

רזממית

מתורתם של בני רמות א'



גליון 19 | ראש השנה - יום הכיפורים | תשע"ט

דבר הגליון

כתיב "אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה". ולפלא, כיצד מורים החוקים על חכמת ובינת ישראל, וכי הגו את החוקים מליבם, הלא מצוות הן שניתנו מאת ה'.

אלא שמתגלה כאן סוד גדול. אותם חוקים ואותן מצוות, אילו היו ניתנות לעם של שוטים לא היה ניכר כלל יופיים וטובם. חוקי ה' מתקבלים אצל כלל ישראל באופן כזה שהם מעצבים את חייהם סביב החוקים ומעטרים אותם במנהגי חן, עד שמתיישבים החוקים בתוך חייהם כאבני מילואים המשובצים במילואותם. כלל ישראל עושה מהחוקים "חוקי חיים".

כך הוא באשר לימים הנוראים. חוקי התורה לימים אלה - השביתה עם תקיעת השופר ועינוי הצום, מופלאות הן עד למאד ואפופות עומק וגובה בלתי נדלים. אולם הבה ונראה מה כלל ישראל עשה מהם!

לא קם סופר ומשורר שיוכל לתאר במילים את המציאות היהודית שנקראת "ימים נוראים". הרטט, הרגשות הגואים, הקדושה החודרת את לשד העצמות, הם הרבה מעבר לניתנים להבעה. זר לא יבין.

כבמטה קסמים לובשים בני ישראל צורה חדשה וטהורה, כמו לקוחה מעולם אחר. אין סוג של התעוררות נפשית שלא משתבץ בין דפי המחזור. עתים מאומצים בריכוז מחשבות, עתים דומעים, עתים נישאים על גלי שירה אדירה ומלוכדת, עתים שחים בפיקוק חוליות, ועתים מלאים בשמחת-עוז בוטחת.

חזון פלאי זה של מחזורי ימי ירח האיתנים שמלאים ברגשות כה סותרים, ועם זאת משתלבים למארג אחד של התלכדות, כמיהה, דביקות, ושיפור עצמי - בנוי מן הליבה שהיא מצוות התורה הקדושות, יחד עם מילי דרבנן והרבה מנהגים ופיוטים, אשר מכולם יחד מצטייר המראה הנאדר הזה. כלל ישראל קיבל את החוקים הללו, יישבם על לוח לבו באהבה וכבוד, עיטרם וקישטם, עד כי ודאי וודאי "רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה!"

אם כך הוא אצל כל עם ישראל, הרי שבקהל תלמידי חכמים, מצטרפת לכל זה ההתעסקות בעומק הענינים ודקדוקי הדינים. אם ישנה דרך 'לעשות מהתורות תפילות', הרי כאן הת"ח באים 'לעשות מהתפילות תורות', ובכל ענין של 'עבודה' מוצאים הם גם את הביטוי לסוגיות הממלאות את חדר ליבם.

ובכן בא גליון זה לגלות לרבים מעט מפרי רוחם של ת"ח מבני השכונה, בסוגיות הימים הנוראים. ויהיה לתועלת בע"ה להרבות הגיון התורה בימים קדושים אלה יחד עם עסק התפילה. והיו לאחדים.

בעמודנו בשעה זו, ידענו כי בכברת הדרך שעשה גליון זה החל מתחילת החורף שעבר, אפשר ושגתה המערכת וחטאה בכבודם של ת"ח, ובטיפול ועריכת הדברים שנשלחו, על כל זאת נבקש את מחילתם. מנסים אנו להשתפר, ודעו נא כי אוזן המערכת כרויה לביקורות ולהצעות שיפור וייעול.

אחר התודה לכל השותפים והמסייעים, נסיים בתפילה ובתקווה להתרחבות מעגל הת"ח השולחים מתורתם לגליון, כי רק כך יוכל המפעל הזה להמשיך ולשגשג לשמחת לב אוהבי התורה. כל מי שמוצא קורת רוח בקריאת הגליון, ידע נא כי אחרים ישמחו גם לקרוא מתורתו, ויואל להקדיש מעט זמן לעריכת חידוש או הערה, ובכך יתרום את חלקו לתלמוד תורה דרבים זה.

אתרא דמר - רבני השכונה

בקו' הכוכבי אור

מדוע אין די שיוסיפו הבינונים מצוה

מורנו הגאון רבי שלמה נימן שליט"א

א. כתב הרמב"ם פ"ג מתשובה ה"ג, "וכשם ששוקלין זכויות אדם ועונותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כאו"א מבאי העולם עם זכויותיו ביו"ט של ר"ה, מי שנמצא צדיק נחתם לחיים, ומי שנמצא רשע נחתם למיתה, והבינוני תולין אותו עד יוה"כ, אם עשה תשובה נחתם לחיים, ואם לאו נחתם למיתה".

ובלח"מ שם כתב: וא"ת כי לא עשה תשובה אמאי נחתם למיתה הא מחצה על מחצה ורב חסד מטה כלפי חסד כבר תירצו בזה דהיא דלא עשה תשובה הוי עון אחד נוסף על העונות משום דבאלו עשרה ימים של תשובה הוא חייב לעשות תשובה ואם לא עשה הרי עון אחד נוסף על העונות.

ודבריו צ"ע, דאי נימא דנחתם למיתה משום דביטל מ"ע דתשובה, א"כ יעשה כנגד זה מצוה אחת והרי זה שוב בינוני ומחצה על מחצה, והדק"ל אמאי נחתם למיתה. ובאמת דברי הרמב"ם עצמם קשיין, למה דוקא אם עשה תשובה הריהו נחתם לחיים, והרי כל מצוה אחרת שיעשה מכרעת את הכף לזכות ויהא נחתם לחיים.

וכבר עמד בזה הגרי"ב בס' כוכבי אור (סי' ה) ות"י דעבירה זו שאינו עושה תשובה בשעה שהקב"ה מתקרב וממציא עצמו כביכול לבנ"א, עבירה זו קשה היא מאד וכל מצוה שיעשה אינה יכולה להיות שוקלה כנגדה, לכן עבירה זו מכרעת לכף חובה, אא"כ עשה תשובה הכריע עצמו לכף זכות.

אמנם יש לבאר באופן אחר. דהנה ידוע בשם הסבא מנובהדרוק וצ"ל שאמר על מה דאיתא בגמ' "בינונים תלויים ועומדים", דהכונה תלויים כמשמעו, כאדם שהחלב נותן בצוארו, ורגליו עדיין על הכסא, והתלוי מוזמן להדוף את הכסא מתחת רגליו, אלא שעדיין יכול לקבל חנינה מאת המלך, כך הבינונים תלויים ועומדים כל עשר"ת.

[והגר"א מיישקובסקי וצ"ל אמר דלכן בעל תשובה נמצא במדרגה גבוהה כי הרי נשאר על הכסא...] ונראה בביאור דבריו, דמה שאמרו בינונים תלויים ועומדים, אין הכוונה שמשפטים נדחה עד יוה"כ, שדבר זה אינו נראה כלל, שכן ר"ה הוא יום הדין לכל באי עולם, אלא שהקב"ה רב חסד חפץ להמתין להם, ונתן להם זמן עד יוה"כ ואם ישובו יחון אותם, וכנראה לכך נתכוין הסבא וצ"ל. (ומישוב בזה מה שהקשה הפנ"י ר"ה טז: למה נפתחין ספרן של הבינונים בר"ה מאחר שנידונים ביוה"כ, ולפי המבואר אף הבינונים נידונים בר"ה).

ומה שהקשה הלח"מ למה נחתם למיתה במחצה על מחצה אם לא עשה תשובה, י"ל דכדי לזכות בחיים צריך רוב זכויות, וללא רוב זכויות אין לאדם זכות קיום בעולם, וממילא נידון למיתה. ומש"כ הלח"מ להוכיח ממה שאמרו 'רב חסד מטה כלפי חסד' (ר"ה יז.), כבר כתב בשו"ת הרשב"א (אלף ות"פ) וכ"כ הטו"א שם דהיינו דוקא בדין שלעתיד לבא, וכ"כ רש"י שם להדיא דקאי על דין גיהנם. אבל בדין העוה"ז בר"ה אינו כן, אלא כל שאין לו רוב זכויות אין לו חיים.

ובזה יבואר הטעם מדוע לא יועיל לבינונים אם יעשה עוד מצוה אחת להכריע את הכף לזכות, והוא מפני שכבר נגמר דינו למיתה ושוב אין שוקלין מחדש את זכויותיו ועונותיו, כשם שלא יועיל לרשע שנחתם למיתה אם יעשה מצות הרבה שיוכלו להכריע את הכף, כי הרי נגמר דינו למיתה, וה"ה לבינוני, אלא התשובה היא שמועלת, שעוקרת את העונות למפרע ומבטלתן, וחסד מיוחד ניתן לבינונים שיוכלו לתקן את גזר דינם ע"י תשובה עד יוה"כ.

ב. ובדרך אחרת נראה ליישב קו' הגרי"ב וצ"ל מדוע לא תועיל לבינונים קיום מצוה אחרת להכריע את הכף. דהנה נתבאר במאמר 'אושר החיים' בשיחות מו"ן הגר"ח שמואלביץ וצ"ל (א' וארא תשל"א) שאע"פ שאמרו שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, מ"מ יש דבר אחד אשר על ידו אפשר לשלם לאדם שכר מצוה בעוה"ז, והוא ע"י החיים בעצמם, כי כל עיקר הטעם ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא הוא שאין בכל חללו של עולם כדי שכר מצוה אחת, אבל עצם החיים הינם שכר כה גדול ועצום שיש בו כדי תשלום שכר המצוות, שכן שנינו 'פה שעה אחת בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב, א"כ זכיה של שעה נוספת בעוה"ז שוקלה כנגד כל חיי העוה"ב, שהרי באפשרות האדם לנצלה לתשובה ומע"ט. ע"ש באורך.

ע"פ זה יבואר היטב נידון דידן, שמאחר שכבר נגמר דין הבינונים למיתה, ומחסד הקב"ה האריך להם את גזר דינם עד יוה"כ, נמצא כי זכו לחיים של חסד, וממילא על כל מצוה שיעשו משתלם להם שכרם מיד ע"י מתנת החיים, וכן נשתלם להם בזה כל מצוות שעשו בימי חלדם, ולא נשאר בידם אלא חטאתיהם ופשעיהם, ואין להם תקנה אלא בתשובה, ועל ידיה יוכל להיות נחתמין לחיים, כי תשובה עוקרת חטא וממרקת עון וקטן שנולד דמי.

מורנו הגאון רבי ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

נתחלקו המנהגים בקהלות ישראל בצורת תקיעת השברים תרועה דתשר"ת, רובם תוקעין תקיעות דמיושב בנשימה אחת והמעומד בשתי נשימות, ושאר הארבעים קולות בנשימה אחת. ויש מקומות שתוקעין המיושב בשתי נשימות והמעומד ושאר התקיעות בנשימה אחת.

[ויש נוהגין (בעיקר בחצרות החסידיים) ע"פ המשכנ"י ח"א קנ"ד אבנ"ז תמ"ד והאש דת דגם המיושב וגם המעומד בשתי נשימות כהרמ"א, אמנם השעה"צ תקצ"י י"ח נקט דלא כהרמ"א] ונעמוד על טעם כל מנהג, ומנהג בית מדרשו שערי תבונה.

נחלקו הראשונים באופן תקיעת שברים תרועה: דעת ר"ת דהש"ת אין לעשותו בנשימה אחת דגנוחי וילולי לא עבדי אינשי בנשימה אחת. דעת הרמב"ן והרא"ש ושל"ר דכיון דהוה קול אחד של תרועה צריך לעשותו בנשימה אחת דווקא, והובאו הדעות בשו"ע תקצ"ד.

נחלקו הב"י והתורה"ד בדעת ר"ת, דהב"י נקט מהרב המגיד (בפ"ג הל"ג משופר) דכל דינו של ר"ת דבעינן שתי נשימות הוא רק לכתחלה אך גם בתקע ש"ת בנשימה אחת יצא, והוסיף הב"י שיטת התה"ד דכל שיטה היא לעיכובא, ולר"ת בתקע בנשימה אחת לא יצא ולשאר ראשונים בשתי נשימות לא יצא. ומסקנת התורה"ד והעתיקו השו"ע דירא שמים יצא ידי כולם ובתקיעות דמיושב יעשה בנשימה אחת ובתקיעות דמעומד יעשה בשתי נשימות וכתב המ"ב ס"ק י"ט אבל איפכא לא ועי' הטעם שעה"צ י"ז ומוסיף המ"ב וז"ל דבמקומות שנוהגין לתקוע למלכויות תשר"ת תש"ת תר"ת וכן לזכרונות וכן לשופרות יכול לבחור איך יעשה או המיושב בנשימה אחת והמעומד בשתי נשימות או להפך עכ"ל כלומר דלמנהגו היום הבחור יבחר ולא הכריע.

