתי הבורא ית"ש. לכן אמר ד' יראה' שהוא יביט למחשבותיהם ויראה למעלליהם כי עיניו פקוחות על כל דרכי איש לתת לאיש כדרכיו.

ד. האדם מצינו עושה מה שביכולתו והקב"ה מסייעו. - אמרו חז"ל (ירושלמי תענית פ"ב) שרואים את אפרו של יצחק כאילו צבור על גבי מזבח והיינו אע"פ שלבסוף לא הקריבהו הרי הוא נחשב כמי שהוקרב, והסיבה לזה מפני שהוא בעצמו רצה להיות קרבן ומצינו היו השאיפה והבחירה בשלימות, ולכן זה נחשב כאילו נעקד ונשרף בפועל. וכן בחובות הלבבות (שער הבטחון פ"ד) שהשכר שאדם מקבל עבור המצוות הוא עבור הבחירה והשתדלות והיינו השאיפה והרצון לקיים המצוה וההשתדלות שמשתדל בכל כוחו לזה, אבל קיום המצוה בפועל אינו תלוי בידו אלא בסייעתא דשמיא. (דרכי החיזוק 123 הגרי"ג אדלשטיין שליט"א).

ה. שבועת הקב"ה לאבות. - ברש"י ברכות לב. שתפילת משה רבינו 'זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך', היינו בעקידת יצחק שאמר הקב"ה 'בי נשבעתי', (וכן בשמות לב יג), ונמצא שהשבועה על זכות אבות היא בעקידת יצחק.

וברמב"ן (בראשית כב טז) והנה הובטח שלא יגרם שום חטא שיכלה זרעו, או שיפול ביד אויביו ולא יקום - והנה זו הבטחה שלימה בגאולה העתידה לנו. ע"כ.

ו. לעשות באהבה שלימה רצון הקב"ה. - בשב שמענתא (בסוף הקדמה) הביא ספר העקרים (פרק לה אות ג) ואהבת את ה' אלהיך - היות האהבה הגמורה אינה אלא לאחד, אבל כשנפשטה האהבה לשנים, אינה שלמה כל כך כמו מי ש נוטה כל האהבה שלו רק לאחד. ולפי שה' אחד לכך ואהבת את ה' אלהיך ע"ש.

וזה נראה בכוונת הכתוב שאמר הקב"ה לאברהם קח נא כו' אשר אהבת. ואחר עמדו בנסיון נאמר לו יען אשר עשית כו' את יחידך ממני ושוב לא נאמר אשר אהבת.

כי הנסיון היה על שראה השי"ת שאהב את בנו שהוליד למאה. ועל זה נתפשטה האהבה ולא היתה שלימה עמו ית' לכן אמר לו לשחוט את בנו אשר אהב [אשר אהבת] להשביט את האהבה מבנו ולהשלימה לו ית'.

ואחר עמדו בנסיון וכבר השלים אהבתו לו יתברך עד שבאהבתו רצה לשחוט בנו יחידו אז כבר שבתה האהבה מבנו והשלים כל חלקיו לבורא יתברך ולכן לא הזכיר שוב אהבה ליצחק רק יחידו. [ולא חשכת את בנך את יחידך ממני]. וצריך ליחד היראה והאהבה לשמו ית"ש כאשר ביארנו. ע"כ.

ובתוספת ביאור שכל מה שנתעסק מענייני העולם הכל זה מחמת רצון הקב"ה ואם יצטרך לותר על זה מחמת רצון ה' - כך יעשה, ונמצא שכל מעשיו לשם שמים.

בשמירת הלשון (שער התורה פרק ח) - מבאר שאנו מזכירין זכות אבות והוא משום שיוזכר לנו הקב"ה זכות אבות אם נלך מעט בדרכיהם, וכתב שם וז"ל: דלכאורה קשיא על מה נשאו הקב"ה כל כך לאברהם על ענין העקידה, והלא אף בימינו אם היה הקב"ה מצוה למי שישחוט בנו לעולה לא היה נמנע מזה.

אבל האמת כמו שכתב הרמב"ם דהניסיון הוא מה שנתרצה באהבה גמורה לזה, והאות שהשכים בבקר בשביל זה ובקע בעצמו את העצים וגם המתין שלשה ימים עד שנראה לו המקום וכמה ענייני ניסיונות היו לו בזה, כדאיתא במדרש שהשטן דימה אז את עצמו לנהר, והיה אברהם צריך לעבור דרכו לעקידה והלך עד צוארו במים וצעק: הושיעה ה' כי באו מים עד נפש ונתבטל. וכל זה מורה שהיתה אהבתו שלימה לה' ובכל לבו נתרצה לזה. עכ"ל. עיין שם עוד בכל דבריו.

ז. עקידת הרצונות. - בסידור אשי ישראל (ענין תקיעת שופר) - עקידת הרצונות - ויעקוד את יצרו הרע ויפשפש במעשיו, עיין שם באריכות. ויש להוסיף כפי ששגור 'לחיות על קידוש השם'. ועיין באריכות ברשב"א חלק ה סימן נה ד"ה ואחר.

ח. לקבל בשמחה מה שהקב"ה גוזר עליו. - עוד הביא שם שענין העקידה הוא לקבל באהבה את כל הבא עליו ולהמסר לדין שמים, וזה עיקר סגולת ישראל, ועפי"ד רמב"ן (דברים ז ז) שהקב"ה בחר בעם ישראל משום שהנבחר לאוהב הוא מי שיועד לסבול את אוהבו בכל הבא עליו ממנו, וישראל ראויים לכך מכל עם, כמו שאמרו (ביצה כה): שלשה עזים הם ישראל באומות, כי יעמדו לו בנסיונות, או יהודאי או צלוב (שמו"ר מב ט). ע"כ. וכן מביא מהחובות הלבבות (שער הבטחון סוף פרק ד).

ובמשנה ברורה (סימן א ס"ק יג) - שהענין להזכיר פרשת עקידה כל יום הוא כדי לזכור זכות אבות בכל יום, וגם כדי להכניע יצרו כמו שמסר יצחק נפשו.

הערה בענין עקידת יצחק

הרב שמואל אפין

בהא דכתיב שהניח אברהם את העצים על יצחק עי' בחנוכת התורה שעמד הלא אסור להשתמש בקדשים, [עיי"ש שזהו מה ששאל יצחק הנה האש והעצים ואיה השם, שהוא בעצמו לא הקרבן דא"כ איך השתמש בו, ואברהם ענה 'ראה לו השם' והיינו שיתקדש רק סמוך להקרבה כדהלל פסחים ס"ו. ואמנם עי' בסליחות דצום גדליה בעקידה דל' שם 'דץ והקדישו וכו' ", מבואר שנתקדש מיד], והנה בסליחות דצום גדליה שם הלשון שם ציתו 'זקח נא את בנ' "ונמצא דמו על קיר", ומיציז הוא רק בעולת העוף, ועוד מצאתי בבעל הטורים ויקרא א' ט"ו, שכתב דעולת העוף עשיתו למעלה על המזבח [ולא כבהמה], דיצחק היה על ע"ג המזבח ונקרא "ונת אלם" [תהילים נ"ו], ומבואר דגדר הקרבה היה כדין עולת עוף.

והנה בעיקר הקו' הנ"ל דזה קשה רק מדין עבודה בקדשים דילפינן מ"לא תעבוד בבכור", אבל למעילה י"ל דל"ק כיון שהוא לצורך קרבן ולא לעצמו, וע' היטב בפסחים ס"ו גבי הנחת סכין על בהמה דלר מקשה ממעילה רק מלא תעבוד, [ואין לדחות דהתם קק"ל היה דאין בהם מעילה, דמ"מ איסור הנאה איכא מה"ת, כמ"ש רש"י בפסחים כ"ז ותו' בתמורה].

והנה כתב המנ"ח במלאכת גוזה במוסך השבת דהלאו ד"גיזה ועבודה בקדשים" אינו בקרבן עוף דבקרא כתיב רק בהמה, עיי"ש, ולהנ"ל דגדר הקרבן כאן הוא מדין קרבן עוף י"ל דלית ביה איסור עבודה ושפיר יכול להניח העצים.

בהפטרה דחנה

הרב יצחק לנדא

בהפטרה דיום א' דר"ה מפטירים בענינא דחנה ושמואל (שמואל א, א), ואיתא שם בלשון הכתוב "ולחנה יתן מנה אחת אפים, כי את חנה אהב וד' סגר רחמה", וסיום הלשון אומר דרשני, מה ענין רחמה של חנה להא דנתן לה מנה אחת אפים, וכי יש כאן נתינת טעם שני למה שנתן לה יותר מלכולם, והלא הכותב אומר מפורש מה טעם הדבר "כי את חנה אהב"?

ונראה לבאר דבאמת רק טעם אחד שנו כאן וכפשט הפסוק ולחנה יתן מנה אחת אפים כי את חנה אהב, ומה שהוסיפו שם וד' סגר רחמה הוא רק הסבר היאך יכול היה אדם גדול כאלקנה לעולל כזאת ולהעדיף את חנה על פני פנינה

צרתה בפרהסיא ולעיני כל המסובים, ואפילו אנשים פשוטים נוהרים בכגון דא, לכן ביאר לנו הכתוב ד"וד' סגר רחמה", והיינו דכיון שהיתה אשה עצובת רוח, נתפס הדבר אצל המסובים שלא עושה כן אלא כדי לפייסה ולהסיר עצבונה מעליה, ואתי שפיר היאך עשה אלקנה כן. אמנם הכתוב מעיד בפנינו דהכוונה האמיתית למעשהו היתה לגודל אהבתו אותה - "כי את חנה אהב".

על איזה זמן נידון האדם בר"ה,

האם מר"ה עד ר"ה או מיוה"כ עד יוה"כ

הרב יעקב ישראל לוי

יש להסתפק כשדנים אדם בר"ה, על איזה זמן הנידון. האם הוא מר"ה זו עד ר"ה הבא. או האם הוא מיוה"כ הקרוב עד יוה"כ של שנה הבאה.

ולכאורה יש להוכיח דהוא מיוה"כ הקרוב עד יוה"כ שלאחר מכן. מדאיתא בגמ' ר"ה דף טז, א בברייתא 'תבואה שאירע בה קרי [ופרש"י: קרי- כגון ברד או שדפון. ובתוס' פירשו קרי לשון מקרה וכו' א"נ לשון קושי וכו' עי"ש] או אונס. קודם הפסח נידונית לשעבר. לאחר הפסח נידונית להבא. אדם שאירע בו קרי או אונס. קודם יוה"כ נידון לשעבר [ופרש"י: נידון לשעבר- וביוה"כ של אשתקד נגזר עליו] לאחר יוה"כ נידון להבא. עכ"ל הברייתא שם. ומשמע דהזמן שבו נידון הוא מיוה"כ עד יוה"כ, ולכן אם אירע בו קרי או אונס קודם יוה"כ נידון לשעבר.

עוד יש להוכיח כן מדברי הגמ' בב"ב דף י, א וז"ל הגמ' שם: דרש ר"י ב"ר שלום כשם שמזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה כך חסרונותיו של אדם קצובין לו מר"ה זכה הלא פרוס לרעב לחמך [ופרש"י: זכה - למזל טוב יתן אותו חסרון לעניים] לא זכה ועניים מרודים תביא בית, כי הא דבני אחתיה דריב"ז חזא להו בחילמא [ופרש"י: במוצאי יוה"כ] דבעו למיחסר שבע מאה דינרי [ופרש"י: באותה שנה] עשינהו שקל מינייהו לצדקה [ופרש"י: כל השנה היה כופן בדברים וגובה מהן צדקה] פש גבייהו שיבסר דינרי [ופרש"י: פש גבייהו - ערב ר"ה שיבסר דינרי שלא נתנו לצדקה משבע מאה דינרי] כי מטא מעלי יומא דכיפורי שדור דבי קיסר נקטינהו. אמר להו רבן יוחנן בן זכאי לא תדחלון [ופרש"י: למיפסד יותר] שיבסר דינרי גבייכו שקלינהו מנייכו אמרי ליה מנא ידעת אמר להו חלמא חזאי לכו, עי"ש.

ומדשדור דבי קיסר במעלי יומא דכיפורי, משמע דערב יוה"כ שייך לנידון של שנה שעברה. דאל"ה אמאי לא שדור בער"ה. ולכן פרש"י בד"ה חזא להו בחילמא - במוצאי יוה"כ, דזהו הזמן שעליו דנים מיוה"כ עד יוה"כ הבא, אלא דלפי"ז צ"ב מהו שפירש"י בד"ה פש גבייהו - ערב ראש השנה, וכו'. דהלא אף לאחר ר"ה נמי שייך לאותו הנידון, עד יוה"כ, ובאמת דעי' במהרש"א בחידושי אגדות שם דבתחילה סבור היה לומר דהנידון הוא מר"ה עד ר"ה שלהבא, אלא דהוקשה לו מלשון הגמ' ד'שדור במעלי יומא דכיפורי' דמשמע דהדין נמשך מיוה"כ עד יוה"כ, וכנ"ל. ומכאן זה הגיה פירש"י בד"ה פש גבייהו ערב יוה"כ. [ולא ער"ה, כמו הגירסא הכתובה לפנינו]. וכן נראה שהסכים ברש"ש.

ומה שהגיה הב"ח על פירש"י: חזא להו בחלמא - במוצאי ר"ה [ולא במוצאי יוה"כ, כגירסא הכתובה לפנינו] צ"ב, דנראה שהבין דהנידון הוא מר"ה עד ר"ה. ולפי"ז צ"ב מהו דשדור דבי קיסר במעלי יומא דכיפורי, והלא זהו כבר מחשבון השנה השניה, וכקושית המהרש"א.

[אמנם ע"י במד"ר פרשת בהר [ויקרא פרק לד] שמביא מעשה כעין זה ברשב"י, ושם איתא בהדיא דחלם בליל ר"ה ושם 'בסופיה דשתא איתאמרא עלייהו לישן ביש' עי"ש. ומשמע מזה כהב"ח, דהנידון הוא מר"ה על ר"ה]

וכנגד כל זה עומד מה דאיתא בביצה דף טז, א 'תני רב תחליפא אחוה דרבנאי חוואה, כל מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה ועד יוה"כ'. ובהגהות הב"ח שם תיקן הגירסא, וגרס 'ועד ר"ה' דאחרת אין לו מובן, וכן הגירסא ברי"ף וברא"ש שם, וכן הגירסא בטור או"ח סי' רמב, דמשמע מזה דהנידון הוא מר"ה עד ר"ה הבא, ואם הנידון הוא מיוה"כ עד יוה"כ, יש לגרוס 'מיוה"כ עד יוה"כ'. ולא מצאתי מי שגורס כן. וצ"ע לע"ע.

הרב ישי לסר

א.

יש להעיר במה שמצוי במקומותינו שיש הרגילים להתפלל בשעת בוקר מוקדמת, וכעת בימי הסליחות מקדימים לבוא קודם התפילה לאמירת הסליחות. ומאחר והנץ החמה בתקופה זו מאוחר, הרי שהם מגיעים לאמירת סליחות באותה שעה שהמנין הקודם מתחילים שחרית כדי להספיק את הנה"ח.