כרוב המקומות מקובל מיושב בנשימה אחת והמעומד בשתי נשימות ושאר הקולות בנשימה אחת והטעם ע"פ הגר"י סע"י ט' דלהב"י לכו"ע יוצאים בנשימה אחת ואם כן התקיעות כעיקר ההלכה יהיו סמוכים לברכה יעו"ש (ומצאנו כהאי במניח תפילין של רש"י ור"ת דכתב המ"ב ל"ד י"א דיסמין התפילין של רש"י לברכה דהם עיקר ההלכה) ובמעומד עושים שתי נשימות לחוש לר"ת ע"פ התה"ד דמעכב ולא יצאנו בנשימה אחת ושאר התקיעות עושים כעיקר ההלכה נשימה אחת ובספר אש דת סע"א השיג על הגר"י דאינו מוכרע טעמו דכיון שהתחיל לעסוק במצוה לא הוה הפסק ויש לדון בזה ואכ"מ.

מקובל שמרן רי"ז הלוי זצ"ל תקע תקיעות דמיושב בשתי נשימות והמעומד בנשימה אחת מתרי טעמי, האחד דעיקר התקיעות הם המעומד על סדר הברכות (תוס' פסחים קט"ו ע"א ד"ה מתקין) וראוי שהם יהיו כהעיקר להלכה בנשימה אחת. ועוד ע"פ הגר"ח הידוע בשני אתרוגים דאחרי שקיים המצוה ויצא ידי חובתו אין בידו שוב לקיים המצוה בהידור, ולכן להב"י דלר"ת שתי נשימות הן מצוה בהידור כדרך הגונים, אם

מצות שופר התקיעה או השמיעה

הרב משה מאיר ליבנה

נחלקו הראשונים בנוסח הברכה על שופר כמובא ברא"ש בפ"ד דר"ה, לר"ת מברך על תקיעת שופר ולראב"ה ובה"ג מברך לשמוע קול שופר וכ"פ הרמב"ם. דלרמב"ם וסיעתו המצוה היא השמיעה ולר"ת המצוה היא התקיעה.

וכבר הקשו על הרמב"ם וסיעתו דלדבריהם למה כשיצא מאחר צריך התקוע להתכוין להוציא. ותיירצו דלרמב"ם גם התקיעה וגם השמיעה מצוה (עי' קרית ספר פ"ב מהל' שופר ושאג"א ס' ו' ויום תרועה ר"ה כ"ט א'). אך בשו"ת מהר"ם אלשקר (ס' ח') תמה ע"ז דהא כתב הרמב"ם שיוצא בשופר גזול מפני שאין המצוה אלא בשמיעת הקול א"כ בהכרח אין בתקיעה שום מצוה. ועוד דבתשובה כתב הרמב"ם להדיא שהמצוה שנצטוו בה אינה התקיעה אבל היא שמיעת התקיעה והוכיח כן ממה שמוציא את חבירו ואם התקיעה מצוה הוי מצוה שבגופו כישיבה בסוכה ואכילת מצה ע"ש, ואם לרמב"ם ג"כ מצוה לתקוע לדידי' נמי קשה איך מוציא אחר יד"ח.

וז"ל הרמב"ם בתשובה הנ"ל (שהועתקה בתשו' מהר"ם אלשקר) המצוה שנצטוו בה אינה התקיעה אבל היא שמיעת התקיעה וכי' ואמנם אנו תוקעין כדי שנשמע כמו שהמצוה ישיבת הסוכה לא עשייתה ואמנם נעשה כדי שנשב ולפיכך מברכין לישב ואין מברכין לעשות ומברכין לשמוע קול שופר ואין מברכין על תקיעת שופר, עכ"ל.

וצ"ב מאי קמ"ל דתוקעין כדי שנשמע וכי' ס"ד שאם המצוה היא השמיעה לא יתקע, וכן מה שהביא לזה דוגמא מעשית סוכה צ"ב.

ונראה שכונתו להא דאיתא במנחת מ"ב ב' שאין מברכין על עשיית סוכה מפני שאין עשייתה גמר מצוה, משמע שיש מצוה בעשייתה אלא שאינה גמר המצוה, וכ"ה בפרש"י מכות ח' א', ויעוין העמק שאלה (קס"ט) שהאריך בזה וכ' שהרבה מצוות כגון סוכה וציצית ועוד שהתורה ציונה בפירוש על הכשרן ההכשר ג"כ מצוה אלא כיון שאינו גמר המצוה אין מברכין עליו.

תקע המיושב בנשימה אחת יצא בדיעבד אף לר"ת, ולא שייך להדר שוב, משא"כ אם המיושב בשתי נשימות לר"ת יצא מצוה מן המוכרח ואם לא יצא לשאר ראשונים דבעי בנשימה אחת שוב מקיים במעומד בנשימה אחת, משא"כ המקדים נשימה אחת הפסיד ויצא לר"ת מצוה בדיעבד.

מדי שנה בשנה דנו קמיה מו"ר הגר"ח פ"פ שיינברג זצ"ל ת"ח מהתפליים בבית מדרשו מזה ההנהגה המוכחצת, ודנו בכל הצדדים, ולמעשה נהג לתקוע המיושב והמעומד בנשימה אחת והשלוישים של הקדיש בשתי נשימות, וכן נוהגים בבית מדרשו, ושיקולו מלבד המעלה בסוגיא דמסמין הנשימה אחת לברכה של השופר, וכן בתקיעות על סדר הברכות עבד בנשימה אחת, היה זה בעבור הנשים דיש הבאות למיושב ויש הבאות לתקיעות בחזרת הש"ץ וכך ישמעו תקיעות כעיקר ההלכה בנשימת אחת [ודרכו היה וכן מנהגו להמתין בשתיקה קודם התחלת התקיעות במלכויות שיעור זמן של אמירת שתי הברכות להנשים הבאות לתקיעות דמעומד שיברכו ולא יצטרכו לברך בעוד הש"ץ אומר את חתימת הברכה].

ולמנהגינו דהמיושב והמעומד בנשימה אחת והקדיש בשתי נשימות איכא עוד מעלה דיוצאים שיטת רבינו יואל הלוי, הובאה שיטתו בב"ח סק"ד (ועי' בשו"ת בנין שלמה או"ח סי' מ' שהביא עוד ראשונים שסוברים כך) דאסור להפסיק בקול אחר בין התשע תקיעות דאורייתא, ולשיטתו אנו יוצאים או בשלושים דמיושב או בקדיש, דבמעומד מפסיקים בקול אחר, ואם התרועה של התורה הוא תשר"ת מפסיקין אנו בין הג"פ תשר"ת בקולות של תש"ת ותר"ת, ואף דלא נפסק כן סע"י ט אמנם בשו"ע תקצ"ב א' כתב ועכשיו נוהגים לתקוע למלכויות תשר"ת ג"פ לזכרונות תש"ת ג"פ ולשופרות תר"ת ג"פ, וכתב ע"ז הגר"א דרך זה הוא לחוש לשיטת רבינו יואל יעו"ש. ולמנהגנו דהמיושב בנשימה אחת והקדיש בשתי נשימות יוצאים שיטת רבינו יואל לכו"ע גם בנשימה אחת וגם בשתי נשימות ועי' [ועוד מעלה, דלדעת החזו"א בשתי נשימות של המ"ב התקיעות פסולות דהוה כיותר מכדי נשימה דמבואר בשו"ע שם דלא יצא, ונשימה אחת של המ"ב הוא להחזו"א שתי נשימות, נמצא דבמקום שנוהגים כהמ"ב בצורת הנשימה, והמעומד עושים בשתי נשימות, להחזו"א לא תקעו על סדר הברכות. אך אם גם המיושב בנשימה אחת וגם המעומד בנשימה אחת, א"כ לדעת החזו"א תקעו המיושב והמעומד בשתי נשימות וכדעת הרמ"א ועי'].

ובבית מדרשו תוקעים העשר תקיעות אחרונות בנשימה אחת כדעת החזו"א סימן קל"ו שעושה כח אחד ללא כל הפסק ומריע מתוך השבר, דלא כהמ"ב ס"ק י"ח מהתה"ד דבעי עכ"פ הפסק משהו בין השברים לתרועה, וכפשוטו אין בזה הפסק להמ"ב בקיום המנהג של מאה קולות, כאשר בעשר עבדין כהחזו"א, דאינו מוכרע האם התה"ד דגם בנשימה אחת בעי הפסק משהו הוא דין לעכובא. הגר"מ שטרנבוך שליט"א בקונטרס על התקיעות אות מ"ג נקט דמעכב, אמנם במקרא קודש סימן י"ז נקט דאינו מעכב יעו"ש, כך שיוצא בתקיעות אלו גם להמ"ב.

ועצם הדבר שעושים מעלה בעשרה קולות כלבד, יעויין שהמ"ב נקט לעשות כן בכמה אופנים (תר"ס סק"ז, תקפ"ו ס"ק כ"ב ועי' בה, תקצ"ו ב') ולכאורה לרב האי גאון הובא בב"י ריש תקצ"י יוצאים דאורייתא, דכל התרועות אמת ולהרמב"ם דהוה ספקא דדינא מה התרועה של התורה וכן נקט השו"ע (פמ"ג משב"ז תקצ"א א' תקצ"ג ג' בא"א) בעשר קולות יוצאים דאורייתא להראשונים, עי' תוס' ר"ה לג ע"ב בסופו דאחד מדאורייתא ושניים מדברי סופרים יעו"ש.

היא שיחתי – עיני ראש השנה

והיינו שכ' הרמב"ם ואמנם נעשה סוכה כדי שנשב דר"ל דאף שעשית הסוכה ג"כ מצוה מ"מ אינה גמר המצוה אלא הכשר מצוה וגמר המצוה היא הישיבה. [בהל' כלי המקדש כ' הרמב"ם דמ"ע לעשות קטורת, ובסהמ"צ כ' שלא נמנה במנין המצוות כי אינה אלא הקדמה למצוה כדי להקטיר. אלא דצ"ע דכמדו' שבהל' סוכה לא נזכר ברמב"ם שיש מצוה בעשיית סוכה].

ומזה נבין כונת הרמב"ם לגבי שופר שכתב ואמנם אנו תוקעין כדי שנשמע, דר"ל שבאמת נתחייבנו לתקוע ומ"מ אין מברכין עליה מפני שאינה גמר המצוה אלא כדי שנשמע הקול וגמר המצוה היא שמיעת הקול.

ולפי"ז גדר מצות תקיעה לרמב"ם אינה מעשה התקיעה אלא הוצאת קול מהשופר, כדי לקיים בו מצות שמיעה.

ולכן שפיר כתב הרמב"ם הטעם שיוצאין בשופר גזול מפני שאין גזל בקול, דמצות התקיעה אינה מתקיימת בשופר (כבנשילת לולב שמקיים המצוה בלולב) אלא בקול היוצא ממנו, והשופר הוא רק כלי לעשית המצוה כמו כלי מלאכה שבונה איתם הסוכה שבדאי לא פסלוה אם גזולים הם.

וניחא הא דבעינן כונת משמיע להוציא יד"ח, דכל אחד חייב לעשות קול שופר לקיים בו מצות שמיעה, וחייב זה צריך התקוע להתכוין להוציא.

ולא דמי לאכילת מצה וישיבה בסוכה שא"א לצאת ע"י אחר דהתם המצוה היא גוף המעשה [והרמב"ם בא לאפוקי מלומר דה"ל המצוה היא מעשה התקיעה עצמו] משא"כ הכא המצוה היא להוציא קול מהשופר ודמי למילא ושחיטה שהמצוה שיהא נימול ושחוט וע"י שליח חשוב שהוא מל והוא שחט וה"נ ע"י שליח חשוב שהוא הוציא הקול מהשופר. (ובבנין עולם כ' שהוא מדין שומע כעונה וג"כ מבואר לפי הנ"ל ואכ"מ).

ועל שיטת ר"ת שהתקיעה גמר המצוה מקשים דא"כ למה צריך גם לשמוע, ועוד קשה איך מוציא אחר יד"ח דמ"ש מאכילת מצוה וישיבה בסוכה, ועוד למה יוצאים בשופר גזול כדאיתא בירושלמי הרי המצוה מתקיימת בשופר ולא בקול.

ונראה שגם ר"ת מודה שאין מעשה התקיעה מצוה אלא לעשות קול שופר, ובהא פליג ארמב"ם, דלרמב"ם עשיית הקול הוא רק הכשר ושמיעת הקול הוא גמר המצוה, ואילו לר"ת עשיית הקול באזניו הוא גמר המצוה דס"ל שהמצוה איננה לשמוע את הקול אלא להשמיע את הקול באזניו.

וא"כ גם לדידי' אינו מקיים מצוה בשופר אלא בקול היוצא ממנו, ולכן יוצא בשופר גזול שאין גזול בקול, ולכן צריך לשמוע כי המצוה היא להשמיע הקול באזניו, ושפיר מוציא אחר יד"ח ואינה כמצוה בשגופו, דלאו מעשה התקיעה מצוה אלא מה שמשמיע קול שופר באזניו ודמי לשחיטה ומילה דיכול לקיים ע"י שליח.

בדין סיומת משיוננת בקצה השופר

הרב נחמיה שלומוביץ

במ"ב תקפו ס"ק לו הביא דברי המטה אפרים שאם נמצא פגימה קטנה במקום הנחת פה יש לתקנו קודם ראש השנה שלא יהא נראה פגום. ע"כ, ובכף החיים (סח) מוסיף שמשמע דהוא הדין אם נפגם הפה שבמקום הרחב של השופר לכתחילה צריך לתקנו קודם ראש השנה. ע"כ.

והנה בשופר שעושים בו זיגוג ושאר עיטורים במקום הרחב, מצד 'נראה כפגום', אין לדון דאדבריה אצל האנשים מיקרי שופר שלם.

ואין לדון משום נפגם שדינו כדן נקב (כדאיאת בחיי אדם קמ טו) והרי בניקב דעת הרמ"א סעי' ז' להחמיר אפי' בנקב כל שהו ואפי' אחר שיעור שופר, דבדברי הרמ"א שלא לתקוע בשופר נקוב אפילו לאחר שיעור שופר מצינו ב' הסברים, בחיי אדם (קמ יא) כתב משום שנשתנה הקול והקריבהו נא לפתחך [וכ"ה במ"ב כח דמשמע דאין להחמיר אלא היכא שהנקב מורגש בתקיעה וכו' ע"ש], ולפי"ז בזיגוג בצד הרחב אין בו חסרונות הנ"ל כיון דלא משתנה קולו וכן מיקרי שלם אצל בני אדם.

ובביאור הגר"א על דברי הרמ"א הביא מקור מפסיקתא לפסול ניקב דבעינן דומיא דשופרו של הקב"ה שהוא שלם, ולפי"ז כתב בשבט הלוי (ח"ח קלג אות ד) דאף שבפסיקתא עצמה איתא דהיינו היכא דמעכב את התקיעה, מ"מ מצד רמז ודרך מצוה מהדרים שלא לתקוע בשופר נקוב אפילו שכשר לפי גדרי הדין. ומ"מ נראה לומר דשופר שפתחו בצורה משוננת מיקרי שופר שלם ונחשב דומיא דשופרו של הקב"ה, ועל כן כשר לכתחילה. (ויש לעיין כמה שיעור כניסת החיתוך לתוך השופר שיקרא שלם).

הערה באופן עשיית השובר

הרב יעקב ישראל לוי

ראיתי בכמה מקומות [מקראי קודש סי' י"ז עמוד נ'. חוט שני פ"ד ס"א סק"ב ד"ה ומה שלא חששו. ובחבורת בשם מרן הגר"ג אדלשטיין שליט"א] שרוצים לומר דעדיף לעשות שברים בשינוי הטון [או טו - טו או] כשיטת הרמב"ן בדרשה לר"ה, ולא בקול חלק כשיטת הריטב"א ברי"ה דף לגב, משום דלהרמב"ן כשעושה בקול חלק לא הוי שבר. ואילו הריטב"א אף דלשיטתו שבר הוי בקול חלק, מ"מ הוא מודה דכשעושה שבר בשינוי טון גם יוצא ידי חובתו.

וצ"ב דמדברי הריטב"א עצמו מפורש לא כן וז"ל (ר"ה דף לגב): ואין לומר שאין הפרש בין תקיעה לשבר באריכות הקול אלא בשינוי, שזה אינו, שהתקיעה קול פשוט בלא שבירה וכן השבר בעצמו אינו נעשה לשברים שא"כ חזר יבבות, ועל כרחנו שבר ותקיעה קול פשוט ואין בהם כדי שינוי בנגון ואין שינוי בהם אלא באריכות הקול שהתקיעה ג' יבבות לכל הפחות והשבר קטן ממנו ואין בו אלא שיעור תנועת ב' אותיות דהיינו ב' יבבות, וכ"כ רבינו שמשון, והוא הנכון, וכשעושים תקיעה ומשברים אותה בסופה אינו יפה שהרי אותו קול שעושים בסופה אינו נדון מקול התקיעה שהיא פשוטה והוא ליה שבר באפי נפשיה, והוי הפסקה, וכן קיבלנו שיטה זו מרבינו נר"ו בשם רבו, וכן נהגו כל הרבנים והגדולים, ומדכתב 'וכן השבר בעצמו אינו נעשה לשברים שא"כ חזר יבבות' והיינו דאם עושה שבר בשינוי קול הוי כמו יבבות דתרועה, ולכן צריך לעשותו בדווקא בלא שינוי קול. [וכבר ראיתי שהעיר בזה בקונטרס ה' תקיעת שופר להרב מושקוביץ].

ב' הערות בדיני התקיעות

הרב מרדכי הלוי פטרפרינד

בענין אורך התקיעות

א. מבואר בראשונים שזמון האריך בתקיעה כמה שירצה. [עי' בתוס' ר"ה לג: ד"ה שיעור, וכו' בהרהר ראשונים]. ויל"ע אם יש ענין להאריך בתקיעות או שאדברה עדיף שלא לעשות כן.

מחד גיסא יש סברא לומר שיש בזה הידור מצוה, וכעין שמצאנו שיש הידור מצוה גדול כך היה הידור בתקיעה ארוכה. ובאתרוג כתב המשנ"ב (תרנ"א סק"א) דהטעם להדר ולהוסיף עד שליש בגודלו הוא משום דחיישין שמא יתמעט השיעור. ולפי זה גם בתקיעה יהיה הידור להאריך כדי שלא לפחות מהאורך הנדרש. וכבר כתב המאירי בחיבור התשובה (מאמר ב' פ"ו עמ' 355) "שאע"פ שלא יצא אם קיצר מן השיעור הנזכר, מ"מ אם האריך על השיעור אין לנו עליו תרעומת כלל והרי זה משובח, והראב"ד ז"ל שמענו עליו שהיה מזהיר את התוקע להאריך בהם הרבה כדי שלא יקצר". ולשון הארוחת חיים (ר"ה סי' י"א) היא, "והרשב"א ז"ל כתב דכל אלו השיעורים למטה אבל אם רצה להאריך יותר אין בכך כלום וכו' וכן נהגו דאי אפשר לצמצם".

ועוד יש צד לומר שההידור מצוה בגודל האתרוג הוא לא רק מחשש שיתמעט אלא שכשעושים את המצוה בשיעור גדול יותר ממה שצריך מראים בכך שמחבבים אותה. וגם סברא זו שייכת לגבי אורך התקיעה. [ומיהו אכתי יל"ע לפמש"כ כמה אחרונים דההידור באתרוג גדול הוא משום שזה נאה יותר, ועי' במג"א (תרע"ב סק"ג), ולדבריהם אפשר שבגדול"ד לא שייך הידור מצוה, אא"כ נימא שהניו הוא בשלימות המצוה, ואכהמ"ל].

ובאגלי טל (מעמר או' ד' סק"א) כתב דאין מצוה להאריך יותר מהשיעור, והוכיח כן מהירו' בפאה במתני' דאלו דברים שאין להם שיעור, ע"ש. אלא שצ"ב מדוע באמת אין בזה הידור. [וקצת יש לדקדק מהא דצריך לשמוע את כל התקיעה עד סופה שיש קיום מצוה בכל מה שמאריך, ועיין].

ונראה פשוט דאין לחוש שלא להאריך מצד דברי הרמ"א (תקצ"ו, א') דלאחר שיצאו שוב אין לתקוע בחינם משום שבות, זה אינו, דזו מצוה חביבה שהיא היא מצות היום, הכל המשך אחד. וכמבואר בכל הראשונים שזמון האריך בתקיעה. ולשון העיטור (הל' שופר) "וגמרנו מינה המאריך בתקיעה יותר מכשיעור אין בה חילול יו"ט כל זמן שעסוק בה, פירש מן התקיעה יוצא אסור מלתקוע".

וראיתי שהביאו בשם אחד מגדולי הדור זצ"ל שאמר שאין להאריך בתקיעות הרבה משום טירחא דציבורא. ולכאורה זה פלא, דזו מצוה חביבה שהיא היא מצות היום, יום תרועה, ומדובר בסך הכל על הבדל מועט מאד, ומה שייך בזה טירחא דציבורא, וכן שמעתי מהגר"נ קופשין שליט"א דאין לחוש בזה. [שוב שמעתי שהוראתו של אותו גדול היתה במקום שהאריכו הרבה מאד משום הכוונות של התוקע והמקריא, ולא במקום שרק מאריכים קצת לחיוב המצוה].

ובדינים והנהגות (פ"כ סעי' ב') הובא שהחזו"א אמר לתוקע שיתקע תקיעות ארוכות ותרועות ארוכות.

ומיהו לקושטא דמילתא נראה שלא כדאי להאריך בתקיעות יותר מדאי, והיינו מתרי טעמי. ראשית משום שכלל שמאריך יותר איז הקול עלול להשתנות באמצע, ואף דקי"מל דשינוי הקול אינו מעכב, מ"מ יש שחששו בזה כמפורסם בשם המהר"ל דייסקין, ויש שהחמירו עכ"פ כשהקול נשבר לגמרי ואכהמ"ל, וא"כ עדיף שלא להכנס לזה בכדי. וכן שמעתי מהגר"נ קופשין שליט"א. ועוד משום שבתקיעה ארוכה יש לחוש שיהיה מי מהציבור שלא ישמע את התקיעה עד סופה, או שיחלול באמצע וכו' באופן שיהיה בגדר שאינו שומע כלל את הקול, וקי"מל שמי ששמע את תחילת התקיעה ולא את סופה לא יצא.

בשיטת המשנ"ב במחלוקת רה"ג והרמב"ם

ב. יש שהעירו סתירה בדברי המשנ"ב, דמחד גיסא כתב בביאורו"ל (תקצ"ג ד"ה ואם) דאין רשאי לברך עד שיוכל לתקוע כל הסדרים, ובפשוטו היינו משום שפסק כהרמב"ם שיש ספק אמיתי באיזה סדר יוצאים ידי חובה. וכן משמע במשנ"ב (תקצ"ג סק"א). ועי' במשנ"ב (תק"צ סק"ו) ודוק. ומאידך גיסא בב' מקומות כתב המשנ"ב דסגי לתקוע י' קולות, והיינו במודר הנאה (תקפ"ו סק"ה), ובציבור שקבלו שבת (ת"ר סק"ו). ומסתמת דברי המשנ"ב בס' תקפ"ו משמע שאפשר גם לברך בכה"ג. וגם בס' ת"ר כתב שלא לברך רק משום שכבר קבלו שבת. ולכאורה כל זה א"ש רק לפי ה"ג שיוצאים ידי חובה בכל הסדרים. [בשונה הלכות כתב שאולי מש"כ המשנ"ב י' קולות, צ"ל ל' קולות, ע"ש. אמנם כבר העירו בדמקור דברי המשנ"ב, המט"א, בודאי א"א לומר כך, ע"ש. ועי' במט"א (תקצ"ה, א') ובאלף למטה (שם סק"ב) לענין מי שיש לפניו ב' עיירות וכו', ודוק].