ולכא' עד כמה שאדם נעור בשעה זו ויכול להתפלל שחרית עם הנה"ח, ודאי שיש לו להעדיף את התפילה בנה"ח (וק"ש קודם הנה"ח) שזוהי לכתחילה מדינא דגמרא, וכמ"ש בשו"ע סי' נח, א וסי' פט, א, ואילו סליחות אינו אלא מנהג, ובפרט שיכול להשלים אחרי התפילה. (ועי' להלן).

ואפילו באדם שאינו רגיל להתפלל כל יום בנה"ח, סו"ס היום הוא יכול להתפלל בנה"ח ולמה שלא יעשה כן.

וכן אמר לי ידידי הרה"ג ר' מרדכי הלוי פטרפרוינד שליט"א דפשוט שעדיף להתפלל בנה"ח, וכן שמע כמה פעמים מהגר"נ קופשיץ שליט"א. [ושו"ד במשנ"ב דרשו שהביאו כן בשם הגר"ח ק"ש שליט"א]

אלא שיש להתבונן לכא', עד כמה שתפילה בנה"ח עדיפה מסליחות, איך יתכן שכולם מתאמצים להשכים לסליחות ועוד ענינים שמקריבים בעבור אמירת הסליחות, ואילו בעבור קימה לתפילת הנה"ח לא מתאמצים כך, אם כן הלא מוכח שהסליחות יש להם חשיבות טפי מתפילה בנה"ח וי"ל ועיין.

ב.

והוסיף ידידי הנ"ל: ושמעתי מאחד מחכמי הדור שליט"א לטעון שמעיקר הדין אפילו שלא בנה"ח, מ"מ מי שהגיע לבהכ"נ ויש לפניו שני מנינים, אחד בו מתחילים כעת סליחות ואחד בו מתחילים כעת שחרית, שהיה מקום להעדיף להתפלל קודם שחרית ואח"כ לומר סליחות, דשחרית נחשבת לתדיר ומקודש ביחס לסליחות. ומה שהעולם לא נוהגים כן, היינו משום שבעבר היו מתפללים בנץ החמה ואז הסליחות נאמרו קודם שחרית, עכ"ד החכם.

אלא שטענתי לפניו שהסליחות הן כעין הקדמה לשחרית, ויישבתי בזה את קושיית הבנין שלמה (סי' ל"ז) על המג"א שהטעם דמתפלל סליחות מתפלל כל היום הוא משום דהמתחיל במצוה אומרים לו גמור. ולכאורה צ"ע מה השייכות בין הסליחות לתפילה, ועוד דאף בתפילה עצמה לא מצאנו ענין זה שהמתפלל שחרית צריך להתפלל מוסף, ובר"ה (לב:) מבואר שאדם אחר היה מתפלל מוסף. וע"ש עוד בבנין שלמה. ונראה ליישב דבאמת יש יותר קשר בין סליחות לתפילות היום מאשר בין כל תפילה לחבירתה, דהסליחות הן כהקדמה לכל שאר התפילות, ולכן נאמר בהן הענין של המתחיל במצוה, ולכן טענתי שבכל אופן יש להקדים את הסליחות לשחרית וע"ע בלקט יושר (עמ' 128) ודוק. אך כמובן שכל זה אינו עומד כנגד מעלת התפילה בנה"ח שהיא בודאי עדיפה. עכ"ד ידידי הרה"ג רמ"פ שליט"א.

ג.

ובעיקר זמן אמירת סליחות, שמעתי ממו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל שהנהגה בראשונים מבואר שעיקר מנהג הסליחות בימים אלה תליא ב"השכמה" (עי' ר"ן פ"ק דר"ה) ו"קומה" מוקדמת (עי' רמב"ם תשובה ג, ד), ואין יסודו ריבוי תחנונים גרידא אלא בהשכמה דייקא, ועל כן אמר שמי שלא השכים בשעה מוקדמת דיה בכדי להספיק לומר את הסליחות קודם התפילה, צריך שיאמר אז איזה תחנונים בהשכמה, ואין די שישלים כל הסדר בשעה מאוחרת (ובודאי שהמנהג גם כולל סדר מסויים של סליחות כמ"ש הפוסקים, עם אשרי וי"ג מידות ותחנון וכו', אך כל זה כתוספת על גבי עיקר התקנה להתחנן בהשכמה).

ועתה יש לדון במה שהעירו בתחילה על תפילה בנץ החמה, דלדברי הגר"מ ש נמצא שבעצם א"א להשלים לגמרי את הסליחות אחרי התפילה, שכבר אין כאן קיום של השכמה, ונמצא שמבטל את עיקר מנהג הסליחות, ואולי בכה"ג שמבטל את מנהג ישראל אין להעדיף תפילה בנה"ח. אלא דיש עוד לטעון

דלפי דבריו יכול להספיק כמה תחינות קצרות בכדי שלא לבטל את מנהג התחינה בהשכמה, וגם להתפלל בנה"ח, ולהשלים אחרי התפילה את הסדר המסויים שתיקנו. וצ"ת.

כהן ספרדי המתפלל במקום שהש"ץ טעה בהמלך המשפט

הרב מרדכי הלוי פטרפרוינד

מעשה שהיה בכהן ספרדי שהתפלל בעשי"ת במנין אשכנזי והש"ץ טעה בהמלך המשפט, ולא חזר אלא המשיך בתפילתו, כדעת הרמ"א (ק"ח, א) והמשנ"ב (סק"ג), וחכם אחד הורה לכהן שלא יעלה לדוכן כיון שנשיאת כפים נתקנה דוקא בתפילה, כמו שהביא הביה"ל (קכ"ח, א' ד"ה דור) מהירושלמי, וכלפי הכהן אין כאן חזרת הש"ץ שהרי דעת הב"י בשו"ע (תקפ"ב, א) דהטועה בהמלך המשפט צריך לחזור. [למעשה נחלקו פוסקי הספרדים כיצד לנהוג בטעות בהמלך המשפט, והנידון כאן הוא לדעת הסוברים שצריך לחזור משום שבנדו"ד לא אמרינן סב"ל כנגד השו"ע, ואכמה"ל].

ומיהו נראה לומר מכמה טעמים דשפיר דמי שישא כפיו.

(א) ראשית י"ל סברא בדין נשיאת כפים בחזרת הש"ץ, דנראה דכשחכמים תקנו נשיאת כפים תהיה דוקא בתפילה, [כמש"כ הביה"ל שם, וע"ע בעמק ברכה נשיאת כפים אות א' ודוק], אזי כל היכא שיש לתפילה שם תפילה, אפילו אם רק כלפי אחרים, שפיר אפשר לישא כפים, וכיון שכלפי הש"ץ והציבור נפסק שיש כאן תפילה מעליא, ממילא יש נשיאת כפים בכזאת תפילה גם אם כלפי הכהן עצמו אין זו תפילה טובה. ומסתבר ששם התפילה בחזרת הש"ץ נקבע לפי כלל הציבור והש"ץ. [וע"ע בקונטרס מועדי רבי אליהו ברוך (עמ' מ"ג) מה שהביא בזה מהגר"ש א.].

(ב) עוי"ל שישא כפיו מטעם אחר, לפי מה שביארנו בקונטרס נתיבות הוראה ח"ב (סי' א' אות ט"ז) דיש חילוק בין סתם מחלוקת שבה נפסק לכל אחד כשיטתו ולאוסר אין שום קולא במה שלמתיר נפסק להיתר, [כמבואר לדוגמא במשנ"ב סי' שפ"ו סקמ"ו וסי' רצ"ו ס"ב בביאור ד"ה אס], והיינו משום שלשיטת האוסר גם המתיר היה צריך לאסור, לבין מקום שהאוסר נוהג איסור רק מכח מנהג המקום או מנהג רבותיו, דבכה"ג גם לשיטתו אין למתיר איסור כשנוהג על פי מקומו או רבותיו שלו. ולפי זה אף בנדו"ד כיון שהכהן הספרדי אינו נוהג כהשו"ע מכח שהכריע בעצמו בסוגיא, אלא משום שכך מנהג אבותיו, ממילא גם הוא צריך להודות שהש"ץ צריך לנהוג כמנהג אבותיו האשכנזים, ולכן גם כלפיו מקרי חזרת הש"ץ, דהש"ץ נהג כדן אפילו ביחס אליו, וע"כ שפיר דמי שישא כפיו.

(ג) עוי"ל סברא בדיני ברכה במקום מנהג, דיעויין בפסחים (קו.) דרב אשי איקלע למחוזא, אמרו ליה ליקדיש לן מר קידושא רבה, הבו ליה, סבר מאי ניהו קידושא רבה אמר מכדי כל הברכות כולן בפה"ג אמרי ברישא, אמר בפה"ג ואגיד ביה, חזייה לההוא סבא דגחין ושתי, קרי אנפשיה החכם עיניו בראשו. ופירש הרשב"ם "ואגיד ביה - האריך לו לדעת אם יסרהב אחד מהם לשותות ובכך יבין דבפה"ג רגילין לומר ותו לא, שאם לא כן היה אומר להם קידוש גדול של לילה כמנהגן". ומבואר דאף שהוא סבר שא"צ לברך, מ"מ אם מנהגם היה לברך הוא היה מברך. וחזינן דשרי לאדם לברך במקום שכך המנהג אף שלדעתו זוהי ברכה שאינה צריכה. ולכאורה צ"ע איך מותר לעשות כן והרי כלפיו נפסק שאסור לברך. [וע"ש בהגה' הרא"מ הורוויץ בפסחים ואכמה"ל]. ועכצ"ל שבמקום שנהגו לברך אזי כן נפסקת שם ההלכה, וגם אורח שבא לשם צריך לנהוג כמנהגם. ולכן הותר לרב אשי לברך. [ובמקו"א הארכנו להוכיח דאין זה רק בגלל שהוא בא להוציאם ידי חובה אלא הטעם הוא משום דשרי לברך כשכך מנהג המקום].

והדברים מבוארים גם בדברי החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א צ"ט) לענין מי שבא ממקום שנהגים שלא לברך על ההלל בר"ח למקום שנהגים לברך ודעתו לחזור למקומו שדינו הוא דכשמתפלל לעצמו לא יברך, דמ"מ כשניגש להיות ש"ץ עליו לברך, והוכיח כן מהמעשה הנ"ל בפסחים, וכתב דאין זה נחשב שהש"ץ אינו מחוייב בדבר שלא יכול להוציאם יד"ח, דכיון שהמנהג שם הונהג ע"פ גדולים והם עושים כדן לשיטתם, שפיר מקרי גם הוא מחוייב בדבר ויכול להוציאם. וע"ע בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ג צ"ו ואו"ח ח"ב צ"ד).

[ובטעם הלכה זו שאפשר לברך כמנהג המקום למרות שהוא עצמו סבור שלא לברך, עי' בשו"ת משיב דבר (ח"ב ט"ז) שדימה זאת למש"כ הראשונים שאפשר לברך על המנהג, ע"ש ודוק].

והשתא שפיר י"ל שהכהן הספרדי הנמצא בכזה מקום ישא כפיו ואין לחוש בזה לברכה לבטלה למרות שמצד מנהגו שלו אין זו חזרת הש"ץ, דכיון שהוא מתפלל במנין אשכנזי ומנהגם הוא שלא לחזור בכזאת טעות, גם הוא רשאי לברך בכזה מקום.

(ד) עוד יש לצרף את הצד שהעלה בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א ס"א) בשם הגר"י כהן דאפשר דסגי במה שהציבור התפללו תפילת לחש כדי שיהיה אפשר לישא כפים, דעיקר נשיאת כפים בשעת תפילת הציבור היא משום שזמן נשיאת כפים הוא כשמקריבים קרבן ציבור והתפילה היא כקרבן ציבור, וממילא גם תפילת הציבור בלחש בכלל זה. וע"ע בשו"ת רב פעלים (ח"ג ד') ודוק. [ובמקו"א נתבאר דאפשר דמהאי טעמא יש להקל לכהן לישא כפיו גם במקום שרואה שאין תשעה המקשיבים לחזרת הש"ץ, ואכמה"ל].

(ה) שו"ר בקונטרס מועדי רבי אליהו ברוך (בעמ' מ"ג) שכתב טעם אחר שיעלה לדוכן, על פי מה שצייד בזכרון שמואל (סי' כ"ב אות ב') שנוסח המלך הקדוש אינו ממטבע התפילה אלא הוא רק דין הזכרה בעלמא, וכהזכרת מעין המאורע בר"ח. וא"כ אף להמחבר שאין יוצא כשאומר מלך אוהב צדקה ומשפט, מ"מ אין זה חסרון בעצם נוסח התפילה, ורק שחסרה לו ההזכרה דהמלך המשפט, ולכן גם כלפי הספרדי יש כאן חזרת הש"ץ.

ענייני תשובה

הרב שמואל ולדנברג

בנוסח תפילת יום כיפור אומרים 'ותתן לנו ה' אלוהינו את יום הכיפורים הזה למחילה ולסליחה ולכפרה, ולמחול בו את כל עוונותינו'. וצ"ע מדוע אחר 'למחילה ולסליחה' וכו', חוזרים ואומרים 'למחול בו את כל עוונותינו'.

ויש לפרש בזה, דהנה בגמ' יומא פ"א א' מבוארים חילוקי הכפרה, וקי"ל דיש עבירות חמורות שאין יוה"כ מכפר עליהן, כמו עבירות שחייבים עליהן כרת - שאינן מתכפרות אלא בצירוף יסורים, וכמו חילול ה' - שאינו מתכפר אלא ביסורין ומיתה.

ובשערי תשובה (שער ד' אות י"ז) תמה מלשון הפסוק (ויקרא ט"ז ל') 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו'. וחידש שהפסוק מתחלק לשניים 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם', דהיינו שה' מכפר כפרה שלימה ללא יסורים, וזה אזיל רק על מצוות לא תעשה, והמשך הפסוק 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו', אזיל על חיוב האדם לחזור בתשובה שלימה על כל חטאתיו ביום הכיפורים (אמנם מכמה קדמונים לא משמע כן, ואכמ"ל).

ויש לתמוה מנוסח התפילה הנ"ל שאומרים 'למחול בו את כל עוונותינו'.

ונראה לפרש, בהקדם יסוד בגדרי התשובה. כי הנה בירושלמי מכות פ"ב ה"ו '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'. ומבואר שהתשובה היא חסד גדול, ואינה משורת הדין. וכן כתב במסילת ישרים פרק ד', שלפי שורת הדין לא היה אמור להיות תיקון לחטא כלל.

ובשיעורי דעת למהרי"ל בלוח שיעור י"א תמה, שהרי שנינו במתני' ב"ק צ"ב א' במי שחבל בחברו 'אע"פ שהוא נותן לו, אין נמחל לו עד שיבקש ממנו, וכו', ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי' וכו', ומבואר שהעדר המחילה הוא דרך אכזריות, וא"כ מהו החידוש הגדול שבתשובה.