ונראה ליישב דהמשנ"ב ס"ל דכיון שההכרעה בין הרמב"ם לרה"ג אינה ברורה, לכן בדאורייתא חוששים לדברי הרמב"ם, ובדרבנן סומכים להקל כרה"ג. וממילא א"ש שיטתו, דמש"כ בציבור שקבלו שבת לתקוע י', הרי מדובר ביום השני של ר"ה שזה מדרבנן, [דהיום הראשון אינו יכול לחול בע"ש], ובדרבנן סומכים על רה"ג. ולא מומימים לכתחילה כהרמב"ם כיון שזו חומרא דאית ליה קולא שהרי כבר קבלו שבת. ומש"כ במודר הנאה לתקוע י' י"ל דהיינו משום דחיישין לשיטת תוס' (ר"ה לג: ד"ה שיעור) דקי"מל אחת מד' ושתים מד', ונמצא דאחר שתקע למודר הנאה תשר"ת כבר יצא מדאורייתא, ומה שצריך לתקוע עוד ה"ז מדרבנן, ובדרבנן יש לסמוך על רה"ג, ואין להחמיר כהרמב"ם כיון שגם כאן זו חומרא דאית ליה קולא בהלכות נדרים. [ויש להכריח קצת שהמשנ"ב חשש לשיטת תוס' דאחת מד' וכו', דאל"כ היה מורה לתקוע ג"פ תשר"ת או תש"ת או תר"ת, שבכה"ג יתכן שיוצאים לגמרי לדעת הרמב"ם, ומדלא כתב כך אלא כתב לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת על כרחך דס"ל שעדיף לחוש לתוס', דאליביה נמצא שמדאורייתא יוצא ידי חובה גם לפי הרמב"ם, ורק בדרבנן אינו יוצא בודאי להרמב"ם, אך בדרבנן סומכים על רה"ג, ועיין]. ומה שאפשר לברך ה"ז משום שפרט לרה"ג יש גם את התוס' שאחת מד' וכשיש צירוף של רה"ג ותוס' אפשר לברך. ומש"כ בביאורו"ל בס' תקצ"ג שלא לברך עד שיוכל לתקוע על הסדרים, אין זה משום שחשש ברכה חמור יותר מחשש ביטול מצוה, אלא משום ששם אין צירוף של תוס' שאחת מד' וכו', שהרי הוא לא יודע את כל הסדרים, ובכה"ג אפשר דלהרמב"ם לא יצא אפילו את הדאורייתא, ואין לסמוך רק על רה"ג במקום חשש ברכה לבטלה, ועיין.

ונפק"מ בכל זה דאין ללמוד מדברי המשנ"ב במודר הנאה ובציבור שקבלו שבת שגם מי שזמנו דחוק, [כגון שצריך לתקוע להרבה חולים], דסגי שיתקע לכל אחד י' קולות, זה אינו, דאפשר דהמשנ"ב מיירי דוקא כשיש בעיה להוסיף על התקיעות מצד איסור שבת או נדר, ובוה חשש דאפשר דהעיקר כרה"ג. אבל בעלמא אפשר שצריך לתקוע ל' קולות לחוש לרמב"ם.

ולפמשנ"א א"ש כיצד אנו מקיימים את הענין המבואר בתוס' (לג: ד"ה שיעור בשם הערוך) ובשל"ה (הובא במשנ"ב תקצ"ו סק"א) לתקוע מאה קולות, ולכאורה צ"ע שהרי לפי הרמב"ם בודאי יש חלק מהקולות שהם פסולים, ונמצא שאין לנו מאה קולות. והשתא י"ל שלגבי כאלה ענינים בודאי אפשר לסמוך על שיטת רה"ג, וכמו שסומכים על דבריו בדרבנן.

הרב אליסף פרלמן

א. יש לדון במי שהפריע לו בנו הקטן מלשמע תקיעה שבסוף תשרי וקודם תקיעה של תש"ת, אם יש לו תקנה. ולכאור' מצאנו לו תקנה שבתקיעה הבא יעשה תנאי שאם הסדר הנכון מהתורה הוא תשרי יעלה לו לסדר הקודם, ואם הסדר הראוי הוא תש"ת יעלה לו לסדר הבא של תש"ת, וכפי פסק הרמ"א ס"ו "ואם תקע תקיעה אחת בין ב' סדרים והתנה שאיזה מן הסדרים הוא הנכון תעלה לו אותה תקיעה, יצא".

אך לכאור' יש לדון דהכא גרע ולא יהני לו תנאי זה משום דכיון דהבעל תוקע בתקיעה זו מכיון בהדיא לצאת בה ידי תקיעה של תש"ת, א"כ הוא אינו יכול לצאת בה תקיעה של תשרי, ד"ל דאינו יכול לצאת ידי תקיעה שלא באופן של כונת התוקע, וכל מה דפסק הרמ"א היינו כשהבעל תוקע מכיון בה הכי.

אלא דלכאור' יש להביא ראיה דמהני, דהנה פסק השו"ע תקפ"ח, ד "היה זה צריך פשוטה ראשונה וזה צריך פשוטה אחרונה, תקיעה אחת מוציאה את שניהם". והוא מירושלמי מגילה פ"ב ה"ב וברכות פ"ב והביאה הר"ן ראש השנה דף יא: בדפ"ד [וביר' לפנינו הוא ספק, והר"ן הביאה כדן ודאי, ויל"ע], והשתא יש לדון בדברי הירושלמי - הבעל תוקע למאי איכיון, דאי איכיון לאחת מהם היאך יוצא השני, ולכאור' נראה דלא אכפ"ל למאי איכיון הבעל תוקע אלא השומע יוצא בה מה שהוא צריך כיון שתקיעת מצוה היא, וא"כ ה"ל לדידן יכול לשנות מכונת התוקע.

אכן יש לחלק ד"ל דהיר' מיירי בדוקא בב"ג דאחד רוצה לצאת פשוטה שלפניה ואחד רוצה לצאת פשוטה שלאחריה דבכ"ג בודאי תקיעת מצוה היא ורק הסדר הוא חלוק, משא"כ בתקיעה שהיא ספק תשרי ספק תש"ת הרי לצד אחד היא אינה מצוה כיון דספק בידינו איזהו המצוה מביניהם, וא"כ על הצד דמהתורה תשרי הוא המצוה, והשומע מכיון בה למצוה של תשרי ע"י התנאי דמהני להכי, אבל כיון שהבעל תוקע מכיון בה לתש"ת הרי הוא מכיון בה שלא לשם מצוה ותקיעה שאינה של מצוה אינה יכולה להוציא תקיעה של מצוה,

אמנם הב"י הביא מחלו' בתקנת רבי אבהו לתקוע תשרי תש"ת תר"ת שכתבו הרא"ש והר"ן בשם רבינו האי דכל הקולות אית בהו מצוה מדא' אלא שהיה חלוק מנהג המקומות כל אחד תוקע לפי מנהגו ותיקן רבי אבהו לעשות את כולם, וכן הביא שם הב"י בשם הריטב"א דשלשתם אמת, ועל כן ביאר דעל סדר הברכות אין עושים בכל אחד את שלושתם כיון דבכ"ג מינייהו יוצא, אכן מהסמ"ג והרמב"ם דקדק הב"י דלא ס"ל הכי אלא דהוי ספק גמור.

ומעתה לכאור' יש לדון בהא דחילקנו לעיל דאין יכול לשנות מדעת ה'בעל תוקע' כיון דהוא ספק מהו הסדר הנכון מהתורה, והתוקע שמכיון בה לתש"ת אפשר דהוי כונה שלא לשם מצוה, נראה דכל זה הוא להסמ"ג ולהרמב"ם, אבל לפי רה"ג דכולהו הוי מצוה א"כ בכל אופן הוי תקיעת מצוה וא"כ י"ל דיכול להתנות עליה גם לשנות מדעתו של הבעל תוקע כמו שמצינו דיכול לשנות מדעת בעל התוקע מפשוטה שלפניה לפשוטה שלאחריה.

אלא דנראה דלהנך פוסקים אין לו טעם להתנות כן שהרי ממנ"פ לגבי המצוה דא' הוא יוצא גם אם לא יתנה דבכל סדר שהוא הוא יוצא את הדא', ואילו את תקנת רבי אבהו הוא ג"כ אינו מרויח שהרי אין התקיעה עולה לכאן ולכאן אלא אחד מינייהו, וממנ"פ הוא מפסיד סדר אחד של התקיעות וא"כ אין לו שום רווח במה שהוא מתנה.

ויש עוד לדון דגרע במה שהוא יכוין לצאת בה תקיעה של סדר תשרי, שהרי הבעל תוקע כבר יצא ידי סדר זה וכן הוא סבור שיצאו כל הציבור, והוא אינו מכיון להוציא את הציבור אלא בתקיעות שתיקן בהו רבי אבהו ולא את עיקר התקיעות דא' שכבר יצאו בה, וא"כ אין כאן כונת תוקע להוציא בעיקר המצוה דא', אך י"ל דכולהו מיקרי קיום מצות דא' אפי' אי סגי ליה לצאת בסדר הראשון של התקיעות, מ"מ הוא מוסיף במצות התקיעה וכיון דאכתי למצוה דא' הוא מכיון שפיר יכול לעלות לו גם לעיקר החיוב, [ויל"ע בנידון זה בגדר התקיעות מדינא דרבי אבהו אי אית בהו קיום מדא' ואכמ"ל] אלא דאין לו בכך שום רווח לכיון בה לתקיעה הקודמת של תשרי וכמו שנתבאר לעיל.

ב. והנה לאחר הדברים הנ"ל י"ל בדברי הגר"א בענין זה, דכתב הרמ"א בס"ו ואם תקע תקיעה אחת בין ב' סדרים והתנה שאיזה מן הסדרים הוא הנכון תעלה לו אותה תקיעה, יצא. וכתב ע"ז הגר"א - כמ"ש בס"י תקפ"ח ס"ד היה כו' עכ"ל (ועיי"ש עוד). וז"ל השו"ע תקפח היה זה צריך פשוטה ראשונה וזה צריך פשוטה אחרונה, תקיעה אחת מוציאה את שניהם עכ"ל.

ולכאור' צ"ב מה מצינו סייעתא לדברי הרמ"א מהתם, והלא הרמ"א מיירי בתקיעה בין ב' סדרים דהתם לכאור' אין יכולה תקיעה אחת לעלות לשני סדרים, ורק ע"ד תנאי הוא דמהני, ואילו השו"ע בס"י תקפח מיירי בשניים שרוצים לצאת כאחד ועל כרחך אינו בדרך תנאי, ומדוע ציין הגר"א דברי השו"ע התם לענין דברי הרמ"א לגבי תנאי, וצ"ע.

ושמא יש לדון דהגר"א ס"ל בדודאי ב' סדרים בעינן לעשות ע"ד תנאי, אלא דקשה שהרי התוקע מכיון בה לאחד מהסדרים ולא עשה תנאי, ועל זה הביא מסי' תקפח דא"צ לכיון כמו התוקע ושייך לשנות בה, אך אכתי קשה שהרי ב' סדרים יש צד שהתוקע המכיון לסדרה אחרת הוי שלא לשם מצוה.

ואולי ס"ל להגר"א דכיון דהוי מצוה מדרבנן מתקנת רבי אבהו על כן שפיר אית בה שם תקיעת מצוה ויועיל לענין שהשומע יכוין בה למצוה דא' לסדר אחר. ועיי"ל כיון דתקיעות דמעומד ותקיעות דמיושב חד מינייהו דרבנן א"כ בהנך תקיעות אפשר לשנות מסדר לסדר כנגד התוקע דכולהו למצות תקיעת דרבנן, וכן י"ל ביו"ט שני דכל התקיעות מדרבנן ואכתי צ"ע דלא נזכר בדברי הרמ"א דמיירי במשנה מדעת התוקע, ויל"ע.

הרב יצחק דוד זכאי

כתב התרומות הדשן (פסקים סי' קט"ו) 'קידש על המים וסבר שהוא יין, אם יקדש על היין שנית או די לו בברכת בפה"ג, אחרי שקידוש על היין הוי דווקא דרבנן. כבר נעשה מעשה כזה', ונשאלתי על ככה ואמרתי בפשיטות דיוחזור ויקדש שנית על היין. דמה בכך אם קידוש על היין דרבנן הוא, כמה מצות דרבנן הן ואנו מברכין עליהן ומחייבין בהו בלאו דלא תסור כו'. ואטו אם תקע בראש השנה בטעות גמור בתקיעות שמעומד שאין צריך לחזור ולתקוע בדיוחזור ויכבר יצא ידי חובתו מן התורה בתקיעת שמיושב והני אינן אלא מדרבנן, הא ודאי ליכא מאן דקאמר הכי'.

והט"ו (רע"א י"ט) הביא דברי התורה"ד וכתב על דבריו 'ואני תמה מאד על הרב הגדול הנ"ל שהוציא מפיו דברים כאלה, דמה ראייה הביא מתקיעת שופר ששם א"צ ברכה נוספת, ומה איכפת לן במה שיחזור ויתקע. דזה ודאי אם תקע בטעות וגמר כל התפלה, שא"צ לחזור ולהתפלל שנית, דהא קי"ל הברכות והתקיעות אין מעכבין זא"ז, והיא תלמוד ערוך. משא"כ כאן שיצטרך לברך שנית ברכת הקידוש, ויש חשש ברכה לבטלה'.

וביותר יש להקשות דהנה בין מדברי הט"ו שם ובין מדברי התורה"ד שדן האם ישוב ויקדש אחר שיצא על היין מהתורה, ומבואר שלא יצא דין תורה בקידוש שקידש בית הכנסת. ומבואר שנקטו שגדר תקנת הקידוש היא לומר את הקידוש מהתורה על היין, וכמו שדקדק כן הפמ"ג שם. וא"כ תמה מה זה ענין לתקיעות ששם יצא יד"ח בתקיעות שמיושב את התקיעות שהוא צריך לתקוע מדין תורה, ויש לו רק מצוה דרבנן לתקוע תקיעות דמעומד. וכיון שהיא מצוה נבדלת, כל שלא יצא יד"ח ודאי שצריך לחזור ולתקוע. משא"כ בקידוש שגדר התקנה היתה לעשות את הקידוש מהתורה על הכוס, כל שיצא את דין התורה מנ"ל שיחזור לקיים שוב את הדין דרבנן שאינו דין בפני עצמו.

ולחומר הקושיא משמע דס"ל לתרומת הדשן שהברכות של התפילה הם חלק מדין התקיעה ויחזור לתקוע עם הברכות, והט"ו נקט שפשוט שא"צ לחזור שנית, וכמו שגבי קידוש צריך לחזור ולקדש בברכה. ויש לסייע גדר זה ממה שאמרו בגמ' אמרו לפני מלכויות וכו' ובמה בשופר, ומשמע שהשופר וברכות מלכויות וזכרונות ושופרות שייכים זה בזה.

שו"ר שגדר זה מפורש בדברי הראשונים ע"י בריטב"א ל"ד א' שכתב בתו"ד 'שהרי ברכת התפלה שתוקעין עליהן עולות לברכות (התפלות) [התקיעות], והרי זה מעין הקורא בתורה שצריך לברך, והקורא ק"ש אינו צריך לברך שברכות ק"ש הם ברכות על פרשיות ק"ש. ואף הקורא בתורה אחר שקרא ק"ש, נפטר באהבה רבה כדאיתא פרק מאימתי, והוא ששונה על אתר כדאיתא בירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) ואף זה כיצא בו, שאין ספק כי כשהיו תוקעין על סדר הברכות בלבד לא היו מפסיקין לברך ברכת התקיעה'. ומבואר שברכת מלכויות וזכרונות ושופרות הם חפצא של ברכת התקיעות. ועי' עוד בהמשך דבריו שם שמבואר כן. ובגדר זה יתבאר נמי דברי בעה"מ שם ואכמ"ל.

השומע תקיעה של תשרי וחשב שהיא תקיעת תש"ת

הרב אפרים קרלינסקי

מעשה שהיה במקריא אחד שטעה, ואחרי פעמיים שתקעו תשרי הוא עבר לתש"ת, באופן שבזמן הקראת "תקיעה" עוד לא שמו לב שטעה, אולם בהקראת "שברים" במקום "שברים תרועה" שמו לב שהוא טעה, ויש לדון אם צריכים לחזור על התקיעה [עכ"פ בשביל המקריא] משום חסרון כוונה בתקיעה זו, שהלא הבעל תוקע כיוון לתקיעה של תשרי, והמקריא כיוון בזה לתקיעה של תש"ת, או דלמא די במה שחשב ששומע תקיעה, ואין נפק"מ בין תקיעה זו לאחרת.

ומצאנו בפוסקים (שעה"צ תקצ"ב כ"ג, מהב"י והמג"א) שכתבו שהשומע תקיעה לשם תקיעה אחרונה של סדר תשרי אינו יכול להחשיב תקיעה זו לתקיעה של תחילת סדר תש"ת, ומבואר בזה שאין כל התקיעות שוות, ושכחונו התקיעה מסויימת לא יוצאים ידי חובת תקיעה מסוג אחר, וא"כ נפשוט מזה לנידון דידן שלא יצא יד"ח.

אמנם, עדיין היה אפשר לומר ששם העיכוב הוא במה שכיוון לתקיעה שלאחריה, שבזה יש שינוי בכונה מתקיעה שלפניה, ולא מחמת מה שמחליף תקיעת תשרי לתקיעת תש"ת, ואם כן, בנידון דידן שהמקריא כיוון לתקיעה שלפניה וגם התוקע תקע לשם תקיעה שלפניה אין בזה עיכוב.

אולם זה אינו, דמבואר להדיא בדברי המשנ"ב (תקצ"ל ל"ה) שאפשר לצאת יד"ח תקיעה שלפניה בתקיעה שנתקעה לשם תקיעה שלאחריה (וע"ע בשו"ע תקפ"ח ד), וא"כ על דרך העיכוב בדברי השעה"צ הנ"ל הוא מחמת מה שאינו יכול לצאת בתקיעה של תש"ת כשכוונתו היתה לתקיעה של תשרי.

והדברים מפורשים גם בדברי הגר"ז (תקצ"ג ג') בביאור דינו של השעה"צ הנ"ל, וז"ל [אחרי שהאריך לבאר שטעם תקיעת תשרי ותש"ת הוא מחמת מחלוקת וספק, ודלא כר' האי גאון] ואם נתכוין בתקיעה זו להשלמת סדר תשרי אינה עולה להתחלת תש"ת, שאם תש"ת עיקר המצוה א"כ כשנתכוין בתקיעה זו להשלמת תשרי לא תקע לשם מצוה כלל, עכ"ל, ומבואר שהעיכוב הוא מחמת המחלוקת שיש בביאור ה"תרועה" של התורה, ותקיעה של תשרי היא כתקיעה שלא לשם מצוה למ"ד שצריכים לתקוע תש"ת.

וא"כ, בנידון שפתחנו בו, צריך היה הבעל תוקע לחזור על התקיעה הראשונה, עכ"פ בשביל המקריא שבזמן שמיעת התקיעה חשב שהיא תקיעת תש"ת, והתוקע כיוון בה לתקיעת תשרי.

ויש לעורר שהתקלה בזה יכולה להיות שכיחה ביותר, וכגון באופן של תוקע שתקע את התקיעה האחרונה של התשר"ת השלישי, והתקיעה לא עלתה בצורה חלקה, שבוה אם החלטתו של המקריא לא ברורה לקהל, יכולים הרבה לא לצאת יד"ח בתקיעה הזו, משום שאם הוא החליט לחזור עליה, אלו שחשבו שהמשיכו הלאה לא יצאו בה, ואם החליט להמשיך הלאה, לא יצאו יד"ח אלו שחשבו שחזרו על התקיעה המסופקת.

וכן באופן שנוהגים שעל תשר"ת מסופק חוזרים רק בסוף שלושת התשר"תים, שיש כאלו שחושבים שעברו הלאה לתשר"ת כשכפועל תוקעים תשר"ת, ולא יוצאים בזה יד"ח.

ואמנם יש מקומות שמכריזים שהתקיעות על דעת הבעל תוקע, אולם אין דעת כולם שווה לכון לדבר זה, וכן יש שומעים שבטוחים שהמשיכו הלאה לתשר"ת כשכפועל תוקעים תשר"ת, ובוה קרוב הדבר שבטוחים גובר על הכוונה לכון לדעת התוקע, ומש"ה יש חובה על המקריא שיהיה ברור לקהל [בסימן ברור המוסכם מראש] האם תוקעים תשר"ת תשר"ת או תר"ת, ומכאן חשיבות הדבר שהסימנים לחזרה על תקיעות יהיו ברורים לקהל כולו.

מי שיוודע לעשות רק תשר"ת או רק תר"ת

הרב נחמיה שלומוביץ

בשר"ע תקצק ס"ב כתב שאם ידע לעשות רק תשר"ת או רק תר"ת עושה, וכ"כ בר"ן יא: מדפי הרי"ף.

המבואר שאם יודע לעשות תקיעה ושברים או תקיעה ותרועה יתקע מה שיוודע. וכ' במ"ב (ג): דהא מדאורייתא בחדא סגי אלא דלא ידעינן איזהו, לכן יעשה האחד שיוודע, שמא יכון האמת. ע"כ.

ויש לעיין בלשון תוספות (ר"ה לג: ד"ה שיעור): "וכן תקיעות שברים תרועות אם בקי בשלשתן יתקע ואם לאו לא יתקע".

וכן ברא"ש (פ"ד סימן יד): "וכן תקיעה שברים ותרועה אם הוא יודע שלשתן יתקע ואם לאו לא יתקע". וכ"ה בתוספות הרא"ש לד, ב.

וצריך ביאור הלשון, דהא אם יודע תקיעה ושברים, או תקיעה ותרועה, יוכל לקיים מצות תקיעת שופר, עכ"פ מספק, ובפרט לפי מה שכתב הרא"ש עצמו (פ"ג ס"ו) דברי רב האי גאון, שבתשר"ת לבד או תר"ת לבד, בכל אחד מהם הוי קיום מצוה בודאי, א"כ מקיים בודאי, וא"כ למה כתב כאן הרא"ש שדוקא אם יודע גם שברים וגם תרועה.

ויש לדחוק כונת תוס' והרא"ש שהפירוש לעשותם של פעמים היינו שיוודע לעשות תשע קולות. וצ"ב.

אשה היכולה להתפלל רק תפלה אחת בר"ה מה התפלל

הרב יהודה לייב שוב

א. נשאל בשו"ת שבת הלוי (ט, קכו) ביולדת או רופא שיכולים להתפלל בר"ה רק תפלה אחת שחרית או מוסף מה יתפללו. והשיב דדעת תורה מחייבת דיתפלל מוסף ככולל תוכן תפלת שחרית וגם מלכיות זכרונות ושופרות עכ"ד.

והנה בכל ימות השנה הרי פשוט דשחרית קודם משום דתדיר קודם, ורק בר"ה ס"ל דמוסף קודם משום דהוא כולל גם את תוכן שחרית וניתוסף בו ג' ברכות הללו. והנה השואל שאל גם על יולדת, ובוה יל"ד דשחרית קודם דהא נשים לכו"ע חייבות בשחרית, ואילו במוסף נחלקו הפוסקים בזה והו"ד במשנ"ב סי' ק"ו, דהרעק"א והצל"ח ס"ל דנשים פטורות, והמגן גיבורים ס"ל דהדבר שנוי במחלוקת ראשונים, וא"כ לכאן נשים בודאי צריכים להעדיף שחרית, אמנם הנה בשו"ת התעוררות תשובה (ג, שצ) חידש דבמוסף של ר"ה נשים חייבות לכו"ע דהרי הטעם דחייבים בתפלה אף דהוא זמן גרמא, משום דרחמי ניהו, ומשא"כ מוסף לאו רחמי ניהו, וא"כ בר"ה דה"ר רחמי פשיטא דחייבות, ולפי"ז לכאן נשים הרי הם כאנשים, [ובספר הליכות ביתה פרק ו' העיר ע"ז דבמשנ"ב מבואר דגם בר"ה אי"ז רחמי יעו"ש].

אמנם יל"ד בעיקר דבריו, דהנה מבואר בגמ' וכ"פ הרי"ף והרא"ש והטור, וכ"כ הגר"ז בסי' תקצא, דאף דבכל השנה אין יוצאים בתפלת הש"ץ אלא מי דאינו בקי ושומע תפלת הש"ץ, מ"מ בר"ה דנפיש ברכות איכא ב' קולות, א' דגם בקי יוצא מהש"ץ, ב' דהעם שבשדות דאנסי וא"י לבוא לבניה"כ נפטרים הם בתפלת הש"ץ, וכ"כ הגר"ז דש"ך פוסק זקן או חולה אפי' לא שמע ממנו התפלה [והשו"ע והמשנ"ב א"ב הביאו זאת וצ"ע], ולפי"ז הרי לכאן ברור דבכה"ג דיש לו אפשרות להתפלל רק תפלה אחת דיתפלל שחרית, דהא מוסף יכול לצאת מהש"ץ מדין עם שבשדות ואין לך אנוס גדול מזה, ויותר מזה דכל היכי דהיה אנוס בעת תפלת הש"ץ יצא יד"ח ואפי' דאח"כ אינו אנוס כלל, ומ"מ לכאן רשאי אח"כ להתפלל לבדו והו"ז רק פטור מהתפלה, [ויל"ד דאם נימא דנשים פטורות ממוסף דר"ה ורק רשאים להתפלל מוסף מדינא דנשים יכולות לברך על מ"ע דהו"ז או שאר טעמים ואכמ"ל, האם הש"ץ פוטרן, דאולי הש"ץ פוטר רק מי שמחויב להתפלל ולא מי שפטור לגמרי מהתפלה, ומסתבר דפוטר בכל גווני דכיון דגדור הפטור הוא דתפלת הש"ץ הוא בעבור כל הציבור הרי גם הנשים נכללות בכלל הציבור, וכמו דקרב"צ גם נשים בכלל כפרת הקרבן ה"ז בתפלת הש"ץ גם הנשים בכלל הציבור והרי הם נפטורות מהתפלה ואפי' אם אינם חייבות בכך].