וכמדומה ששני עניינים המה, דברי הגמ' בב"ק אמורים במי שכבר שילם את חובו, ולא נשאר אלא הצער והעלבון, ובזה העדר המחילה מתפרש כאכזריות. ודברי הירושלמי והמסילת ישרים אמורים ביחס לעצם הפגם והחסרון שנעשה ע"י החטא, שדבר זה אינו בר תיקון, וכדברי המסילת ישרים: 'איך יתקן האדם את אשר עיוות, והחטא כבר נעשה. הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה, היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות?'. וע"ז חידש הקב"ה אפשרות מחודשת של סליחה, באופן שע"י

תשובתו נעקר החטא למפרע, ונחשב כאילו לא עשאו, ודוגמת עקירת הנדר, ע"ש במס"י מה שביאר בזה.

אך מצד המחילה על הפגיעה בכבוד ה' ואי קבלת מרותו, שורת הדין היא שכל שהאדם מבקש מחילה בלב שלם, ומכניע את עצמו לבורא, מן הראוי לנהוג בו דרך רחמנות ולמחול לו.

והדברים מכוונים בלשון 'מחילה' שנקטו בב"ק שם על החובל בחברו ('אין נמחל לו עד שיבקש ממנו... ומנין שאם לא מחל לו...'), כי הנה כתב בפירוש אבני אליהו (לבן הגר"א) בברכת סלח לנו 'ההבדל בין סליחה למחילה הוא, סליחה הוא על החטא עצמו, וכו', ומחילה היא על כבוד הנושא ומוחל, כמ"ש מלך שמחל על כבודו'. וזהו שאמרו בב"ק, שאף אם פרע החובל את דמי נזקן, מ"מ אין נמחל לו עד שיבקש מחילה. וכאמור רק ע"ז הוא שאמרו שם שאם לא מחל הנחבל, הריהו אכזרי.

ולפי כל זה יש לדון, שכל חילוקי הכפרה שבגמ' ביומא אמורים רק לגבי הסליחה והכפרה, שבאים למחות את העוון ואת זכרו - שע"ז אמרו שעוונות חמורים אינם מתכפרים אלא בצירוף יסורים או אף מיתה. אך ביחס למחילה, שבאה לכפר על המראת כבוד המלך וביזויו, בזה אין חילוק בין העבירות הקלות לעבירות החמורות, כי בשתיהן ממרה העובר את פי המלך בשווה, וכמו שכתב בשערי תשובה שער א' אות ל"ח 'להיות העבירות הקלות חמורות בעיניו, וכו', כי אין לו להביט לקטנות העברה, אבל יביט לגדולת מי שהזהיר עליה, ושתייהן נמחלות ללא יסורים ומיתה, וכמבואר בגמ' בב"ק הנ"ל שהעדר המחילה מתפרש כאכזריות ח"ו. ושו"ר שכן כתב במשנת רבי אהרן ענייני תשובה בענין 'חומר דין השגגות', וע"ש שהוכיח לזה, והוסיף ביאור בזה.

ומעתה יתיישבו היטב דברי רבינו יונה, ותתפרש היטב לשון התפילה. שמתחילה פותחים ואומרים 'ותתן לנו ה' אלוהינו את יום הכיפורים הזה למחילה ולסליחה ולכפרה' - וכאן יש התייחסות לאותם חטאים שיוה"כ מכפר, דהיינו העשין והלאוין (וסדר התשובה הוא מהקל אל הכבד, שהמחילה היא הדבר הקל ביותר, וכנ"ל שזו דרך רחמנות ואי"ז בכלל החידוש הנשגב שבתשובה. הסליחה היא כבר מחודשת בכך שמועילה לסלק את החטא למפרע, אך עדיין נשאר רושם מהחטא. והכפרה היא מחיקת החטא לגמרי, כמ"ש בשל"ה יומא פרק נר מצוה אות כ"ד). ואח"כ מוסיפים ואומרים 'למחול בו את כל עוונותינו' - דהיינו מחילה כללית על כל העוונות, אף אלו החמורים שאינם מתכפרים ביוה"כ.

ביאור במחלוקת הגר"ס והח"ח

בענין פירוט החטא בבקשת מחילה

הרב יצחק יהודה הכהן מנדלסון

א. מובא בספרים [עיין קונטרס 'הריני מוחל' שדן באריכות בענין זה], שנחלקו הגר"ס והח"ח לגבי מי שצריך לבקש מחילה מחבירו האם צריך לפרט החטא. הח"ח בהלכות לשוה"ר (כלל ד' ס"ב) כתב שצריך לפרט את החטא, והגר"ס טען כנגדו שאסור. ויש בזה ב' נוסחאות, בשם הרב קוסובסקי מובא הטעם כיון שייגרם צער לנפגע, ובשם ר"מ קרליץ מובא שיגרם הקפדה יתירה. ומובא שהח"ח השיב לגר"ס שיש לו ראייה מרבינו יונה בשע"ת (ש"ג אות ר"ז) שמוכח בדבריו שעל הפוגע לבקש מחילה מהנפגע למרות שייגרם בושת לפוגע, ויש לעיין מה הראיה מרבינו יונה שיש לפרט החטא גם באופן שהנפגע יפגע יותר.

ב. ועוד קשה שהח"ח סותר את עצמו שהמשנ"ב סי' תר"ז סק"ג כתב שאם יגרם בושת לנפגע אזי לא יפרט החטא (וראיית מחלקים בין בושת לבין צער בעלמא, עוד מחלקים בין אם הנפגע יודע כבר על הפגיעה רק לא יודע מי עשה לו כן, לבין אם לא ידוע לו כלל).

ג. לכאורה יש לחלק לג' מצבים: א) ע"י הסיפור יגרם לחבירו צער או בושת. ב) יגרם בושת למספר. ג) עלול להקפיד כנגדו ולשונאו ונמצא מכשילו באיסור ועובר על לפני עור.

ולכאורה באופן הג' לכו"ע אסור לפרט החטא שמא יבוא לידי איסור נוסף. ובאופן הב' לכו"ע חייב למרות שיש בושת למספר. ובאופן הא' ג"כ י"ל שלכו"ע אין לפרט כדי שלא לפגוע בחבר, כמו שמפורש במשנ"ב הנ"ל. וכל

המחלוקת היא במקרה סתמי שאם צריך לחוש שע"י שיפרט החטא ייגרם צער או בושת לנפגע או אין לחוש בסתמא.

ולפי"ז א"ש לשון הח"ח כשכתב שעליו לפרט החטא, סתם דבריו ולא הדגיש למרות שהנפגע ייפגע יותר. וכן א"ש הראיה מרבינו יונה למרות שרבינו יונה לא הדגיש שחייב לפרט גם אם ייגרם בושת או צער לנפגע, כיון שכל הנידון הוא בסתמא.

וגם א"ש ב' הנוסחאות בשם הגרי"ס, כיון שלא ידוע בודאי שהנפגע ייפגע יותר או יקפיד כנגדו, אלא כל השאלה היתה אם יש למספר לחוש בסתמא לכל מיני חששות רעות.

בענין מאכילין הקל הקל

הרב שמואל אפיין

יומא פ"ג מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל נבילה וטבל מאכילין אותו נבילה. ע' בר"ח שגרס נבילה ושביעית מאכילין אותו נבילה, וצע"ט דהא שביעית אינו אלא איסור עשה [דאיירי לאחר הביעור דהוה עשה רש"י], ונבילה בלאו, ולא חמור מעשה [יבמות ז']. [וע' בספר תוספת יוה"כ שהביא כן מהרמב"ם ג"כ וכ' דצ"ל דעשה חמור מלאו, וע' גל' רעק"א שם שתמה מיבמות].

ויתכן ליישב דהנה יש לדון בדינא דאין לך דבר שעומד בפני פיקו"נ דדרשי' "וחי בהם" אם הוא רק דרשא דדיני התורה לא עומדים בפני פיקו"נ, או דלבר מהך דרשא איכא נמי מצוה שיש מצוה להחיות עצמו בכל דבר שיכול. ומצאתי באפיקי ים סי' ל"ב ג', דכ' בשם שושנת העמקים כהצד השני שיש מצוה של וחי בהם.

ולפי"ז היכא שעומד לפניו רק הלאו גרידא ועובר ע"ז להציל נפשו א"כ אין זה מכח הדרשה המיוחדת דמשפטי התורה לא עומדים בפני פיקו"נ דהכא שפיר יכולים להתיר מכח הדין הכללי דעשה דוחה ל"ת, משא"כ כשעומד לפניו איסור עשה דליכא דין דחיה דמאי אולמא האי עשה מהאי עשה בעי' להדין המחודש דאין דבר העומד בפני פיקו"נ, ועפי"ז י"ל דלכך הנבילה עדיף מהשביעית דנבילה דהוא "לאו" ויכול להיות מותר ע"י הדין הכללי דעדל"ת, ולא בעינן להדין המחודש דאין לך דבר העומד בפני וכו', וחשיב כאיסור קל דהלאו נדחה ע"י עשה, משא"כ השביעית דהוה איסור עשה שאינו יכול להיות ניתר אלא מדין מחודש. [אמנם בדעת הרמב"ם אינו מעלה ארוכה דלשי' עשה דוחה איסור עשה ועיין].

חולה שאכל יותר מכדי צרכו ביוה"כ מה דינו

הרב יהודה מאיר נהוראי

ב. הביאווה"ל סי' תרי"ח הביא את דברי הבנין ציון סי' ל"ד [לבעל הערוך לנר] לענין חולה שישב"ס, שאם אמדוהו לחצי שיעור והוא הוסיף ואכל שיעור שלם חייב כרת, ועל כן יש לדקדק שלא להוסיף על השיעור. והדברים מרפסין איגרי דמיהכ"ת יצטרף מה שאכל בהיתר לאותו מקצת שאוכל באיסור.

והנה יש להקדים את חקירת האחרונים בגדר איסור אכילה דיוה"כ אם הוא דין על הגברא להיות מעונה והלאו והאיסור הוא על ביטול והעדר העינוי, או הוי בגדר איסור אכילה כשאר איסורי המאכלות וכעין חמץ בפסח. ויסוד החקירה בנוי על מה שמבואר ביומא דף עט. דטעם השיעור דככותבת הוא משום דקים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתיה, ובציר מהכי לא מיתבא דעתיה, וחקרו אם זה גדר האיסור האם זה סיבה או סימן בעלמא לשיעור האיסור.

ועי' במנ"ח מצוה ש"ג שחקר באיסור דיוה"כ אם יש חיוב גם על הנאת גרונו כשאר האיסורים, או שהחיוב הוא על הנאת מעי דכיון דהגדר באיסור הוא משום יתובי דעתא אינו מתחייב עד שיכנס במעי. ונפק"מ אם יאכל פחות מכשיעור ויקיא ויחזור ויאכל חצי שיעור אחר, וכן לענין לצרף את הבין החניכיים לשיעור ככותבת ומסקנתו דעיקר האיסור תלוי ביתובי דעתא וכ"כ החת"ס סי' קכ"ז. ולעומת זאת האפיקי ים [ח"ב סי' ל"א] והקובץ הערות [סי' ע"ג] הוכיחו דהוי כשאר איסורים, והביאו ראיה מזה ששייך באיסור יוה"כ דין איסור חל על איסור כמבואר ביבמות לד.

ובאמת קדמו לדון בזה גדולי האחרונים, הלא המה בשו"ת בנין ציון הנ"ל שדן אם אכל פעם אחת ביוה"כ, אם חוזר ומתחייב חטאת בשנית, שכבר נעשה לבלתי מעונה על ידי אכילתו הראשונה.

וע"ע בשו"ת כתב סופר או"ח סי' ל"א שדן במי שאכל בעיוה"כ פחות מככותבת ועם כניסת היום חזר ואכל תשלום השיעור שיתחייב על זה כרת, שכיון שעל ידי המקצת שאכל נתיישבה דעתו משיעור ככותבת וביטל דין עינוי. ומדמה זאת למי שאכל מקצת שיעור שביעה בקטנות והגדיל והשלים שיעור שביעה.

ועד"ז דן בשו"ת בית שערים או"ח סי' ע"ח בשם השערי חיים שיתחייב ושוב הכריע שאין חיוב בכה"ג מכמה ראיות, ולפי דבריהם ק"ו בנידו"ד שאם אכל בשביל פיקוח נפש בעצם יוה"כ שיתחייב כרת.

אמנם הדברים זרים לומר שמה שאכל בהיתר גמור יצטרף לחיוב כרת, וגם נראה שהפשטות היא שהחיוב הוא על כל מעשה אכילה דככותבת, דאטו מי שיאכל על השובע בתחילת יוה"כ לא יתחייב כרת שהרי הוא עתה שבע ואין אכילה זו מועילה להשביעו יותר. ועד כאן לא שמענו אלא באכילה גסה דלא מקרי אכילה לענין להתחייב ביוה"כ אבל מצד שהוא כבר שבע לא שמענו לפטור.

ב. ונראה לבאר באו"א את דברי הבנין ציון הנ"ל דהנה יסדו האחרונים דאף לר"ל דס"ל דחצי שיעור אינו אסור מן התורה אין זה אלא במי שאכל חצי שיעור ולא הוסיף עליו, אבל פשיטא שיש כאן מעשה איסור באכילת חצי שיעור וכדאמרן דחצי לאיצטרופי וכ"כ בשערי יושר [ש"ג פי"ט].

ולהוסיף עוד על הבנת הענין יש להביא בזה את מחלוקת הראשונים בפרק שבועת שתים אם יש דין חצי שיעור אסור מן התורה למי שנדר או נשבע שלא לאכול כזית דהרמב"ן כתב שלא שייך בזה דין חצי שיעור שהרי כל האיסור הוא רק עד כמה שיאכל שיעור שלם, ובר"ן שם דף ט' מד"ה עפ"י הרמב"ם פליג דכיון דחצי לאיצטרופי הרי הוא שוה בזה לשאר האיסורים, וקשה דהרי על כרחך יש חילוק רב דבאכילת פחות מכזית אין כלל חפצא של איסור באכילה זו [ובפרט אי נימא שאף באוכל בסוף יוה"כ וכיו"ב יש בו דין חצי שיעור אף שלא משכח"ל שיעור שלם, וכדמוכח ממה שמדמים אכילה שלא כדרך לדין חצי שיעור דאיסורים].

ועי' בספר בין המשפתיים להג"ר ראובן פיין זצ"ל עמ"ס יומא שמבאר את שיטת הר"ן הנ"ל דאף כי נימא שאין שם איסור באכילת ח"ש דשבועה מ"מ כאשר תאכל הכזית אין זה מצב המתחדש לאסור בסוף אכילתו שאז הגיע לכזית, אלא האיסור הוא מכח כל מקצת ומקצת שאכל ונחשב שכל אכילתו הם בסתירה לחיובי השבועה והנדר, ומשכך יש לאסור גם את המקצת הראשון שהוא נחשב לאכילת איסור עד כמה שיוגמר השיעור, ומה"ט חשיב אף לר"ל מעשה איסור אף פחות משיעור.

[ובזה מיושב מה שהעירו האחרונים בריש פרק בתרא דיומא (תוס' יוה"כ, שיח יצחק, שפ"א) מה שייך דין ח"ש ביוה"כ והרי לא מיתבא דעתיה בזה שהם הבינו דבזה חסר במעשה איסור, ולהנ"ל מיושב דסוכ"ס יש כאן אכילה שהיא גורמת העדר עינוי אם יאכל שיעור שלם].

מעתה נוכל לבאר את דברי הביאווה"ל הנ"ל, דודאי אין לדמות אכילה דעיו"כ לאכילה לצורך פקו"נ דאף שמתחילה היתה אכילתו בדרך היתר, מ"מ כאשר יוסיף עוד ויאכל הוא מחיל למפרע שכל מה שיאכל נחשב לאכילה שהיא סותרת לעינוי, שהרי לא הותר אצלו רק לאכול אכילה דפחות משיעור שהיא אכילה שאינה סותרת לדיני עינוי, והוא הפך את כל אכילתו לאכילה המענגת שאין בה צורך הצלה אלא תענוג [ודומה למי שפרס מצודה בים והעלה דגים ותינוק ודעתו אדגים לחוד דאיכא למ"ד שאין פוטר אותו מה שהעלה גם תינוק וכאן גרע מזה ודו"ק].

אמנם כל זה רק באיסור הנובע מדיני עינוי, אבל איסור אכילה דחלב ששם הכזית הוא אינו משנה את עצמות ותוכן האיסור אלא רק הוי שיעור בחשיבות וכמות האכילה, בזה אין סברא לצרף מה שאכל בהיתר למה שיאכל באיסור.

זמן אמירת קדיש דסיום נעילה

הרב אהרן פרידלנד

כתב המ"ב (רל"ד, ס"ק ז'): כתבו הפוסקים דאם התפללו מנחה סמוך לחשכה ונמשכו באמירת אבינו מלכנו או שארי תחנונים אחר התפילה עד שחשכה אין לומר קדיש תתקבל, שהתפילה היתה ביום אחר, אבל אם ארע שהתפילה עצמה נמשכה בלילה [וכמו תפלת נעילה] אומרים קדיש תתקבל. עכ"ל.

מ"תתקבל", דאין מנגנים בן, וסיום הקדיש יהיה 21 דקות לאחר השקיעה, שהוא זמן תקיעת שופר.

כמה הערות למוצאי יוהכ"פ

הרב חנוך נריה

א.

יש הרוצים להאריך בתפלת ערבית שאחר יוהכ"פ, ותע"ב, אבל מבואר בש"ס שהנהיגו חכמים לקצר בה, שאמרו ביומא פז: ערבית [מוצאי יוהכ"פ] מתפלל שבע מעין שמונה עשרה, וברש"י שאומר הבינו באמצע והיא תפלה קצרה שתיקנו לעוברי דרכים, ולמוצאי יוהכ"פ התיירו לצאת בה מפני הטורח. [ומה שנקטינו לא כך משום שצריך לומר הבדלה בחנוך הדעת]. ע"ש. ושור"ר במט"א תרכ"ד א שכ' ואין להאריך בתפלת ערבית [מטורח התענית לחלושים] אך מ"מ אין להתפלל בחטיפה ובמרוצה. ע"ש.

ב.

כתב בשעה"צ [תרכ"ג טז, ומקורו מהגר"ז [ולא הביא בשמו]] עפי"ד התוס' שמוצאי יוהכ"פ הוא יו"ט וצריך להרבות בסעודה, ע"כ יפקדו איש את אחיו בצאתו מבית הכנסת כדרך שאומרים בשבת ויו"ט "יום טוב" איש לחבירו. ע"כ. ומשמע שאומרים "גוט יו"ט" זה לזה. ומשום מה אינו ידוע כל הצורך.

ג.

הנהיגים כהגר"א מברכים רק בנעילת מנעליהם בלילה ברכת שעשה לי כל צרכי. [מע"ר ט']. וכמה רצו לחדש שאין זה אלא להגר"א לשיטתו שאין נועלים שום מנעל כלל, [עי' ספר הלוקטים מע"ר החדש כ"ה, ובכת"ר ר' סעדיה המובא במלואים למע"ר ט' במהדורת הרב זלושינסקי], אבל אם נועלים של בד, מברכין עליו שחרית. ע"כ דבריהם.

אולם סתימת הדברים במע"ר [ט'] ודאי משמע שעכ"פ אינו מברך, בשגם במע"ר לא הובא כלל הוראה זו שאין נועלים מנעל של בד ביוהכ"פ. וראיתי מובא שגם הגרשו"א לא היה מברך שעשה לי עד הערב, והגם שנעל נעלי בד. ויש מקום לפרש הדברים גם באופן מחודש עפ"י מש"כ הגר"א באמרי נועם למס' ברכות דף ס' בפי' ברכה זו דשעשה לי כל צרכי, ע"ש בדבריו שכל עצמה דוקא על עור נתקן כמו שביאר בארוכה, וזה טעם נוסף שא"א לברך אם אינו מנעל של עור דייקא.

ד.

במ"ב תרכ"ד סקט"ו הביא מהמדרש שעושין סעודה במוצאי יוהכ"פ דבת קול יוצאה במוצאי יוהכ"פ ואומרת לך אכול בשמחה לחמך וכו'. והנה בקרא התם כתיב לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבר רצה האלוקים את מעשיך. והיה נראה ללמוד מזה דבר חידוש שראוי גם לשתות יין בסעודה זו כמשמעותא דקרא.

ה.

במ"ב תרכ"ד סק"ד כ' ביום שאחר יוהכ"פ משכימין לבית הכנסת כדי שלא יהא נראה ח"ו שאנו היינו נכנעין לו רק בעת שאנו צריכים לבקש על דינו. ובבאה"ט הביא כן משום מנהגים. [ובמהרי"ל א' להשכים קודם עלות השחר]. ונראה פשוט שהכוונה שעד עתה כל ימי הסליחות השכימו לומר הסליחות, וזהו שגם יום זה משכימין עכ"פ. ומי שאמר הסליחות עד עתה בחצות הלילה יל"ע מה מקום אצלו להשכמה זו.

ו.

יש להעיר בדבר יקר שהנה הבת קול יוצאת ואומרת לך אכול וכו', והנה שפיל לסיפיה דקרא דלהלן שם כי כבר רצה הא' את מעשיך, בכל עת יהיו בגדיך לבנים וגו'. ונראה לפרש הסמיכות שהנה עתה יצא האדם מן היום הקדוש צח וזך ומלובן ורצה האלוקים את מעשיו. ועתה אומר הכתוב בכל עת יהיו בגדיך לבנים, היינו לשמור על מה שהתלבן עתה ולראות שבכל עת יהיו בגדי לבנים וישאר עימו טהרת היום.

המתבייש לעשות תשובה

הרב יצחק דוד זכאי

א. בילקוט הושע רמז תקכ"ט איתא 'צורר עון אפרים צפונה חטאתו, כל מי שיש בידו עבירה ומתבייש לעשות תשובה יחליפנה במעשה הטוב ויעשה

מבואר בדבריו דאין לומר קדיש תתקבל לאחר חזרת הש"ץ, אלא אם הוא באותו יום של התפילה. ומקורו בתרומת הדשן, ובמג"א ואליה רבה.

אמנם לא נתבאר במ"ב דין בין השמשות לענין זה, אם נמשכה התפילה לבין השמשות, אך במקור הדין במג"א חזינו דמזהיר ד"אם נמשכו באמירת אבינו מלכנו וכיוצא בו שאין לומר קדיש תתקבל, וצריך לזוהר שלא יבא לידי כך ושיאמרו הקדיש קודם צאת הכוכבים". עכ"ל.

ומבואר דעיקר הקפידא היא בתר צאת הכוכבים, ובין השמשות נחשב כיום שלעבר לענין זה. וכן הדבר נוטה, דבפירוש מצינו דהתיר המ"ב בשעת הדחק אפילו להתפלל מנחה בבין השמשות (ר"ל ג' י"ד, ושעה"צ שם) וכ"ש לנדון זה.

ומעתה, יש לעיין בקדיש דלאחר נעילה, לאור דין זה דהקדיש צריך להיאמר ביום בו מסתיימת התפילה.

הנה, תכנון הזמנים של תפילת נעילה מכוון לכך שתקיעת שופר תהיה בסביבות 21 דק' אחרי השקיעה (לוח א"), וכיון שכן מאריכים טובא ב'שים שלום', וב'אבינו מלכנו', כך שהקדיש יתחיל בערך 18-19 דק' לאחר השקיעה, שהוא כבר זמן צאת הכוכבים, ולהמתבאר הדבר אינו נכון, וכמו שכתב המג"א, דבכהאי גוונא לא אומרים קדיש.

ומצאתי דיש לוחות שעוררו על כך, והביאו דיש לש"ץ להקפיד לסיים שמו"ע אחר השקיעה, כך ייחשב דנמשכה התפילה ליום הבא שאז יאמר הקדיש. אך מה נעשה דבמג"א ובמ"ב דלעיל מבואר ד"יום אחד" לענין זה מתחלף בצאת הכוכבים, ובפירוש הזהיר המג"א דלא יאמרו קדיש לאחר צאת הכוכבים, ולא חילק אם סיום התפילה היה קודם השקיעה או אחריו.

ואכן, עמד על דין זה המטה אפרים בסוף סדר תפילת נעילה (תרכ"ג ח'), וכיון שדבריו צריכים פירוש, נייתי לשונו ונבאר [כפי הנראה לענ"ד]: אם סיים שליח ציבור התפלה בעוד יום קצת, יש למהר באמירת אבינו מלכנו ושמע ישראל כדי שיוכל לומר גם קדיש תתקבל קודם צאת הכוכבים. אבל אם סיים השליח ציבור תפילתו בלילה אין קפידא בזה ורשאי לומר קדיש תתקבל בלילה. ומכל מקום אם ארע שסיים קרוב ללילה בענין שאי אפשר לגמור אבינו מלכנו קודם הלילה, אין להקפיד בזה לומר אחר כך קדיש תתקבל אף שהוא לילה. עכ"ל.

דיבר על ג' אופנים, ולא פירש כוונתו אם לשקיעת החמה או לצאת הכוכבים: א' סיים בעוד יום קצת - יש למהר לומר קדיש לפני צאת הכוכבים. ונראה דכוונתו בזה לסיום חזרת הש"ץ בסביבות שקיעת החמה, דעדיין יש זמן לומר אבינו מלכנו וגם להספיק קדיש תתקבל קודם צאת הכוכבים, דימהר ויעשה כן.

ב' סיים תפילתו בלילה - אומר קדיש תתקבל בלילה. נראה דהיינו כשמסיים התפילה לאחר צאת הכוכבים, דאומר לכתחילה קדיש תתקבל לאחר צאת הכוכבים.

ג' סיים קרוב ללילה ואי אפשר לגמור אבינו מלכנו קודם הלילה - אין להקפיד בזה לומר קדיש תתקבל בלילה. נראה דבזה מדבר כשמסיים חזרת הש"ץ קרוב לצאת הכוכבים, דהיה מקום לומר שידלג אבינו מלכנו כדי לומר קדיש קודם צאת הכוכבים, ובזה כתב דאין להקפיד לומר קדיש לאחר צאת הכוכבים, והיינו דיאמר אבינו מלכנו כסדר [ופירש אלף למטה שם דסדר הדברים בתפילת נעילה דאומרים "וחתמנו" לומר אפילו בלילה, עיי"ש], אף שבשל כך יהיה הקדיש לאחר צאת הכוכבים.

ואם נכון פירוש דבריו כפי שנכתב, נמצא שמציאות ימינו היא כמו שפתיח דבריו (א'), כלומר שמסיים תפילתו בעוד יום קצת, דהא לאחר ברכת כהנים מאריך הש"ץ טובא בשים שלום, ולאחר מכן באבינו מלכנו ובסדר קבלת עול מלכות שמים, כדי שסיום הקדיש יהיה בזמן שניתן בו לתקוע בשופר. ובאמת אם לא יאריך הש"ץ טובא בסיום חזרת הש"ץ ובאבינו מלכנו, ניתן להספיק בשופר אמירת קדיש תתקבל קודם צאת הכוכבים [ולכל הפחות להתחיל הקדיש קודם צאת הכוכבים], ובכהאי גוונא כתב המטה אפרים בפירוש דיש למהר ולומר הקדיש לפני צאת הכוכבים, ולא מצינו שהקפידו על כך.

במישור הפרקטי, נראה להציע, ד'שים שלום' ו'אבינו מלכנו' ייאמרו כמקובל ביתר התפילות, ולא באריכות המופלגת המקובלת בנעילה, כך יוכל הש"ץ להתחיל קדיש כ-16-17 דק' אחרי השקיעה - יהיה זה קודם צאת הכוכבים, וכמו שכתבו המג"א והמטה אפרים, ויארץ אז בכוונה גדולה, ובנגון של שמחה ורוממות - כמקובל, לא רק בסוף הקדיש אלא גם קודם [חזן

תשובה ויתקבל, משל לאדם שיש לו צורות של זווים רעים ילך אצל חנוני ויתן לו תוספת ומחליפם בזווים טובים, אף כל מי שיש בידו מעשים רעים יעשה תשובה ומעשים טובים.

והוא צ"ב דבתחילה אמר המדרש שהוא מתבייש לעשות תשובה, וא"כ מהו שאמר המדרש יחליפנה במעשה הטוב ויעשה תשובה, הא הוא מתבייש לעשות תשובה. עוד צ"ב מהו ענין ההחלפה של הצורות הרעים בטובים ומשמע שאת העבירות שעשה יחליף במצוות ע"י שיוסיף עליהם תשובה, והוא צ"ב מה שייך להחליף עבירה במצוה. [ועי' בהקדמה לספר בית הלוי עה"ת מש"כ בזה].

ב. וביאור הדברים נראה עפ"י דברי הגמ' יומא פ"ב ב' אמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות, שנאמר שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעונך, הא עון מזיד הוא וקא קרי ליה מכשול. איני והאמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות, שנאמר ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם (חיה) [הוא] יחיה, לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה.

והיינו שבתשובה מיראה זדונות נעשים כשגגות, ובתשובה מאהבה נעשים כזכיות. ובפשטות זה כוונת המדרש שאמר שיחליף את העבירה במעשה הטוב, ע"י שיעשה תשובה מאהבה והזדונות יהפכו לו לזכיות, כאדם שמחליף זווים רעים בטובים.

אלא שעדיין צ"ב מדוע אמר המדרש כן רק במתבייש לעשות תשובה, הא אף מי שלא מתבייש לעשות תשובה כדאי לו שיעשה תשובה מאהבה. כן צ"ב מהו ענין המעשים טובים הנזכרים במדרש, כיון שהנידון הוא על תשובה ולא על מעשים טובים, עוד צ"ב מהו שאמר המדרש ויעשה תשובה כיון דאיירי כשהוא מתבייש לעשות תשובה, וכמשה"ק לעיל.

ג. והנה בעיקר דברי הגמ' ביומא צ"ב מהו החילוק בין השב מיראה לשב מאהבה, ומדוע לשב מאהבה זדונות נעשו זכיות. עוד צ"ב היכן נרמז בפסוקים שמהם למד ר"ל את חילוקי התשובה שכאן מיראה וכאן מאהבה.