ב. והנה המג"א כתב דהאינא א"א לצאת מהש"ץ בתפלת מוסף בר"ה, ונתן הטעם לזה משום דמפסיק בפיוטים, וביאר הגר"ז דע"ז הוא שוהה לגמור את כולה וצריך לחזור לראש, ואפי' אם אינו שוהה כ"כ מ"מ לכתחילה אסור לפסוק אפי' מעט בתפלה, [והפמ"ג בשם הא"ר כ' דאפי' הש"ץ עצמו א"א לצאת בתפלה ידידה וצ"ע רב]. עוד טעם כתב דהוא משום דא"א לכון כל תיבה מהש"ץ ואם חיסר אפי' תיבה אחת לא

יצא ואין כל אדם יכול לעמוד בזה עכ"ד. והנה לפי טעם ב' הרי ל"ש הך טעמא בעם שבשדות דאנסי, ולפי"ז צ"ל דמי שא"י לשמוע כל תיבה מהש"ץ אין לו דין עם שבשדות ויל"ע בזה], וכן לפי טעם א' הרי לפי סברא ב' דאין נכון להפסיק לכתחילה הרי בעם שבשדות דאנסי שפיר יוצאים בחזרת הש"ץ והוא רק דין לכתחילה לא לצאת מהש"ץ.

והנה ב' טעמים הללו הובאו בגר"ז, אמנם המג"א כתב עוד טעם, דהנה שיטת הגאונים הובאה בראשונים ומקורם ברי"ץ גאות, דהש"ץ מוציא רק ברכות מלכיות זכרונות ושופרות ולא כל תפלת המוסף, והבעה"מ והרא"ש פליגי ע"ז [והו"ד הרא"ש בטור סי' תקצב], ולפי"ז הרי גם עם שבשדות האידנא א"י בתפלת מוסף אלא בברכות הללו, והנה הדברים מבוארים ברי"ץ גאות שם דאין הגדר בזה דהוא מוציא רק ברכות הללו אלא דהוא מוציא כל התפלה ומשו"ה צריך לשמוע מהחזן את כל התפלה, ורק דהגדר הוא דאיכא ב' תפילות, דאיכא תפלת מוסף ובוה כל יחיד ויחיד חייב, ואיכא תפלה בפנ"ע דמלכיות זכרונות ושופרות דטענה אבות וגבורות וקדושת השם לפניו ורצה ומודים ושים שלום לאחריו, והך תפלה מוציא החזן את הקהל [וקבעו נוסח תפלה זו כתפלת מוסף עם תוספת ג' ברכות], ולפי"ז ליתא מה שנכתב דאיכא פטור דעם שבשדות לגבי תפלת מוסף.

אמנם נראה דלפי שיטת הגאונים הללו הרי בדינא דשבת הלוי שיש לו רק אפשרות לתפלה אחת דיתפלל שחרית בלחוד, דהרי תפלת המלכיות וכו' יוצא מהחזן מדין עם שבשדות ורק תפלת מוסף א"י וא"כ הרי"ז כשאר תפלת שחרית ומוסף דשחרית קודם למוסף, וא"כ צריך להתפלל שחרית.

וכן נראה דלפי הגאונים הללו, הרי בדינא דנשים בתפלת ר"ה אפי' לפי סברת התעוררות תשובה דהואיל והר"ז רחמי נשים חייבות, מ"מ אין חייבות בתפלת מוסף אלא רק בתפלה זו דמלכיות וכו' ולא בעיקר תפלת מוסף, וא"כ שפיר יוצאים הם בזה מהחזן כשאנסי, ומשאר תפלת מוסף הא ליכא חייבא כלל, וא"כ נמצא לפי"ז דאשה שאנוסה בשעת חזרת הש"ץ הרי היא פטורה ממוסף דר"ה גם לפי ההתעוררות תשובה הנ"ל דו"ק.

והנה לפי סברת הגאונים הנ"ל דבכל תפלת מוסף יוצאים יד"ח ב' תפלות נפרדים, וא"כ לפי"ז הרי לכאן הדבר ברור כעיקר הפסק דשבת הלוי דמוסף קודם לשחרית דהרי בשחרית מתפלל רק תפלת שחרית ואילו במוסף מתפלל ב' תפלות נפרדים תפלת מוסף ותפלת מלכיות וכו' ומשו"ה מוסף קודם, [ומ"מ גם לפי דבריהם א"א להתפלל שחרית ט' ברכות דהך דינא דתפלת מלכיות וכו' תיקנו רק היכי דנאמר עם תפלת מוספין וכ"כ הגר"ח שיינברג דאם א' יכול להתפלל רק מנחה לא יאמר עם ג' ברכות הללו כיון דתיקנו לומר זאת רק ביחד עם תפלת המוספין].

ב' ענינים בר"ה - יום הדין, ויום ראשון וראש השנה

הרב חנוך נריה

לבד ממה שר"ה הוא יום הדין, הוא גם היום הראשון ותחילת השנה. והנה ישנם ענינים רבים הנוגעים להיותו יום הדין, אבל ישנם הנוגעים דוקא לפנים אלו שהוא היום הראשון ותחילת השנה, ולא לפנים של יום הדין שבו, ודלהלן. [ואין כאן המקום לברר שריכות שישנה באמת בין שני ענינים אלו, יום הדין ויום הראשון של השנה].

ענין אכילת [וראיית] הסימנים שאמרו בגמ' הוריות יב, נראה פשוט שאין ענינו ליום הדין כלל, אלא שייך לענין דתחילת השנה, והוא סימנא טבא משום כך, וכמו בתחילת שבוע ששופכים היין בכוס ההבדלה לסימן טוב [פדר"א], ואומרים פסוקים קודם ההבדלה, או בר"ח שמתחילין הלימוד ביום זה לסימן טוב כמ"ש הרמ"א ביו"ד, וה"ה כאן ומהאי טעמא. [ודו"ק מזה לענין הסימנים ביום ב' דר"ה]. וכן מענין זה כל המבואר בד' הגאונים שהו' במרדכי ריש יומא שאנו אוכלים בשר שמן ושותים דבש וכל מיני מתיקה כדי שתהיה השנה הבאה עלינו מתוקה ושמנה וכתוב כן בספר עזרא אכלו משמנים ושמו ממיתקים, עכ"ל.

וכן ענין השנה בר"ה שאמרו בירושלמי והובא בפוסקים (דרכ"מ או"ח תקפג) מאן דמייך בריש שתא דמייך מזליה, גם י"ל שקשור לזה.

וכנראה עד"ז מ"ש בגמ' בב"ב קמז, א' האי יומא קמא דריש שתא, אי חמים כולי שתא חמימא ואי קריר כולי שתא קריא. גם הוא מענין זה.

ענין מה שתקנו חכמים שמשחטין את הטבח או אף בע"כ, שר"ה הוא מ' פרקים שתקנו חכמים להכמים מועטים, לטוף חזרו בהן. להוסיף עליהן - אי אפשר, שכבר נגזרה גזירה. אלא הקב"ה מוריד בומנן על הארץ הצידיה לה, הכל לפי הארץ וכו', ונמצא א"כ שמלבד גוף ההשפעה שנקבעת בר"ה עדיין נשתייר מקום לקביעה כיצד תגיע השפעה זו אל האדם, ואיזו תועלת תופק ממנה, ויתכן אפוא שכל מקום הסימנים וכיו"ב הנוגעים להיות היום ראש השנה ותחילתה אינם כלל ביחס לגוף ועצם ההשפעה, שזה הרי נקבע ע"י המצוות והעבירות לבד, אלא ביחס לאופני ההשפעה עליו בפועל, שכאמור בגמ' הנ"ל אינם נידונים בר"ה וביחס אליהם יש מקום לסימנא טבא שיושפעו עליו הדברים לברכה. ועוד צ"ע.

הרב יצחק לנדא

רגילים אנו לשים את עיקר הדגש על חלק התחנונים שבתפילה והרבה פחות על חלק השבח וההודאה. ויש להתבונן בזה דבאמת כל ענין תפילתנו ועבודתנו הוא להגביר את מידת החסד והרחמים על מידת הדין עד שיגיע עת התיקון השלם שבו תנהג רק הנהגת היחוד ולא הנהגת המשפט, וכמו שהאר"י בזה הרמח"ל בספרו דעת תבונות ובעוד מקומות (ובאמת הראשון שלמדתנו אנו מאיתנו גדר תפילה הוא אאע"ה בהתפלל על אנשים סדום).

וענין זה מתקיים בשני החלקים, הן בחלק התחנונים והבקשות והן בחלק השבח, והביאור בזה הוא דגם כאשר משבח האדם לבוראו הרי שגורם בזה להגביר את אותה מידת הטבה בעולם וכגון כאשר אומר בהתלהבות 'רופא ד' לשבורי לב ומחבש לעצבותם', הרי שפועל בזה להגביר את המידה הזו לא פחות מאשר באומרו 'שמע ד' וחנני ד' היה עוזר ל', ואדרבה ענין השבח יש בו דרגה גבוהה יותר שמפנים ברמ"ח אבריו את נכונות קיומה של טובו ית' וצ"ו נשפע שפע של הנהגת טוב וחסד בעולם ומשא"כ כשמבקש ומתחנן - יש בזה בחינה נמוכה יותר שלא מרפה מלהתעסק להדיא בצרכיו.

ועי' בגמ' תענית כה שאחר שהתפללו והתחנונו לירידת גשמים ולא נענו, ירד ר"ע ואמר 'איך לנו מלך אלה' וירדו גשמים, והם הם דברינו כאן.

וזהו לענ"ד ענין העדר התחנונים ברא"ה, שאחרי שהוא יום של המלכות הקב"ה על העולם, קבעו חז"ל שביום זה תהא התפילה מורכבת רק מהחלק הגבוה יותר, אבל באמת גם חלק זה - חלק השבח וההודאה יש בו את הכל הסגולות לישועת האדם מצרותיו, ולמילוי כל צרכיו, וכאמור לעיל.

וזהו גם הביאור בדברי הוזהר הידועים שבר"ה אין ראוי לבקש הב ה, והיינו כדברינו שקבעו ביום זה להשתמש רק בחלק היותר גבוה שבתפילה. ולכן מצינו לרבים מגדולי ישראל שבתוך כדי המלכות הקב"ה והזכרת שבחיו היו פורצים בבכיות גדולות, והיינו כדברינו שבתפילות ר"ה מלבד ההתרגשות מעצם המלכותו ית', ניתן גם לכווין לישועת הפרט והכלל.

בביאור הבקשה "יה"ר שנרבה זכויות כרמוך"

הרב מנחם הוכנרגר

בשו"ע או"ח סימן תקפ"ג סעיף א' כתב השו"ע, וכשיאכל רוביא יאמר יה"ר שירבו זכויותינו, והוסיף הרמ"א ויש אוכלים רימונים ואומרים נרבה זכויות כרמוך. וצ"ב מהו שינוי המשמעות בין ירבו לנרבה. ועיי' עוד בפרי חדש שם דהקשה מהא דאמרין בברכות נ"ז. דפלח הרימון רקתך מאי רקתך אפילו ריקנין שבישראל מלאים מצוות כרימון וא"כ איך נבקש בקשה כזו שהיא סמל לעמי הארצות. ויתרין דהתם בכל חייו קאמר ואילו הכא מתפלל בכל שנה ושנה שירבו זכויותיו כרימון א"כ פשו להו טפי.

ונראה לבאר באופן ולפי"ז יהיה מיושב נמי הקושיא הראשונה דאנו מבקשים ד'נרבה' זכויות כרמוך, והביאור נראה שלפעמים אדם רואה את תבירו עושה מצוה וזה גורם לו ג"כ התעוררות לעשות מצוה, ומצוה זו שעושה זה האדם השני נזקפת גם לזכותו של הראשון שעשה המצוה שיש לו ג"כ זכויות שעשה השני מצוה, ולפי"ז מיושב קו' הפר"ח, דריקנין שבישראל מלאים מצוות כרימון היינו שהם מלאים במצוות שהם עושים אבל אנו מבקשים ד'נרבה' זכויות כרימון וקאי על מה שנרבה 'זכויות' גם במצוות שלא נעשה, דעי' שנגרם לחברינו לעשות מצוה, המצוות שלו ייקפו לזכותנו.

ולפי"ז א"ש היטב נמי החילוק בין 'ירבו' ל'נרבה' שברוביא מבקשים שנוכה לעשות בעצמנו הרבה מצוות, וברמון מבקשים שהזכויות האלו שנוכה לעשות שהם עצמם יתרבו כרמוך ע"י שאחרים התחזקו בזה.

הערות בנוסח תפילות הימים הנוראים

הרב יצחק מאיר גלס

זכרנו לחיים

כתבו התוספות בברכות דף לד ע"א, דאף שאמרו בגמרא שם לא ישאל אדם צרכיו לא בג' ראשונות ולא בג' אחרונות, 'צרכי צבור שואלין, ולכן אנו אומרים זכרנו וקרובין ויעלה ויבא'. ובטור סימן קיב מבואר שא"י בדרך 'היתר' שהתירו לבקש על כלל הציבור בג' ראשונות ואחרונות, אלא 'שזה שבח וכבוד לרב, שריבים צריכין לו' [וכן היא לשון אבן הרא"ש, בתוספותיו שם].