והמהרש"א שם בחידושי אגדות כתב 'אבל בסמוך דקאמר שזדונות נעשו לו כזכיות כו'. הוא לכאורה דבר תמוה דנמצא חוטא נשכר. וי"ל דעושה תשובה מאהבה כדמסיק דבהכי איירי ודאי דעושה תשובה גמורה, ומוסיף במעשיו הטובים יתר מכדי הצורך לגבי אותו עון, והרי אותן מעשים טובים שמוסיף הם נעשים לו כזכיות. וקרא דמייתי מוכיח כן שנאמר ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם חיה וגו', דמשמע משפט וצדקה שהוסיף לעשות על תשובתו עליהם חיה יחיה.

ומבואר מדבריו שמה שזדונות נעשות כזכיות הוא מחמת ריבוי המעשים טובים שנעשים מחמת העון והחטא שהם מורים על אהבה, וכיון שהחטא הוא סיבתם לכך החטא עצמו נהפך לזכות, וכמו שסיים המהרש"א 'שהחטא גופיה נעשה זכות'.

ומבואר נמי איך ר"ל למד כן מפסוק זה על תשובה מאהבה, והוא משום שבפסוק זה איתא ועשה משפט וצדקה, שזה המעשים טובים שהוסיף מחמת חטאו. משא"כ בפסוק הראשון שלא נזכר בו מעשים טובים אלא תשובה, ביאר ר"ל שהוא תשובה מיראה, ולכן זדונות נעשים רק כשגגות כיון שהוא מצטער על גוף העשייה והוא נעשה כשוגג בה.

וביתר ביאור, הנה הרמב"ן שמות כ' ח' כתב 'זאמת הוא ג"כ כי מדת זכור רמזו במצוות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אוהב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאבהה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכן אמרו דאיתא עשה ודחי לא תעשה, ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושי בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושי בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו'.

ומבואר מדבריו שיסוד מצוות עשה הוא האהבה שהיא סיבה שהאדם יצא חוץ למקומו ויוסיף מעשים לכבוד אהובו, ויסוד מצוות לא תעשה הוא היראה

שהיא סיבה שאדם לא יעשה מה שמפריע לאחר מחמת יראתו ממנו. ולפי"ז מוכרח החילוק בין הפסוקים, שהפסוק שכתב ועשה משפט וצדקה ע"כ שהוא בתשובה מאהבה שהיא סיבה שיעשה עוד מצוות עשה שעניינם הוא אהבה כמש"כ הרמב"ן, משא"כ בפסוק שנזכרה בו רק תשובה שעניינה הוא עזיבת החטא, ביאר ר"ל שהוא חוזר על תשובה מיראה. ומבואר היטב מדוע תלה המדרש את התשובה מאהבה במעשים הטובים כיון שיסוד תשובה מאהבה הוא במצוות עשה שהם מורים על אהבה.

ד. והנה סדר התשובה הרגיל אף לרוצה לעשות תשובה מאהבה שהיא תלויה במעשים הטובים וכנ"ל, הוא קודם שיסור מהרע ואח"כ שיעשה טוב, וכמו שאמר הכתוב בתהילים ל"ד ט"ו סור מרע ועשה טוב, וכן הוא בשערי תשובה בשער הראשון בעיקר השני עי"ש, וכן הוא בברייתא דרפב"י שהזכיר קודם זהירות שעניינה להיזהר לא להיכשל בלא תעשה, ואח"כ הזכיר זריזות שעניינה הוא מצוות עשה.

והנה ענין הבושה בכל מקום הוא שהאדם לא מתחבר עם המעשה שהוא עושה והוא מרגיש שאינו שייך אליו ואינו ראויו לו ולכן הוא מתבייש, וענין הבושה שמפריעה לעשות תשובה הוא שהאדם אינו רואה עצמו כשייך למהלך של מצוות וכבישת היצר ונראה לו שהוא אינו שייך לזה, (עכ"פ בענין זה שהוא רוצה לשוב עליו בתשובה), ומחמת כן אינו יכול לעשות תשובה.

ובזה יתבאר היטב דברי המדרש שאמר 'כל מי שיש בידו עבירה ומתבייש לעשות תשובה' היינו שהוא אינו מתחבר עם מהלך של תשובה ואינו מרגיש שייך לשם וכנ"ל, ואמר המדרש שיחליף את מעשיו הרעים במעשים טובים ויעשה תשובה, והיינו שאצל אדם זה צריך קודם שיעשה טוב וירבה במעשים טובים ועל ידם הוא יתחבר עם המהלך הטוב ויתנתק מהמהלך הרע, ועי"ז שוב לא יתבייש ויעשה תשובה ויתקבל.

[והוא כאדם שאינו שומר דרך ה' שנודעה לו דרך האמת שקשה עליו לעזוב את הנהגתו הכללית ואינו רואה עצמו כשומר דרך ה', והוא מתחשב כל הזמן בסביבתו וקרוביו ומכיריו מחמת שהוא עדיין שייך עימם. אמנם אחר שיתחבר עם לומדי התורה ויעשה מעשים טובים ויתחבר עם הטוב לא יהיה שייך כל כך ברע ובסביבתו הקודמת, ועי"ז יקל מעליו לעזוב את דרכו הרעה ולא יתבייש כיון שהוא שייך לטוב והוא מחובר עימו. ובכל חטא דבר זה שייך אם האדם נשתרש בחטאו והוא מרגיש חלק ממנו, וזה ענין 'מתבייש לעשות תשובה' שכתב המדרש].

ה. ועי"ז הביא המדרש 'משל לאדם שיש לו צורות של זווים רעים ילך אצל חנוני ויתן לו תוספת ומחליפם בזווים טובים, אף כל מי שיש בידו מעשים רעים יעשה תשובה ומעשים טובים'. והיינו שכמו שאדם שיש לו זווים רעים הוא יכול להחליפם בטובים, ה"ה אדם שיש לו עוונות והוא פגום כזווים הרעים, יכול הוא להחליף את מצבו למצב טוב ע"י שיעשה טוב ויתחבר עם מציאות הטוב.

והוא משום שענין ריבוי המעשים טובים הוא דוקא באותו אבר שחטא בו וכן מפורש בויקרא רבה כ"א ה' 'כי בתחבולות תעשה לך מלחמה, ר' נתן ור' אחא בשם ר' סימון אמר אם עשית חבילות של עבירות עשה כנגדן חבילות של מצוות, עינים רמות והיו לטוטפות בין עיניך, לשון שקר, ולמדתם אותם את בניכם, ידיים שופכות דם נקי, וקשרתם לאות על ירך'. וכן הוא בשערי תשובה בשער הראשון בעיקר העשירי.

ונראה שזה ענין יחליפם שאת אותו אבר הפגום שנפגם בעבירות שעשה יהפוך לאבר טוב ע"י שיעשה ריבוי מעשים טובים ששייכים אליו ושוב אבר זה לא יהיה שייך ברע, וכיון שהמעשים הרעים גופם נהפכים לטובים ע"י תשובה מאהבה וכנ"ל, זהו שאמר המדרש שיוסיף על הזווים הרעים תוספת שהיא התשובה ויקבל במקומם זווים טובים שזה אבר מתוקן תחת האבר המקולקל בחטאו. וזה שורש ענין זדונות נעשים לו כזכיות שהדבר הפגום נעשה טוב והוא מחזיר את הרע לטוב וכמש"כ הערוך לנר סוכה נ"ב א' עי"ש. [ועי' עוד בשל"ה תולדות אדם הג"ה בית עיר חומה הג"ה ב' שהאריך בזה].

ומבואר היטב מדוע סדר זה הוא רק למי שמתבייש לעשות תשובה, כיון שמי שאינו מתבייש ושייך כבר בטוב לפני כן צריך קודם לסור מהרע ואח"כ יעשה טוב וכנ"ל, ומבואר מה שאמר המדרש שיעשה מעשים טובים ואח"כ יעשה תשובה כיון שאחר שיעשה מעשים טובים שוב לא יתבייש לעזוב דרכו הרעה והוא שייך בתשובה וא"ש היטב.

הרב ישראל אביר

איתא בר"ה ט. "ועניתם את נפשותיכם בתשעה וכי בתשעה מתענין והלא בעשירי מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי". וביאר בזה המשנ"ב (סימן תרד) ד"רצה הקב"ה לתן שכר בעד האכילה כאילו התענו שאינו דומה מצוה שיש בו צער כמו שאמרו לפום צערא אגרא, ואילו כתב בתשעה לחודש תאכלו לא היה שכר אלא כמקיים מצותו על ידי אכילה ולכן שינה הכתוב וכתב מצות אכילה בלשון תענית שיהיה נחשב אכילה זו לפני הקב"ה כאילו היה תענית כדי לתן שכר כמקיים מצוה בצער עיניו. ויל"ע בזה שנראים הדברים כפלא, הרי אם המצוה באמת היא באכילה ובתענוג מה פירוש הדבר "שרצה הקב"ה וכו'", מה העניין בזה שיהיה בדווקא כך, והרי יש הרבה מצוות אכילה בתורה שלא נאמר בהם עניין זה ומה שהוא תענוג הוא תענוג ומה שהוא עינוי הוא עינוי.

וחשבתי לפרש בזה עפ"י מה שפירש המלבי"ם במקו"א, דהנה כתוב בפרשת ראה (טו ד) "אפס כי לא יהיה בך אביון" ובהמשך כתוב שם "רק אם שמוע תשמע" ופירש רש"י "שמע קימעא משמיעין אותו הרבה" וכן הוא בספרי. ואיתא שם עוד בספרי על הכתוב שם בהמשך "לשמור ולעשות את כל המצוה הזאת" שתהיה מצוה קלה חביבה עליך כמצוה חמורה. ופירש בזה המלבי"ם שם שבדרך כלל שכר מצוה, מצוה, דהיינו שע"י כך שיקיים מצוה יהיה שכרו שיוכל לקיים מצוה זו תמיד, ואם למשל קיים מצוה ציצית יזכה לטלית נאה, והזהיר בקידוש זוכה וממלא גרבי יין (שבת כב) וכן אמרו מצוה גוררת מצוה, אך כאן במצות צדקה אין הדבר כן, שהרי שכרה של מצוה זו שלא יהיו אביונים שהרי זה המצב הטוב והמושלם, אלא שכאן השכר מצוה הוא שיקיים מצוות אחרות, ועז"א אם שמוע תשמע, שע"י שתשמע קימעא תשמע הרבה, (נראה פי' דבריו שבאה התורה להשמיע שכמו שאדם הלומד קצת זוכה לריבוי בלימוד נוסף כך גם שייך בקיום המצוות), ועז"א לשמור ולעשות וכו', שהרי מצוה זו של צדקה עם השמטתה היא מצוה חמורה שמדרך הטבע יקשה מאד לאדם ואפילו לעשיר להלוות בלא שהלווה ישלם והוא יאמר משמט אני, ועתה יקיים מצוה אחרת שהיא קלה ממנה, ועז"א שתהיה מצוה קלה חביבה עליך כמצוה חמורה.

ועפ"י אפשר לפרש כאן. שבטעם המצוה הזו לאכול בערב יוה"כ נאמרו כמה טעמים, ואחד הטעמים הוא (רש"י ביומא פא:) כדי שיתקן עצמו שיוכל להתענות בצום העשירי (ויל"ע בזה, שהרי זה הכשר מצוה והכנה למצוה, ואיפה עוד מצינו שהתורה נותנת מצוה על הכשר מצוה. ואם מצינו כזאת, הרי זה חידוש שיש לעמוד עליו). ועתה נתבונן, שהכנה זו היא הכנה גשמית, אך בצורת המצוה יש כאן כעין סתירה, שהרי מצוה זו נאמרה כחלק מצום העשירי (שנכללה בכלל לשון העינוי של העשירי) והיא הכנה לה, אך שכרה הוא שיזכה מקיימה לעוד מצוות אכילה ולא לצום (שהרי שכר מצוה מצוה), ואז"א שיהיה שכרה שיזכה לצום, שהרי אכילה זו היא מצוה שהיא עם תענוג, וצום היא מצוה אחרת שהיא עם צער ועינוי ולא שייך שיהיה שכר מצוה יותר ממה שעשה מצוה ולכן רצה הקב"ה לתת עליה שכר כאילו התענה, שע"י זה תהיה זכות לאוכל שבשכר מצוה שלו יהיה שיזכה לקיים מצוות עינוי (של יוה"כ) וכך תהיה הכנה זו מושלמת לצום, גם בפן הגשמי שלה וגם בפן הרוחני שלה.

הוא מתונים בדין - ר"ה ויוה"כ

הרב חנוך העניך מנדלסון

א. בספר חסידים (מרגליות) סימן ת"א כתב:

אם יבא דין לפני חכם, אל יפסוק מיד ביום הדין, אף על פי שהוא יודע בבירור הדין, שהרי גם העליונים אין גומרין את הדין בפעם אחת, שנאמר... וכן ראש השנה ויוה"כ יושב בדין. אם עליונים כך כ"ש תחתונים, ולכן סנהדרין ב' ימים ולילה אחת דנין את הנפשות, ושני וחמישי דנים למעלה ולמטה. ע"כ.

ויש כאן דבר מענין מאוד, כי מבואר בספר חסידים, כי מה שהקב"ה חוזר ודן ביוה"כ, הוא לא כדי שתהיה הזדמנות נוספת לזכות בדין ע"י תשובה, אלא משום שכך היא צורת הדין, לא להחליט את הדין בפעם ראשונה, אלא לדון ולחזור ולדון.

אלא שא"כ יוצא דבר תמוה, שרק במקרה נוצרה עי"ז הזדמנות לשוב בתשובה?

ונראה שביאור הדבר הוא, שמהות ה"מחשבה השניה", היא לא לבדוק אם היתה טעות במחשבה הראשונה, שהרי אצל הקב"ה פשיטא שהנושא הוא לא טעויות, והרי עיקר הנידון בספר חסידים הוא במי שבאמת "יודע בבירור הדין", אלא הכונה היא, שהמחשבה השניה מהותה לתת מקום ומשקל, למה שבמחשבה ראשונה אין לו מקום, ובמחשבה השניה שוקלים אולי בכל זאת לתת לזה מקום.

וכאן מגיע המקום של תשובה, שהרי כמש"כ המס"י משורת הדין אין מקום לתשובה, וזה לא מתקן את מה שהחטא עשה, אלא שאעפ"כ "במחשבה שניה" הקב"ה מתחשב גם בזה, למרות שאין לזה כל כך מקום בדין.

ונלמד מזה שגם הענין לדון פעם שניה, אינו רק מטעם "הוא מתונים בדין", ו"מתון מתון ארבע מאה זוזי שויה", כדי למנוע טעויות, אלא גם לחשוב אם יש מקום להתחשב בעוד דברים.

ב. ונראה עוד, שכל כח התשובה, הוא בזה שנותנים משמעות ל"מחשבה השניה" אצל האדם, שלמרות שבהתחלה חשב ובחר בחטא, ולא עשה אותו בטעות, אבל אם במחשבה שניה הוא לא רוצה אותו, נחשב שבסופו של דבר זה לא נעשה מרצונו, אלא בפזיזות לפני שגמר לחשוב.

ויתכן שביאור הקשר בין משנ"ת שההתחשבות בתשובה היא בגדר מחשבה שניה, לזה שהתשובה עצמה היא מחשבה שניה מצד האדם, שמהות המחשבה השניה היא להגיע למקום יותר עמוק ושורשי, ולכן למרות שבמחשבה הראשונה, ה"שטחית", לכאורה העיקר הוא עשיית מצוה או עבירה, ועל זה יש שכר ועונש, מ"מ בעומק הדברים, החשיבות האמיתית אינה למעשה עצמו, אלא לרצון והבחירה שיצאו לפועל במעשה, ומעשה באונס אינו כלום כי הוא בלי רצון, ולכן מתחשבים בזה שהאדם עצמו, למרות שלכאורה בחר ורצה במעשיו, מ"מ אם אח"כ מתישב בדעתו ומתחרט, הרי שבעומק הדברים לא רצה באמת במה שעשה, אלא שעשה במהירות בלי לחשוב מספיק, אבל בעומק רצונו אינו רוצה בחטא, וכאן דנים את האדם מחדש אחר תשובתו, שנשאר המעשה בלי רצון, ובזה יש מקום לכפרה.

וזהו סודו וגילוייו של יום הכיפורים, מצד האדם ומצד הקב"ה.

[ונמצא שתשובה היא אכן "כעקירת הנדר" ממש, גם בזה, שעקירת הנדר היא בזה שבשאלה דנים מחדש, ומגלים שבאמת ברצונו האמיתי אינו רוצה בנדר, ונדר ב"מהירות" כהגדרת הר"ן בנדרים כא:, שזוהי מהות התרת הנדר בחרטה - שאינה טעות כמו התרה בפתח-, וכאן גילתה התורה סוד זה, שבמעשי האדם יש מקום לדיון מחדש, לקבוע האם אכן זהו רצונו האמיתי [העמוק או לא].

טומאת מקדש וקדשיו עיקר ענין כפרת יוה"כ

הרב יצחק מאיר גלס

א. לחטא טומאת מקדש וקדשיו מקום עיקרי מאד בענין העבירות והכפרה, דבכל ר"ח מביאים שעיר לכפר עליו, וגם בימים טובים מכפרים שעירי המוספים עליו, כמ"ש רש"י בפרשת פנחס (במדבר כח, טו) ע"פ הגמרא בשבועות דף ט ע"א. ועל כולנה שעיר הפנימי של יום הכיפורים, שהוא היום הקדוש בשנה, ומזה הכהן הגדול מדמו לפני ולפנים במקום הקדוש ביותר, וגם הוא בא לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, כמו שכתוב (ויקרא טז, טז) וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל, וצריך להבין במה חמור כל כך חטא זה.

והרשב"א בשבועות דף ט ע"א הביא תוספתא בזה"ל: היה ר"ש אומר, קשה טומאת מקדש וקדשיו מכל עבירות שבתורה, שכל עבירות שבתורה מתכפרות פעם אחת בשנה וטומאת מקדש וקדשיו מתכפרות בכל חדש וחדש, שנאמר, לכן חי אני נאם ד' אלקים אם לא יען את מקדשי טמאת בכל שקוציך ובכל תועבתך וגם אני אגרע ולא תחוס עיני וגם אני לא אחמול.

ובמנהגי מהרי"ל (יוה"כ, יח) אכן תמה כע"ז על פיוטי יוה"כ וז"ל: אמר מהר"י סג"ל שכל ימי פליאה בעיניו מפני מה אנו מאריכין בפיוטים על שעיר הפנימי יותר מעל שעיר המשתלח, והלא הפנימי לא היה מכפר רק על טומאת מקדש וקדשיו, שנאמר וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל, ואותו עוון לא נמצא האידנא דמקדש בעו"ה אינו, ושעיר המשתלח הוא המכפר על כל עבירות שנא' והתודה עליו את כל עונות בני ישראל. ואמר מהר"י סג"ל, דנראה לו

לתרץ, דכפרת המשתלח תלויה בשעיר הפנימי, דאי לא נעשה עבודת פנימי כתיקנה היתה מעכבת כפרת המשתלח, וכן איתא בהדיא בגמ' במס' יומא, נמצא כל מה שמבקשים על הפנימי הרי הוא כדי להכשיר בו את המשתלח. ועוד תירץ מהר"י סג"ל, דקדושת המקדש לא נתבטלה עדיין דכתיב והנשאו פתחי עולם, ר"ל שקדושתן לעולם, ולפיכך נקרא בית עולמים, נמצא הנכנס עדיין בטומאה במזיד חייב כרת. ובני חו"ל מבקשים להתכפר על בני ארץ ישראל אם טמאו המקדש דכל ישראל ערבים זה לזה. וראיה, דאומר כל אדם על חטא כסדרו אף אם ברור לו שלא עשה כמה עבירות הכלולים בו, אלא מתפללין זה על זה. עכ"ל.

ועדיין צריך ביאור, וכי כל עיקר עניינו של יוה"כ הוא לכפר על אותם מעטים בזמנינו, [וכ"ש בזמן הראשונים], שנכנסו להר הבית בטומאה.

ב. וצריכים אנו בזה לדברי אגדה: כתיב (שמות כה, ח-ט) ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם ככל אשר אני מראה אתך את תבנית המשכן ואת כל כליו וכן תעשו. וכתב המלבי"ם שם: וצוה [וכן תעשו] שכל אחד יבנה לו מקדש בחדרי לבבו, כי יכין את עצמו להיות מקדש לה' ומעון לשכינת עוזו וכו'. ובאופן זה כן תעשו לדורות, שכל אחד יבנה מקדש בחדרי לבבו, ויכין מזבח להעלות כל חלקי נפשו לה', עד שימסור נפשו לכבודו בכל עת וכו' עיי"ש כל לשונו הנפלאה.

ובנפח"ח ש"א פ"ד: "ועשו לי מקדש וגו' וכן תעשו", ורז"ל דרשו (סנהדרין טז ע"ב) וכן תעשו לדורות, אל תחשבו שתכלית כוונתי הוא עשיית המקדש החיצוני, אלא תדעו שכל תכלית רצוני בתבנית המשכן וכל כליו, רק לרמוז לכם שממנו תראו וכן תעשו אתם את עצמכם, שתהיו אתם במעשיכם הרצויים כתבנית המשכן וכליו, כולם קדושים ראויים ומוכנים להשרות שכינתי בתוכם ממש, זהו ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם דייקא, שכל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן וגו', תכלית כוונתי שכן תעשו את עצמכם.

עפ"י י' יש לומר, שפנימיות עוון טומאת מקדש וקדשיו הוא טומאת ליבם של ישראל שהוא מכון כנגד הקדש וקדשיו, וכך הם דברי המשך חכמה בפרשת פנחס (במדבר כט יח-יט), בביאור שייכות חטא טומאת מקדש וקדשין אצל אומות העולם. וז"ל בקיצור: בגמרא סוכה (נה, ב) הני שבעים פרים כנגד שבעים אומות. הנה מפורש דשעירים מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו. והוא הדין פרים גם כן מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו. ומאי שייך בעכו"ם טומאת מקדש וקדשיו. והברור דעיקר המקדש הוא ישראל, כמו שאמרו ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוכו לא נאמר רק בתוכם, וכמ"ש למען טמא את מקדשי - כנסת ישראל המקודשת לשמי (רש"י), וכמו שאמר היכל ה' המה, לכן על מה שמטעים ישראל בדעות ובמעשים רעים, זה הרי לגבייהו "טומאת מקדש וקדשיו".

עוד מבואר כן ביערות דבש דרוש יד וז"ל: והנה תמהו, ביום הכפור שני שעירים היו, שעיר הנעשה בפנים מכפר על טומאת מקדש וקדשיו ושעיר בחוץ על כל עוונות, למה היה שעיר הנעשה לפני ה' כפרתו מועטת משעיר הנשלח לעזאזל. אבל באמת כל ישראל הכשרים להם קדושת מקדש וקדש, כי השכינה שוכנת בקרבם כדכתיב ונתתי משכני בתוכם וכו', ואין לך טומאה ומתועב יותר מן החטא ופשע, ולכן אדם כשר החוטא הוא מטמא מקדש וקדשים, ושעיר המכפר על טומאת מקדש וקדשיו, הוא היה כפרה לכל חטאות ופשעים מבני ישראל הכשרים אשר ה' בקרבם, ולכן נאמר על שעיר החטאת וכפר על הקודש מטומאת בני ישראל מפשעיהם לכל חטאתם דייקא. ע"כ. וכן כתב בביאור הגר"א (ע"ד הרמז) ריש יונה וז"ל: כי עלתה רעתם לפני, שהמקטרגים שנולדו מעוונותיהם עומדים לפניו וצועקים ומקטרגים, והוא טומאת המקדש, וזהו שאמר קץ כל בשר בא לפני כמו שנאמר בזהר.

ב' הערות בענין כפרת יוה"כ

הרב אמיתי מושקוביץ

בטעם קריאת פרשת עריות ביוה"כ

איתא בגמרא (מגילה לא) 'ביום הכפורים קורין אחרי מות ומפטירין כי כה אמר ר' ונשא ובמנחה קורין בעריות ומפטירין ביונה'. ובביאור הטעם שקורין בעריות כתב רש"י (שם ד"ה קורין) 'שמי שיש עבירות בידו יפרוש מהן לפי שהעריות עבירה מצויה שנפשו של אדם מחמתן ויצרו תוקפו', וכך כתב גם

הרמב"ם (תפילה פי"ג ה"א) שקורין בעריות כדי שמי שנכשל באחת מהן יזכור ויכלם וישוב בתשובה. ותוספות (שם ד"ה במנחה) כתב טעמים אחרים עיי"ש.

וחשבתי להציע טעם חדש לכך שקורין בעריות על פי המבואר בברייתא (יומא סז:) שהשעיר לעזאזל מכפר על מעשה עווא ועזאל, וכתב רש"י (שם ד"ה עווא) שהכוונה היא שהשעיר מכפר על העריות.

נמצינו למדים שעיקר כפרת היום בשילוח השעיר לעזאזל היא על עריות, ונמצא שקריאת פרשת עריות היא קריאה מעניינו של יום.

שוב ראיתי שכך ביאר גם בשם משמואל (בראשית פרשת וישלח שנה תרעו) וציין גם לדברי התקוני זוהר (דף ג:) לגבי ארבעה בגדי לבן שלובש כהן גדול ביום הכפורים שרק הם הבגדים שמכפרים על עריות.

בשיטת רבי דיוה"כ מכפר בלא תשובה

בגמרא (יומא פה:) מובאים דברי 'על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יום הכפורים מכפר חוץ מפורק עול ומגלה פנים בתורה ומיפר ברית בשר שאם עשה תשובה יום הכפורים מכפר ואם לא עשה תשובה אין יום הכפורים מכפר'. וצריך להבין במה נתייחדו עבירות אלו שאין יום הכפורים מכפר עליהן בלא תשובה.

וחשבתי לבאר שהצד השווה בעבירו הללו הוא שבעשייתן יש כפירה בסיבת הכפרה של יום הכיפורים. כי מהותו של יום הכיפורים היא יום שבו הקב"ה מכפר לישראל כפי שכתוב בתורתו. והפורק עול מלכות שמים כופר בקב"ה שהוא המכפר, וכן המגלה פנים בתורה שלא כהלכה כופר גם בכפרת יום הכיפורים שהתחדשה בתורה, והמיפר ברית בשר כופר בשייכותו לעם ישראל שהתחדש אצלו ענין הכפרה, ומשום שכופר בסיבת הכפרה לא ראוי שהתכפר.

ומצאנו כיצא בזה במשנה בריש חלק (סנהדרין ז.) שאין לכופר בתחיית המתים חלק לעולם הבא, ובגמרא שם מבואר שמשום שכפר בתחיית המתים לא יהיה לו חלק בה. ומבואר שם שכפירה בדבר היא סיבה שלא יזכה לו, וכמו שהכופר בתחיית המתים אינו זוכה לתחיית המתים, כך גם הכופר בכפרת יום הכיפורים אינו זוכה לכפרה.

בירור בשיטת פרקי דרבי אליעזר שאברהם נימול ביום הכפורים

הרב משה צבי פליישמן

כתב בפרקי דרבי אליעזר (פכ"ט) שביום הכפורים נימול אברהם ובכל שנה הקב"ה נזכר מהמילה, עיי"ש. [ואפשר דזהו שמזכירין 'זכור ברית אברהם ועקידת יצחק', ברית אברהם כנ"ל, ועקידת יצחק לשיטת הרקאנט"י גם היה ביוה"כ ראה ברד"ל על פדר"א פל"א אות מד'].
ולדבריו כל המעשה בתחילת פרשת וירא שהגיעו המלאכים לבשר את שרה היה ביום יב' בתשרי שהוא שלישי למילת אברהם וכדברי הגמ' (ב"מ פו:) שבאו ביום שלישי למילתו [ראה ב'לקח טוב' (ריש וירא אות ג') דנראה בדבריו שהקב"ה בא עם המלאכים ביום המילה עצמו, וכן דייק ה'עץ יוסף' במדרש שמות (יב, מ).]

ומה שדרשו חז"ל מהמקרא (שם יט, ג) 'ומצות אפה' שהיה פסח, כבר מצינו דרשה אחרת על פסוק זה, ראה ב'לקח טוב' שבוה בא לספר בגנותה של אשתו של לוט שלא הביאה לפניו אפי' מלח, וזהו 'ומצות' בלא מלח.

[ואמנם יש בחז"ל שדרשו על המקרא (שם יח, ו) 'לושי ועשי עוגות' שהיה פסח, וכלשון המקרא (שמות יב, לט) 'עוגות מצות', אך כבר רש"י בעצמו השמיט דרשה זו על פסוק זה. וראה ב'לקח טוב' שדרש על פסוק זה שבא ללמד שבזכות מה שעשה להם אברהם 'עוגות' זכו בניו ל'עוגות מצות', והוא כעין דרשות אחרות שכל מה שעשה אברהם נעשה לבניו, ראה רש"י.]

ולפי"ז יש לדון אימתי נולד יצחק. דהנה במקרא כתיב (בראשית יח, י) 'זיארם שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשתך', ופירש רש"י (עפ"י אונקלוס שתרגם 'כעת דאתון קימין') 'כעת חיה כעת הזאת לשנה אחרת', וא"כ לפי השיטה שנתגלו המלאכים בתשרי נצטרך לומר דיצחק נולד בתשרי. ויעויין בהמשך המקרא (שם, יד) 'למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן', ופ"י רש"י (עפ"י אונקלוס שתרגם 'לזמן איתוב לותך') 'למועד לאותו זמן המיוחד...'.
17

ואולם ראה ביו"ב ע' שפי' 'לזמן חגא איתוב בעדנא הדין ואתון קימין', [ובפסוק הנ"ל תרגם 'לשתא דאתיא ואתון קימין']. וכ"ה בגמ' ראש השנה (יא.) שמאריכה לדון לאיזה חג הכונה. ולפי"ז היה מקום לומר דאה"נ נולד לשנה אחרת בתשרי שהוא בזמן יו"ב וחג הסוכות.