וא"כ יתכן שראוי לכוון כך בשעת אמירת 'זכרנו' שאין כאן בקשה גרידא [שזו אין מקומה בג' ראשונות], אלא שבח למקום יש בה.

מלך חפץ בחיים

פירוש 'בחיים' היינו באנשים חיים ולא בעצם החיים כשלעצמם, וכמו שפירש רבינו יהודה בר יקר [רבו של הרמב"ן] בפירושו התפילה שלו וז"ל: וכן נראה לפרש מלך חפץ בחיים, חפץ הוא בבני אדם שהם חיים יותר מכשהם מתים קודם קיצם, לפי שהחיים עובדין אותו ולא המתים, ורשעים אפי' בחייהם קרויין מתים, דכתיב לא המתים יהללוהו, וזהו שכ' כי לא אל חפץ רשע אתה, וכתיב כי לא אחפץ במות המת כי אם בשבוע מדרכו וחיה. וכל חיים הוא כשעושיין רצונו של מקום, ואז נקראים חיים. וזהו אל מלך חפץ בבני אדם שאפי' במיתתן קרויין חיים, ולא ברשעים שאפי' בחייהם קרויין מתים, וכך הוא בפסיקתא, דאמר דוד, לא המתים יהללוהו אלו הרשעים, שאפי' בחייהם קרויין מתים, שנא' כי לא אחפץ במות המת.

ויגבה ה' צבאות במשפט

לפי פשוטו היה נראה שפירושו: שכשהקב"ה עושה דין הוא מתנשא ע"י שיראים ממנו. אבל נראה שבדברי הרמב"ן עה"פ האף תספה צדיק עם רשע (בראשית יח, כג) מבואר שמדובר כאן על מידת הרחמים: ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע - אפו של הקדוש ברוך הוא היא מידת דינו, וחשב אברהם שהיא תספה צדיק עם רשע, לא ידע מחשבות ה' אשר חשב עליהם ברחמיו כאשר פירשתי. ולכן אמר כי הגון וטוב הוא שישא לכל המקום למען חמשים הצדיקים, אבל לא יתכן גם במדת הדין להמית צדיק עם רשע, שאם כן יהיה כצדיק כרשע, ויאמרו שוא עבד אלהים, וכל שכן במדת רחמים שהוא שופט כל הארץ, והוא העושה משפט, כענין ויגבה ה' צבאות במשפט (ישעיה ה טז), ואמרנו (ברכות יב ב) המלך המשפט. וזהו ענין הכפל חלילה לך. והקב"ה הודה שישא לכל המקום בעבורם, כי במדת רחמים יתנהג עמהם. ומה שידוע אליו כל הענין, היות ויאמר ה' כתוב וי"ד ה"א, וכל אשר הזכיר אברהם אל"ף דל"ת. והנה זה מבואר עכ"ל.

נוכר ונכתב לפניך

בספר חיים ברכה ושלום ופרנסה טובה נזכר ונכתב לפניך אנחנו וכל עמך בית ישראל לחיים טובים ולשלום - בסידור "אוצר התפילות" בפירוש דובר שלום לתפילת ר"ה כתוב בזה"ל: לכאורה סוף המאמר לחיים טובים ולשלום הוא מיותר וכפול, שכבר אמר בתחילת המאמר חיים ברכה ושלום ופרנסה טובה. אך באמת טועים בזה כל המון המתפללים, באמרם נזכר ונכתב לפניך וכו', רק צריכין להפסיק אחר מלת נזכר, ואח"כ מתחיל ענין בפני עצמו, ונכתב לפניך אנחנו וכל עמך בית ישראל לחיים טובים ולשלום, שאנו מבקשים על הזכירה בפני עצמה ועל הכתיבה בפני עצמה. עכ"ל. אמנם בסידור עמודי שמים [המקורי] לריעב"ץ חיבר להדיא "זוכר" עם "נכתב" עיי"ש, וכן בסידור הקדמון "סידור ר"ע ור"א". [ובסי' רש"ס ורו"ה] לא נתנו פסיק בין נזכר ונכתב].

עושה השלום

במטה אפרים (תקפב, כב) כתב, לאמר בעת שפוסע אחר אלקי נצור "עושה השלום", וכו' בערוה"ש (שם, ח). וצ"ע דליתיה בהרבה סידורים [בנוגע לעשיית], וכן בהרבה מחזורים, ואף במדוקדקים שבהם, אלא בקדישים, וכמדומה שהעולם אומר כן רק בקדיש. ובאמת הוא תמוה מאד, כי עיקר אמירת "עושה השלום" הוזכר על סיום שמו"ע ולא על הקדישים, וכמו שכתב באלף המגן שם סקל"ז וטעמו ע"פ הקבלה.

ובסידור וילנא עמוד 112 הובאה לשונו של השל"ה בסידור שער השמים, שהאר"י לעקור המנהג שנהגו באשכנז לשנות מטבע חתימת ברכת שים שלום בעשיית "לעושה השלום", וכתב בתו"ד: והרמז שכתבו בעלי הסודות הוא אמת, אבל לא בנוסח הברכה, רק אחר התפילה שפוסע ואומר עושה שלום במרומו לא יאמר עושה שלום רק עושה השלום במרומו לזמן הנ"ל וכו', וכן מצאתי בקונטרסי האר"י ז"ל לאמר עושה השלום במרומו כו'. עכ"ל. ועיי' באריכות בזה במחזור "כתר מלכות" וילנא, ושם הובאו גם דברי השל"ה בצאותו, ודברי הפאת השולחן בענין, עיי"ש.

והגר"ש בדליצקי זצ"ל"ה בתיקון תפילה שלו אות כד כתב בזה"ל: האריז"ל בשעה"כ דף צ' ע"א כתב בדפסיעות שאחר העמידה יאמר עושה השלום במרומו ע"כ, ולגבי קדיש לא הזכיר כלל, ואף שיש לומר דחד טעמא הוא בין בפסיעות דעמידה ובין בשל קדיש, מ"מ הבו דלא להוסיף עלה ורק בקדיש תתקבל ששם הפסיעות הן גם מתייחסות לחזרת הש"ץ שם יש לומר, אבל בשאר קדישים לא. ועיי' כף החיים סי' נ"א סליח שכתב כן [ז"ל הכה"ח: דאין לאמר עושה השלום אלא בסיום שמו"ע, דכ"ה במקורו בשעה"כ להאריז"ל, ואין להוסיף על דברי האריז"ל כדי לא לשנות מלשון הפסוק באיוב (כה, ב), ורק בקדיש תתקבל שהוא סיום תפילת העמידה של הש"ץ י"ל כן]. והנה האשכנזים נוסח אשכנז בחו"ל אינם יודעים מזה וגם בפסיעות של העמידה מסיימים כבכל השנה, אבל האשכנזים כאן באר"י שהורגלו בדברי האריז"ל מהספרדים נהגו כן לומר כן, ועוד הוסיפו שאין מבחינים בין שמו"ע לזאת קדישים וכמדומה דגם בברכתם"ז אומרים כן, ולמעשה הוא ככ"ל. ונראה שזה אחד ממנהגי הספרדים שהאשכנזים באר"י קיבלו מהם. עכ"ל תיקון תפילה. ומ"ש על מנהג האשכנזים בחו"ל צ"ע, שהרי המט"א כבר כתב לאמר "עושה השלום" בין בשמו"ע בין בקדיש.

ומיהו בתוס' מעשה רב המובא בסידור וילנא שם כתב: דעת הגר"ח ז"ל אחתימת הברכה המברך את עמו ישראל בשלום ולא עושה השלום, כי אין שונים ממטבע שטבעו חז"ל, רק בקדיש אמר עושה השלום עכ"ל. וצ"ע אם דקדק בזה בעל התומע"י דרך בקדיש אמר או שרק בקדיש שמעו אומר.

למנצח לבני קרח מזמור

הרב יצחק דוד זכאי

נוהגים לומר לפני התקיעות למנצח לבני קרח מזמור וכו'. ומקור הדברים במסכת סופרים פרק י"ח הלכה י"א ששם אמרו 'זבדא השנה אומרים מזמור כל העמים תקעו כף'.

ונבאר ענין מזמור זה שהוא מקביל ממש לכל סדר תפילת ר"ה, וענינו מבואר עפ"י דברי הרמח"ל במאמר החכמה, ונראה שלכך הקדימוהו לתקיעות, כיון שכל ענין התקיעות והמלכה ה' ותיקון העולם מבואר במזמור זה.

למנצח לבני קרח מזמור: בני קרח ניבאו על העתיד להיות בתיקון העולם, שאז יתקון אביהם וכמו שאמרו בסנהדרין ק"ח א' על הפסוק מוריד שאול ויעל.

כל העמים תקעו כף הריעו לאלקים בקול רנה: ענין תקעו כף הוא התאחדות ע"י שתוקעים כפם זה לזה, כמו שפירש המלבי"ם. [ובשו"ת חוות יאיר סימן קצ"ד כתב 'גם מ"ש כל העמים תקעו כף כל אלו עניינם חיבור וקישור קשר אמין']. וכן הוא משמעות רש"י שכתב 'תקעו כף, התערבו יחד זה עם זה להריע לאלקים בקול רנה'.

ועניינו הוא כמש"כ רמח"ל במאמר החכמה בביאור ויעשו כולם אגודה אחת, שאומות העולם נפרדים בעצם רק הם נעשים אגודה, ועי"ז הם יכולים להתאחד כשיכנעו לעם ישראל. והוא שאמר תקעו כף, ועי"ז הרעיו לאלקים בקול רינה, דבלא"ה כיון שהם נפרדים אינם יכולים להללו.

וזה נגד מה שאנו אומרים בתפילה תן פחדך ויעשו כולם אגודה אחת. לדור דור המליכו לאל וכו', והיינו שהוא קריאה לאר"ה שימליכו את הקב"ה עליהם בשלימות. והם יכולים לעשות זאת רק ע"י התאחדות ולכן הקדים להם את ענין תקיעת הכף.

עוד אפשר שתקיעת כף הוא מלשון שמחה שמוחאים כף אל כף וכמו שפירש במצודת ציון, (וכן מפורש במדרש תהילים מזמור צ"ח שהוא מחיאת כף של שמחה, וכן הוא ברשב"א ביצה ל' א') והוא שייך בהרעיו לה' היינו שימחאו כף ויקראו ויריעו תרועה לה' להמליכו עליהם.

כי ה' עליון נורא מלך גדול על כל הארץ: וזה המשך של לדור דור המליכו לאל כי הוא לבדו מרום וקדוש, וזה כי ה' עליון נורא מלך גדול על כל הארץ, שכל השליטה היא בידי אף שכפי סדר ההנהגה הפשוט העולם נמסר למקרים. מ"מ האמת שהקב"ה מנהל את כל העולם. והוא כנגד תן פחדך וכו', שידענו שהשלטן לפניך עוז בידך וכו', ושמך נורא על כל מה שבראת.

ידבר עמים תחתינו ולאמים תחת רגלינו: בזה נכלל גם הכנעות אר"ה לישראל, שע"ז הם יוכלו להיתקן, וזה כנגד מה שאנו אומרים בתפילה תן כבוד לעמך תהילה ליראך. היינו שאר"ה יכירו שישראל הם עם ה' ורק דרכם השפיע יכול להגיע אליהם. וענין תחת רגלינו הוא שהם ניזונים מהתמצית.

יבחר לנו את נחלתנו את גאון יעקב אשר אהב סלה: זה כולל את מה שאנו אומרים שמחה לארצך ששון לעירך. וגאון יעקב הוא בית המקדש כמש"כ באלשיך, וביאר שהוא נקרא ע"ש יעקב כיון דקאי על בית המקדש השלישי שהוא כנגד יעקב.

עלה אלקים בתרועה ה' בקול שופר: זמרו אלקים זמרו זמרו למלכנו זמרו: נראה שזה כנגד צדיקים יראו וישמחו וכו', והיינו שהם יוציאו לידי גילוי מה שהיה כמום בהם על גילוי כבוד ה', וה' יתעלה בזה ויהיה ניכר כבודו בעולם. וזהו עלה בתרועה ה' בקול שופר, כיון שיהיה קריאה לכל העולם שה' הוא האלקים. והוא שהמשיך זמרו אלקים זמרו, וזמרו למלכנו זמרו, שזה ענין ההמלכה בפועל וגילוי המלוכה לכל העולם.