אולם א"א לומר כן, דבגמ' (שם י:) איתא מחלוקת בברייתא ר"א ור' יהושע אימתי נברא העולם וכמה דברים, אך לכו"ע נולד יצחק בניסן, וראה ברד"ל בחבורו על פדר"א (ריש פ"ח) שר"א דברייתא הוא לשיטתו במדרשו לענין זמן בריאת העולם, וא"כ אף לענין לידת יצחק אין לנו ב' דעות בשיטת ר"א. והנה יעויין בתוס' (שם ד"ה אלא דקאי) בראש דבריהם שהביאו לשיטה זו דאברהם נימול בתשרי, ופי' לפי"ז דמה שאמרו 'למועד' היינו לחג הראשון שאחר זה, והוא פסח. ויולדת לשבעה יולדת למקוטעין (עיי"ש הסוגיא שדנה בחשבון זה).

והנה יעויין בחזקוני (שם יז, כא) וז"ל 'אמר רב הונא בשם רב אידי אותה שנה מעוברת היתה (בר"ר פמ"ז ה'). פירוש ממועד למועד הוי שנה אחת והוא קורא אותה שנה אחרת מפני חודש העיבור'. [וברד"ל אות ח' פירש 'ואפשר לשון בשנה האחרת דריש שהשנה הבאה תהיה אחרת ומשונה משנה זו דהיינו שתהא שנה זו מעוברת'.

הרי לנו ביאור נפלא, וכדברי תוס' שהיתה השנה מעוברת, ובאמת ילדה לשבעה (וכמבו' בסוגיא), ואתי שפיר.

ענינים כלליים

עניית אמן אחר ברכת שהחיינו של הציבור

הרב שמואל פליסקין

א. כבר העירו בעבר מעל גבי גליון זה (לפני כשנה) אודות הצורך להזהר לענות אמן אחר מתפללים אחרים, כאשר ממתנינים לענות על ברכת הש"ץ. וכגון המסיימים 'יוצר המאורות' או 'המעריב ערבים' או 'שומר עמו ישראל לעד' וכל כה"ג, וממתנינים לענות אחר הש"ץ, ובינתיים שומעים את חתימת הברכה ממתפללים אחרים. שיש חיוב של ענית אמן אחר כל ברכה ששומע (שו"ע סי' רטו ס"ב), ואין חילוק אם שומע ברכות אלו מהש"ץ או מאחר.

[ואמנם מצינו לענין שמו"ע שבטב הלוי (ח"ג סי' טו) והליכות שלמה (תפלה פ"ח סל"ב) במתפלל שמו"ע ומשמיע לאזנו, וחבירו שעומד בצידו ג"כ שומע, שאין לו לענות אמן כי לא נתנו ברכות דתפלת לחש להשמיע לאחרים יעו"ש. אבל שאר כל הברכות הלא נתנו להשמיע. ואף שהמנהג הקדום היה שהש"ץ מברך ברכות קר"ש והציבור יוצאין בשמיעה (טור סי' מט) ולא היתה ענית אמן אלא אחר הש"ץ, מ"מ עכשיו שכל אחד מברך לעצמו, יהיה שווה חיוב עניה אחר הציבור כמו אחר הש"ץ].

ויש להוסיף שדבר זה מצוי מאוד בברכת שהחיינו בכניסת היום הקדוש, שכל אחד מברך לעצמו וממתנינים כולם לענות אחר הש"ץ, והמסיימים ראשונה שומעים את ברכת חבריהם, ואף שהמנהג לברך בלחש (מ"ב תריט, ג) מ"מ העומד בסמוך יכול לשמוע. וחיוב ענית אמן הוא גם בשומע ברכה בלחש (ויענה אמן ג"כ בלחש שלא יגביה קולו יותר מהמברך).

ואכן בשומע רק חתימת הברכה ולא את הזכרת השם נחלקו הראשונים אם יש חיוב לענות אמן, ויעו"ש במשנ"ב (רטו סק"ו) דמשמע שהעיקר לדינא כשיטת רבינו יונה והרא"ש שחייב לענות רק אם שמע שמזכיר השם וסוף הברכה. ובברכת שהחיינו בליל יו"ב שומע מחבירו רק סיום הברכה (משנ"ב כ"ב יוצר המאורות' וכדו' שמצוי לשמוע גם הזכרת השם של החתימה). אבל סו"ס המשנ"ב הביא גם השיטה שהחיוב תלוי רק בחתימת הברכה, ומשמע שראוי לחוש לזה. [וגם עי' בביאור"ל שם שנסתפק בעיקר כונת רבנו יונה והרא"ש].

ב. ובאופן הזהירות משמיעת ברכה בלא ענית אמן, הזכירו ב' דרכים: או שיסיים מאוחר וכך לא יתחייב באמן. או שאדברא ישים לבו לענות כדין ויהיה שכר אמנים בידו. ואם שומע אותה הברכה ממספר מתפללים שלא בבת אחת, ינהג כפסק המשנ"ב (נה, ד) "כשנים או ג' אומרים קדיש ואחד מקדים, אם באים כל אחד תוכ"ד, יענה עם הראשון או האחרון אמן ויעלה לכולם, ואם יש הפסק יענה על כל אחד ואחד". ומקור דין זה בשו"ת הלכות קטנות סי' מח.

והנה ההבנה המקובלת היא שדין זה נוהג בכל הברכות ולא דוקא בקדיש, והוזכר לגבי קדיש משום שאז מצוי דבר זה. והוא דין מחודש שעניית אמן עולה גם לברכה שתסתיים תוכ"ד, ושיכול גם לכתחילה לסמוך ע"ז. ואין להקשות דהוי אמן חטופה דאסור לענות אמן קודם שיסיים המברך וצריך להמתין עד שיסיים הש"ץ כל התיבה האחרונה לגמרי (סי' קכד סק"ל). די"ל

דהתם האיסור הוא משום דהוי זלזול שחוטף וממהר לענות (ולא משום שאינה חלה על הברכה), אבל כאן שעצם העניה כהוגן שוב היא עולה גם לברכה נוספת שנסתיימה אח"כ.

אך יש לדון בזה, דלפי ההבנה הנ"ל צריך להיות הדין תלוי אם האמן הוא תוכ"ד לסיום הברכה, או מלפני הסיום או מלאחריו. וממילא נמצא שיועיל אמן אחד גם אם יש הפסק של כדי דיבור בין ב' המסיימים, כי סו"ס האמן יכול לעלות לשניהם. אבל המעיין בלשון ההלק"ט ומשנ"ב יראה שלא כתב כן, אלא כתב "אם באים כל אחד תוכ"ד, יענה עם הראשון או האחרון וכו' ואם יש הפסק וכו'", משמע דתלוי אם מסיימי הקדיש באים כל אחד תוכ"ד זה לזה. והנה אם דין זה נוהג בכל הברכות, צ"ב טובא מהו עניינו של צירוף המברכים זה לזה, ואיך אפשר שיצטרפו ביניהם לדבר שלכל אחד יש את דין עצמו. אבל אם הדברים נאמרו רק לענין קדיש, אתי שפיר מאוד, דהוא דבר שבקדושה שחיובו וקיומו הוא על כללות הציבור, והאומר קדיש הוא כש"ץ, והיה ראוי שרק אחד יאמרנו אלא שנהגו מטעמים שונים שאומרים אותו גם ב' וג' כמבואר בפוסקים (עי' מ"ב דרשו סי' קלב הע' 7). אבל אכתי חשיב שכולם מצטרפין לאמירה אחת. ולכן אם באים כל אחד תוכ"ד זה לזה (ואפי' אם הראשון והאחרון עצמם אינם תוכ"ד וכדרך שהביא הביאור"ל קכד ס"ח ד"ה מיד), יכול האמן עם הראשון או האחרון לעלות לאמירת הקדיש של כולם.

ולפי דרך זה, בשאר ברכות, יהיה הדין לכאן' שצריך לענות אמן על כל ברכה וברכה דוקא אחר סיומה, שאז הוא מתחייב בענייתה. אלא שיכול לענות אמן אחד לכמה מברכים אם הוא תוכ"ד לאחריהם (כמ"ב קכד, לד).

ג. ומ"מ יש להעיר בכ"ז הערה יסודית, דמסתבר (וכן א"ל מורה הוראה) שכל שעומד באמצע סדר התפילה, כגון שסיים המעריב ערבים וכדו' וממתין לש"ץ כדי לענות אחריו, לא מוטל עליו מלכתחילה לתת את דעתו למה שאומרים כל שאר המתפללים בבית הכנסת. שעיקר צורת התפילה היא שתהא מחשבתו מרוכזת במה שאומר בעצמו ובשמיעה מהש"ץ. ורק אם כבר שמע ונתן דעתו למה שחבירו מברך אזי יש עליו חיוב עניה.

הארות מעשיות השכיחות במקומות התפילה

הרב אליהו ולדמן

עם התרבות המתפללים והמניינים ב"ה, יש לעורר כדלהלן:

א.

נפסק בסי' רל"ו ס"ג שתפילה בציבור עדיפה מסמיכת גאולה לתפילה במעריב, אמנם כתב שם המשנ"ב שכל זה דווקא אם לא ישיג מנין אח"כ, ולפי"ז במקום שמצויים מניינים רבים, אם איחר למניין אסור להתחילה עימם שמו"ע ולהשלים אח"כ ק"ש וברכותיה.

ב.

תושבע"פ, וכן הביא בס' גנזי הקודש בשם הגר"ש"א והגרש"ז"א, ולפי"ז אסור להניח שקית הטלית ותפילין (עכ"פ כשהתפילין אינם בתוכה) או קופסאות התפילין, על ספרים וסידורים.

בענין אמירת קטעי תפילה עם החזן בחזרת הש"ץ ובקדיש

הרב שילה בן-דוד

במקום אחר הארכנו בענין אמירת קטעי תפילה עם החזן בחזרת הש"ץ ובקדיש, כפי שמצוי בפרט בימים נוראים, ואצל בני ספרד גם בסיומי קטעים בשבתות ובימים טובים, ושלחנו זאת אל הג"ר יוסף ליברמן שליט"א (ראש ישיבת 'כולל שומרי החומות', ורב דקהל סדיגורא ירושלים ת"ו, ומח"ס 'משנת יוסף'), וזו תשובתו אלי: לכבוד הרב וכו', על דבר שאלתו אודות מנהג העולם לעזור ולזמר עם הש"ץ קטעים מסויימים בתפילת שמונה עשרה, כגון בימים הנוראים בתיבות 'מחיה מתים ברחמים רבים', 'יידע כל פעול', 'שמחה לארצך וששון לעירך', וכן בשאר יום טוב בקדיש שאחר מוסף. ואצל בני ספרד גם בסיומי קטעים רבים בתפילות שבת ויום טוב. - והרי בשו"ת הרא"ש (ד, יט. הובא בטור או"ח קכד, ד) כתב שאסור לומר עם הש"ץ את החזרה [ועיין שם בבית יוסף], ואפילו לא חלק ממנו, מפני שנראה כקלות ראש, וגם קדיש אסור מפני שנתקן לש"ץ והקהל צריכים לענות ולא לומר עמו, והסכימו עמו הפוסקים להלכה.

ובשלמא בימים הנוראים, כבר כתבו הפוסקים [בית דוד (סי' שעא-שעב ועוד), והובא בשערי תשובה (או"ח תקפב, ח) ובכף החיים (ס"ק נט)] שאין בזה קלות ראש, שעושים זאת לעורר הכוונה, אבל בשאר שבתות ויום טוב איזה היתר יש לזה, עכתו"ד.

הנה, מבואר בב"ח (סי' קכד, הביאו הכף החיים שם ס"ק טו) דתלתא איסורי קא עבדי הני אינשי שאומרים עם הש"ץ, האחד שמברכין ברכה לבטלה. השני שצריך לכוין לברכת הש"ץ ולענות אמן. השלישי שעל ידי שאין מכוונים לש"ץ הוא ברכותיו לבטלה. ועוד רביעית שאפילו מכוונים לש"ץ ועונים אמן, אפ"ה כיון שמזמרים עם הש"ץ נראה כקלות ראש, עכ"ד. וכתב המשנה ברורה (קכד, טז) דאפילו למנקט עמו איזה תיבות מאמצעו ג"כ אין נכון, דיש לחוש משום שיגרא דלישנא יוציא ברכה מפיו, וכל שכן אותם המגביהים ומזמרים עם הש"ץ דהוי כיוהרא ויש לגעור בהם דהוי כקלות ראש.

ומבואר מדבריהם, שעיקר החשש היה משום ברכה לבטלה ואי עניית אמן על ברכות הש"ץ, ורק כשמגביהים קולם ומזמרים עמו הוי כקלות ראש. וגם נראה מפשטות דברי הפוסקים [וכן משמע בשערי תשובה (תקפב, ח)], דקאי בעיקר על אלו האומרים עמו כל חזרת הש"ץ או כל הברכה, או שעכ"פ אומר עמו הרבה פעמים חלק מן הברכה, שאז משום שיגרא דלישנא יוציא ברכה מפיו, וגם יש בזה יוהרא וקלות ראש כשמגביה קולו הרבה פעמים. - משא"כ במנהג העולם בימים הנוראים וכן אצל בני ספרד, שאומרים רק תיבות ספורות בלבד מכל י"ח הברכות, וגם אומרים אותם כל הקהל יחדיו, שאז אין בזה חשש יוהרא, אדרבה הם נאמרים בהכנעה יתירה.

גם יש לומר דחשש קלות ראש שייך רק כאשר אדם אחד או יותר מזמרים מעצמם עם הש"ץ בלי שום סדר וקביעות, רק מחמת שכך עלה כעת במחשבתם, אבל אם יש מנהג קבוע לומר עמו קטעים מסויימים, וכך הוא הסדר בקביעות, אין בכך שום ענין של קלות ראש, אדרבה זה מחשיב את התפילה.

אכן עדיף שאחר כך יאמר החזן התיבות לבדו בלי השתתפות הציבור, וכמדומני שכן נהוג בדרך כלל, ובכהאי גוונא שוב אין שום חשש שהרי אין מזמרים עמו כלל. דושה"ט בברכה, הרב יוסף ליברמן, עכ"ל.

אלא שעדיין לא תירץ את הבעיה שלא שומעים את הש"ץ בתיבות אלו שכל הציבור אומרים עמו, וגם אם אפשר לצאת מהש"ץ רק כמה שלא אומרים בעצמו, אבל יש גם כאלו שלא אומר עם הש"ץ, או שהם באמצע התפילה ולא יכולים לומר עמו, ומפסידים לשמוע תיבות אלו מהש"ץ (כמובא בשולחן ערוך או"ח קד, ז). ובפרט במנהג החסידים לנגן כל הציבור בקדיש שאחרי מוסף ביו"ט וכדומה, והחזן צועק רק 'זאמרו אמן' ועונים הציבור 'אמן'. ולכן צריך להזהיר ולהיזהר שלאחר שהציבור מנגן עם הש"ץ בחזרת הש"ץ או בקדיש, יחזור הש"ץ שוב על כל התיבות שניגנו עמו כדי לקיים את תקנתו.

על דרך זה נראה במה שפסק השו"ע בס' נ"ב שבשביל תפילה בציבור עדיף לדלג בדיעבד בפסוקי דזימרא, וכמבואר שם ס"ק"ג הטעם שתפילה בציבור מתקבלת יותר, אך יש לידע שכל זה הוא רק אם אין לו מנין אח"כ, אבל אם יש לו מנין אח"כ אין היתר לדלג בפסוקי דזימרא.

ג.

בגמ' בברכות ל"ד ע"ב, אמר רב כהנא חציף עלי מאן דמצלי בביקתא (-בקעה), ופירשו תוס' לחד תירוץ שהכוונה במקום שרגילים בנ"א לעבור, והמג"א והט"ז קיימו דבריהם, ע"ש בס' צ' ובמ"ב שם, ולכאורה בכה"ג עדיף להתפלל ביחידות כיון שנקרא חצוף. וא"כ מצוי הדבר שעקב העומס במתפללים, נעמדים שמו"ע במעברים למיניהם, וזהו נגד דינא דגמ'.

ד.

ידוע הדין שכשאדם נשען על משהו שבלעדיו היה נופל, אין זה נחשב עמידה, ועל כן פסק המוש"ב בס' ק"ב סק"א שאסור להשען כשנמצא בתוך ד"א של המתפלל (בין מלפניו ובין מלאחריו ובין מהצדדים - שם בשו"ע), וכתב שם שבסמיכה במקצת שאם יינטל יוכל לעמוד יש להקל במקום הדחק. ובמג"א סי' קמ"א בדין דהקורא בתורה והעולה צריכים לעמוד שהוא משום אימה, כתב שעל כן גם סמיכה במקצת אסור, וכ"פ המ"ב שם.

ויל"ע בדין עמידה בפני ס"ת שהוא חיוב מן התורה כמב' בגמ' בקידושין לג: שילפינן ק"ו ממצוות עמידה בפני ת"ת, אם אפשר להקל באופן של סמיכה במקצת, ועכ"פ בסמיכה שאים ינטל הדבר יפול ודאי אסור.

ה.

כתבו המהרש"ם והגרש"ז"א שמי שנעמד להתפלל שמו"ע במקום שאין לו רשות מותר לפנותו משם (כמו קבר ברה"ר המזיק את הרבים), והגרש"ז"א כ' שבשעת הצורך מותר לעבור לפניו (ומובן מאליו מתוך הדברים שאין להתפלל במקום כזה), ויש להעיר בזה שכל זה שייך במקום ובזמן שאין לו רשות, אבל אם מתפלל במקומות המיועדים לתפילה (ואינו מאריך מהרגיל), אפילו שיש לפניו מעבר רשמי, מ"מ כיון שיש לו רשות להתפלל שם הרי ודאי שבזמן זה אסור לעבור לפניו, וכן מבואר בדבריהם שדיברו רק באופן שאין לו רשות להתפלל שם (ואל"כ נפל בבירא כל איסור עובר לפני המתפלל, דתמיד נימא שאין לו רשות לאסור את המקום שלפניו).

ו.

איתא בגמ' יומא נ"ג ונפסק בשו"ע סי' קכג דבסיום עמידה כורע ופוסע ג' פסיעות לאחוריו בכריעה אחת ואחר שפסע ג' פסיעות בעודו כורע קודם שיוקף כשיאמר עושה שלום במרומי הופך פניו לצד שמאלו וכו' כעבד הנפטר מרבו, ומב' בגמ' שם הטעם דשמאלו הוא כנגד ימין דהקב"ה, שהשכינה כנגד המתפלל, וכתב בערוה"ש שם להסתפק אם ייצא יד"ח בפסיעות לצדדין, אם הוי כנפטר מלפני המלך. ואע"פ שכתוב שפוסע לאחוריו, היינו בסתמא, אבל באי אפשר לפסוע לאחוריו פוסע גם לצדדין, וכן הכריע במקום שיש דחק גדול מאחוריו לפסוע לצדדים. וכן נראה ברור היכא שאין מקום לפסוע ג' פסיעות של עקב בצד גודל שכתב המג"א שפחות מכך אין לזה שם פסיעה, ואין להקל אפי' המקום צר ודחוק, ובמ"ב הביא ד' המג"א וכו' שיש מקילים במקום הדחק, אמנם אם יכול לפסוע לצדדין לכא' עדיף.

אמנם נראה ודאי שאחר שפוסע, כשאומר עושה שלום לשמאלו ולימינו וכנגדו, שודאי נראה שצריך להתיישר בחזרה כנגד המקום שהתפלל, ששם השכינה, ונותן שלום כנגד ימין הקב"ה וכנגד שמאל, ואין טעם שיעשה שלום לימין ולשמאל כנגד מקום שלא עמד שם בתפילה.

ז.

בשו"ע סי' נ"ו ס"א כתב שצריך להשתדל לרוץ כדי לשמוע קדיש, ויל"ע מה השיעור בזה כשיש הרבה מנינים והרבה קדישים, וצ"ע. ובמקום ביטול תורה כבר שנינו שת"ת כנגד כולם.

ח.

בגמ' מגילה כז. ונפסק בשו"ע יו"ד סי' רפ"ב דאסור להניח נ"ך ע"ג חומשים וכן אסור תושבע"פ על נ"ך, ולפי"ז פשוט שאסור להניח תשמישי קדושה על

הרב ישי לסר

כתב הרמ"א בסוף סי' תקפא שיש נוהגים לילך אצל הקברות בערב ר"ה. והטעם איתא במהרי"ל הל' תענית אות יח (והובא בא"ר פמ"ג ומ"ב בקיצור), ונעתיק לשונו:

"אמר מהר"י סג"ל מה שרגילין ללכת לבית הקברות בתעניות, יש כמה טעמים בגמ', לומר שאם אין אתה מרחם עלינו לראות בעינו תעניתנו הרינו מתים ח"ו. ואמר דנראה לו טעם אחר משום דבבית הקברות מקום מנוחת הצדיקים, ומתוך כך הוא מקום קדוש וטהור והתפלה נתקבלה ביותר על אדמת קדש. והמשתטח על קברי הצדיקים ומתפלל אל ישים מגמתו נגד המתים השוכבים שם, אך יבקש מאת השם יתברך שיתן אליו רחמים בזכות הצדיקים שוכני עפר תנצב"ה".

ויש להאיר פה כמה נקודות:

- ראשית עצם הדבר שהגמ' אומרת טעמים והמהרי"ל "נראה לו טעם אחר", הוא חידוש, דא"כ למה לא אמרו בגמ' טעם זה, ומבואר שאין מניעה מלהוסיף טעמים (מסתברא דדוקא אם אין נפקותא לדינא).

- מאי דקרי למקום מנוחת הצדיקים מקום קדוש וטהור, יש להרגיש שהרי איכא התם טומאת מת ואין קרי ליה קדוש וטהור אתמאה, וחזינן שיש את הטומאה הדינית ואי"ו סותר לקדושה וטהרה 'רעיונית רוחנית'.

- זה שהתפילה מקובלת יותר על אדמת קדוש, גם זה חידוש כי מהיכ"ל לומר כן. וכנראה למדו המהרי"ל מכך שהתפילה בבית הכנסת מקובלת יותר (אך יש לחלק וצ"ע).

- פתח בטעם שהמקום שם קדוש, וסיים שמבקשים מה' שיתן לו רחמים בזכות הצדיקים שוכני עפר. והרי אלו הם שני טעמים נפרדים.

- מה העילה לבקשת הרחמים בזכות הצדיקים, מה השייכות בין הצדיק שוכן עפר ובינינו, למה שתגן עלינו זכותו אם אין אנו צאצאיו. ונהי שמצינו שהצדיק מכפר על דורו, אבל מה הטעם שצדיק מלפני כמה דורות יכפר על אנשים כעבור כמה דורות. ואם נימא מחמת שבאנו להתפלל ליד קברו, מה בכך. ובגמ' תענית טז (שהגר"א מציין) איתא "כדי שיבקשו עלינו מתים רחמים" והוא לכא' סותר למהרי"ל שכתב שלא יהא מגמת פניו אל המתים (וכבר האריכו בזה), ובאמת מהרי"ל שמביא את הגמ', מביא רק את הטעם השני (הרי אנו חשובים לפניך כמתים) וצ"ת.

- ומש"כ מהרי"ל שהוא מקום מנוחת הצדיקים, האם מדובר על צדיקים מיוחדים שהרי בביה"ק יש את המון כלל ישראל, ויש להסתפק באדם שנפטר לפני שנים רבות ולא היה צדיק אלא בינוני, אלא שאחרי כל הזיכוכים והכיבוסים בעולם האמת, ודאי כיפר על חטאתיו וכעת הוא צדיק, האם הוא נקרא צדיק לענין תפילה על קברו.

- הנה יש איסור לעשות מצוה בפני המת משום לעג לרש, כדאמר' גבי ציצית (ואף ששיטת ר"ת בנדה סא, ב דרך בציצית שהיא שקולה כנגד כל המצוות איכא קפידא, יש בראשונים דרכים אחרות, וגם כפי הנראה לא קיי"ל הכי, כמב' בב"י י"ד רפב אות ד ושאר נ"כ שביארו שאסור להחזיק ס"ת בבית הקברות מפני שהאחיזה היא עצמה מצוה).

ויש לדון אם גם מצוות שבי"א לחבירו איכא לעג לרש כשעושה אותם בפני המת, כגון ליתן צדקה לעני ליד מת, או להשיב אבידה שם, וכיו"ב.

ויש להביא ראיה מהרמ"א כאן, שכתב שנותנים צדקה כשהולכים לבית הקברות קודם שמתחיל את התחינות, ומדלא הזהיר שלא לעשות זאת בתוך ד"א לקברים, אלמא דאין קפידא בזה (וגם לא שמענו שאסור לעשות חסדים עם חבירו בבית הקברות, אף שמקיים בזה מצוה). וצ"ל הביאור דמצוות שבי"א לחבירו אינם מוכחים שעושה כן למצוה.

דוגמא לדבר, מצינו באחרונים (בה"ל תקפח בשם מטה אפרים) שאין לעשות מצוה במקום מטונף או משום כוונה דהוי כד"ת, או משום "דבשעה שמקיים מצוה בפועל הוא עבודה ואין לעשות עבודת ד' דרך בזיון שהוא בכלל ביזה מצוה", ומ"מ לעשות מצוה שבי"א לחבירו לא שמענו מעולם שיש קפידא על העושה כן במקום מטונף, וראה מש"כ בס' חוט שני (כרך ר"ה י"כ וכו'): לענין מצוות צדקה בבית המרחץ מסתברא דאף לדברי הבה"ל אין בזה איסור, דעצם נתינת הצדקה אין בו מעשה מיוחד של מצוה, שהרי אם נותן סתם

מתנה ודאי אין סיבה לאיסור בבית המרחץ, אלא המצוה בצדקה הוא התכלית של מעשהו, ובה מסתמא אין איסור בבית המרחץ. עכ"ל. וכיו"ב נראה בנידו"ד דאין משום לעג לרש בעושה מצוה שבי"א לחבירו.

בענין דבש

הרב ישעי' ברנד

בגמ' סוכה דף ו'. איתא, דבש ככותבת הגסה, ביום הכיפורים, ומפרש"י כל מיני מתיקה, קרויין דבש, ותמרים מיני מתיקה הן, ועיין גמ' רש"י ברכות דף מ"א: ועירובין דף ד': דבש האמור בתורה, ה"ז דבש תמרים, אלא שצ"ע מד' רש"י מגילה דף ו'. בהא דאמר ר"ל לדידי חזי לי ארץ זבת חלב ודבש, דזה דבש, מן התאנים, וחלב מן העיזים, ונעשה כמין נחל, הרי כתב רש"י דהדבש הוא מן התאנים, ועיין גמ' סוף מס' כתובות, וירושלמי סוף"ז דפאה, ורש"י בפר' האזינו, ויניקהו דבש מסלע, דהיינו מקציעות תאנים, ועירש"י עה"ת שמות פרק י"ג ארץ זבת חלב ודבש, דזב דבש, גם מן התאנים, וגם מן התמרים.

וטפי מיניה צ"ב, דרש"י שה"ש פ"ה פסוק א', אכלתי יערי עם דבש, פי' דהיינו דבש, מקני סוכר, ועי' גם רש"י בשמואל א' פרק י"ד פסוק כ"ז, עה"פ יערת הדבש, דהיינו קני סוכר, ועיין עוד רש"י בכורות דף ז': דסתם דבש, היינו דבש דבורים, הרי חזינן מד' רש"י ד' מיני דבש, א. דבש תמרים, ב. דבש תאנים, ג. דבש מסוכר, ד. דבש דבורים.

ואפש"ל בכ"ז, דרוב דבש בעולם, ה"ז דבש מן הדבורים, והרי השם הכללי, של דבש, הוא מתיקה, עירש"י סוכה שהבאנו לעיל, וגם בחומש ויקרא ה', ומש"ה כ' רש"י בבכורות דף ז': דסתם דבש, היינו דבש דבורים, ואילו רוב דבש באר"י היה מן התאנים, כדמבואר בגמ' כתובות הנ"ל ובהירושלמי פאה הנ"ל, שהיה מגיע הדבש, של התאנים, עד הברכיים, ומש"כ רש"י בנביא שמואל ובשה"ש שהדבש מסוכר, ה"ז בהכרח, משום פי' התרגום שם, שקני סוף, אצל משרע"ה, שזה יער, וזהו קנים של סוכר, אבל מש"כ רש"י בפר' כי תבוא, וברוב המקומות בהש"ס, דדבש היינו תמרים, ה"ז משום הכרח של הפסוק בפר' עקב, פרק ח' פסוק ח', ארץ חטיה ושעורה, וגפן ותאנה, ורימון, ארץ זית שמן ודבש, הרי בז' מינים דארץ ישראל, תאנים מפורש בפסוק, בארץ הראשון, ואז אא"ל דהדבש בארץ השני, היינו דבש תאנים, דזה כבר נמנה בארץ הראשון, ולגבי שיעור הוצאה בשבת כגרוגרת, ואם תימצי לומר שהדבש האמור בארץ השני, שזה סוכר, או מדבורים, גם אא"ל זאת, כי אי"ו משבעת המינים, שנתברכה אר"י, הרי בע"כ צ"ל דהדבש בארץ השני, שהוא מז' מינים דאר"י, שזה רק מתמרים, הגם שזה הדבש המועט בעולם ובאר"י, ולגבי כוה"ג דיוהכ"פ, והאמת יורה דרכו, ודו"ק.

הגליון יוצא לאור בחסות ארבעת המינים המהודרים

בת"ת חכמת שלמה (מתחת משכן שרגא)

הגליון הבא ייצא בס"ד לקראת סוכות
ויעסוק בעניני החג והמסכת
נא להודרז במשלוח ד"ת

מערכת 'דוממות'

בכל עניני הגליון, ולתרומות והנצחות - 0527620385
למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessar@gmail.com
מתקבלות הקדשות והנצחות