וענין עלה אלקים בתרועה ה' בקול שופר, אפשר עפ"י המדרש תהילים כאן שאמר ר' יהודה בר נחמן בשם ר' שמעון בן לקיש אמר כיון שהקב"ה עלה לדין ויושב על כסא דין וכיון שהשופר תוקעין, הוא הולך והופך מדת הדין למדת הרחמים, עלה בדין ומה שופר עולה בתרועה, וה' בקול שופר ברחמים, שנאמר ה' ה' אל רחום וחנון. והיינו שמדת הדין מסתלקת, וזהו עלה בתרועה, ואז ה' יושב על כסאו ע"י קול השופר.

כי מלך כל הארץ אלקים זמרו משכיל: היינו שה' יהיה מלך על כל הארץ ללא מנגדים כלל. וזה כנגד ועולתה תקפוץ פיה והרשעה בעשן תכלה. וענין זמרו משכיל, הוא שהומרה תהיה מתוך השכלה והכרה (וכמו שפירש המלבי"ם, והרד"ק כתב שלחבר זמר שייך רק למשכילים). ולא מכח הכרח. שזה ענין המלוכה.

מלך אלקים על גוים, אלקים יושב על כסא קדשו: היינו אחר שהרשעה תכלה וימחה זרעו של עמלק והמלוכה של הקב"ה תהיה שלימה על כל הגוים, (ולא ממשלה בכח) יהיה ה' שלם וכסאו שלם, וה' יושב על כסא קדשו, וכמו שפרש"י שכסא היינו שלימות הכסא.

נדיבי עמים נאספו, עם אלהי אברהם, כי לאלקים מגני ארץ מאד נעלה: היינו שכל אומות העולם יאספו להביא מנחה לישראל שזה סדר העולם בתיקונו, וכמש"כ הנביא. ועי"ז ה' מתעלה על כל העולם ויחדש דברים חדשים כל העת בהנהגתו וכמו שפירש המלבי"ם. וזה כנגד קדוש אלה ונורא שמך וכו', ויגבה ה' צבאות במשפט וכו'. וזה כמו שביאר הרמח"ל שהעולם יתעלה עילוי אחר עילוי, וזה ענין מאוד נעלה. וזה כנגד מה שאנו אומרים לדור דור ולנצח נצחים, וכמו שפירש הרמח"ל שם.

שופר של מתן תורה

הרב יעקב ישראל לוי

מצינו שהזכירו בתפלת ר"ה את ענין השופר במעמד הר סיני בתחלת ברכת השופרות "אתה נגלית בענן כבודך על עם קדשך לדבר עמם וכו'".

וכן רבי סעדיה גאון כתב באחד מעשרה טעמים לתקיעת שופר. וז"ל: הענין השלישי להזכירו מעמד הר סיני שנאמר בו 'וקול שופר חזק מאד' ונקבל על עצמנו מה שקבלו אבותינו על עצמם 'עשה ונשמע'. עכ"ל.

וצ"ב מאי שייכא לר"ה. הא יותר שייך זה ליום מתן תורה.

והנראה דהנה בגמ' שבת דף פח,א, איתא: אמר חזקיה מאי דכתיב 'משמים השמעת דין ארץ יראה שקט'! אם יראה למה שקטה ואם שקטה למה יראה, אלא בתחילה יראה ולבסוף שקטה. ולמה יראה, כד"ל דאמר ר"ל מאי דכתיב 'וייה ערב ויהי בקר יום הששי' ה"א יתירה ל"ל, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין, ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו. ע"כ. ופרש"י שם דמשמים השמעת דין היינו נתינת התורה.

אמנם המהרש"א בח"א כתב וז"ל: ויותר נראה לפרש דין ממש השמעת בשעת מתן תורה לעשות דין בארץ שיחזור לתוהו ובוהו אם לא יקבלוהו וענינו מפורש פ"ק דע"ז ע"ש. עכ"ל. והיינו דבשעת מתן תורה היה בתחלה דין ומשפט על מעשה בראשית אם מתקיימין, ורק לאחר שקבלוהו שקטה הארץ.

מעתה י"ל דכמו שכתב המהרש"א שבעת מ"ת היה דין ומשפט למעשה בראשית, כמו כן היה דין ומשפט לעם ישראל שהם תכלית מעשה בראשית. שאם קבלו את התורה יתקיימו ואם לאו יחזור העולם לתוהו ובוהו, ועם ישראל ייקברו.

ובזה יש לפרש מה שאיתא שם בגמ' קודם: 'ויתצבו בתחתית ההר' אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו פה תהא קבורתכם. ע"כ. ומה שאמר להם הקב"ה 'פה תהא קבורתכם' זהו הדין שעשה עם ישראל. ואינו סתם עונש, אלא הוא פועל יוצא של מה שהתנה עם מעשה בראשית שאם לא יקבלו ישראל את התורה יחזיר את העולם לתוהו ובוהו.

ואם כנים הדברים, יש לפרש דהשופר שהיה ביום מתן תורה שהחריד את כל ישראל כדכתיב 'ויהי ביום השלישי בהיות הבורק ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר חזק מאד ויחדר כל העם אשר במחנה' (שמות יט,טז) וכן החריד את כל העולם כולו כדאיתא בזבחים דף קטז,א, היה קול שופר של דין ומשפט.

ובזה מובן מדוע נזכר בר"ה שופר של מ"ת. משום דשופר שהיה שם הוא גם שופר של חרדת הדין כמו בר"ה. ולכן נזכר בתפלת שופרות ענין השופר שהיה בשעת מ"ת לעם ישראל.

ויש להוסיף עוד, שהרי במ"ת היה דין ומשפט משום שלא קיבלו ישראל את התורה ואז אין קיום לעולם. וא"כ גם בר"ה הדין ומשפט הוא על מה שלא קיימו את התורה והמצוות, דאם אין מקיימים אותה אין זכות קיום לעולם. וא"כ אין זה רק שהשופר של מ"ת הוא אותו השופר של חרדת הדין, אלא שגם הדין והמשפט שהיה במ"ת הוא ממש אותו הדין ומשפט בר"ה שהוא על קיום התורה. דהכל סובב סביב התורה, גם בראית העולם וגם קיום העולם.

[וחכם אחד שליט"א רצה לפרש בסגנון אחר קצת. דהשופר של מ"ת היה על קבלת עול מלכותו של הקב"ה. כמו שנוכר בתפלת השופרות 'בהגלותך מלכנו על הר סיני' ללמד לעמך תורה ומצות'. דאיתא במכילתא פירוש יתרו (פרשה ה'): רבי אומר להודיע שבחן של ישראל שכשעמדו כולן על הר סיני לקבל את התורה השוו כולם לב אחד לקבל מלכות שמים בשמחה. עכ"ל. ובדברים רבה (ב,לא): אמר רבי פנחס בר חמא ממ"ת זכו ישראל לקרות שמע, כיצד את מוצא לא פתח הקב"ה בסני תחלה אלא בדבר זה, אמר להם שמע ישראל אנכי ה' אלקיך, נענו כולן ואמרו ה' אלקינו ה' אחד. עכ"ל. הרי שקיבלו עליהם במתן תורה עול מלכות שמים. ודרך ההמליך המלכים ע"י תקיעת שופר, כמו שכתב רבי סעדיה גאון שם בטעם הראשון. ולזה תוקעין בשופר בר"ה שהוא יום תחלת המלוכה, גם לזכר השופר שהיה במ"ת שהיה לאות על המלכת הקב"ה.

אמנם פירוש זה קשה. דבהר סיני מהשמים תקעו בשופר, וכמו שנוכר בתפלה 'ובקול שופר עליהם הופעת'. ולא עם ישראל, ואילו בזמן ההמלכה מי שתוקע בשופר הם אלו שמקבלים את עול המלכות עליהם. כמו שכתב ר"ס ג. וכן נראה מתוך מה שנאמר במלכים 'ומשח אותו שם צדוק הכהן ונתן הנביא למלך על ישראל ותקעתם בשופר ואמרתם יהי המלך שלמה (מ"א א, לד), וימחרו ויקחו איש בגדו וישימו תחתיו אל גרם המעלות ויתקעו בשופר ויאמרו מלך יהוא (מ"ב ט, יג). ולכן נראה כמש"כ].

ושמנו קראת בשמך

הרב יצחק לנדא

במוסף של ר"ה אומרים את לשון הפיוט אדם יסודו מעפר כו' משול כחרס הנשבר כחציר יבש וכצני נובל וכצל עובר וכרוח נושבת וכאבק פורח וכחלום יעוף - כח' לשונות של משל המבטאים את אפסיות האדם. ומקובל לקרוא את הדברים בנעימה נוגה ובדמעות. אמנם מיד אחרי כן מתהפכת נימת הדברים מהקצה אל הקצה והציבור כולו מגביה את קולו וקורא בהתלהבות ובחדווה "ואתה הוא מלך ק-ל חי וקיים", וממשיכים בנעימה שמחה "אין קצבה לשנותיך וכו'", ויש להתבונן מה פשר שמחה זו והלא רק עתה הזכרנו לעצמנו את עוצמת אפסיותנו וחדלותנו והיאך כל קיומנו עלי אדמות אין הוא באמת יותר מאשר חלום או אבק אשר לא נשאר מהם מאומה, וא"כ מה מלהיב אותנו כ"כ בכך שהקב"ה אינו כן אלא הוא נצחי וקיים לעד, וכי באמת אוחזים אנו בדרגה של אהבת הש"י שיש לנו שמחה טבעית עברו ית' אף כשאין בזה שום נגיעה אלינו?

ונראה לבאר דבאמת כל הלשונות המבטאים את אפסיות האדם אין הדברים אמורים אלא כאשר האדם נפרד הוא מהקב"ה - הן בעוברו על מצוות הש"י והן בתחושת הגאווה היוצרת מחיצה עבה בינו ובין יוצרו. ועל דא קבכינו שבמשך זמן זמנים טובא נתרחקנו מאיתו איש איש כפי מעלליו, וידוע שבזמן שאדם חוטא אין הקב"ה לנגד עיניו. ולכן מזכירים אנו לעצמנו עד כמה שהטענו את עצמנו הן בהרהורי גאווה כאילו שיש לנו כוחות עצמיים שאין מקורם בהשפעה אלוקית, והן בתפיסה כאילו ניתן למרוד בקב"ה מבלי שיאזרע לנו דבר, ומתעוררים אנו להכיר בכך שאין אלו אלא הרהורים של דמיון ומחשבות של כזב. והכל רואים כי גם השליט הגדול ביותר והגיבור המהולל ביותר, יכולים ברגע אחד לאבד את כל חייהם, ושוב לא מועילים להם לא כספם ולא גבורתם.

אמנם כאשר מכירים אנו בכך שכל תקוות האדם היא בהידבקו בהש"י ובהליכה בדרכיו, ממילא שפיר שייכת שוב שמחה אמיתית שחוסים אנו בצילו של מלך חי וקיים לעד ולנצח נצחים אשר שום מגבלה לא תתייחס אליו ואף גם לא דבר אחד מדבריו לא ישוב ויקם, וכל אותם חיי טעות שאכילו ניתן לחיות מבלי הקב"ה, מתנפצים הם כרוח נושבת וכאבק פורח. ועל זה רבה כ"כ החדווה באמירת 'אתה הוא מלך חי וקיים', שהרי נוגע הדבר אלינו במלואו.

ומה מתאים א"כ המשך לשון הפיוט "שמך נאה לך ואתה נאה לשמך - ושמנו קראת בשמך. עשה למען שמך וקדש את שמך על מקדישי שמך", הרי שכל מהלך הדברים מכוון לחיבור שבין כלל ישראל לקב"ה, והתחברות זו היא כל תקוותנו, והיא תהלתנו ותפארתנו.

היא שיחתי – עניני תשובה ויום הכפורים

דבוק בקב"ה, א"כ ככל שאדם מתקן את מדותיו ועוקר את המדות הרעות משרשם הרי בזה יותר מתדבק בקב"ה.

ולכך תשובה ממדות רעות לא שייך כלל לפ"ב, דשם איירי על מצות תשובה והיינו היודי, דהתחדש במצות תשובה דאדם צריך להתחרט על החטאים שעשה, אבל על עזיבת החטא לא איירי שם הרמב"ם כלל, דעזיבת החטא גם בלא החידוש של תשובה אדם היה צריך לעזוב את החטא, והכא חידש הרמב"ם דאיכא מצות תשובה גם על מדות רעות.

ונראה שלפ"ז יבואר לן היטב דברי הרמב"ם בפ"ב הלכה א' - ב' שבהל"א כתב איזוהי תשובה גמורה זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשות ופירש ולא עשה מפני התשובה וכו'. ובה"ב כתב ומהי התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירנו ממוחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשנו עוד וכו'. והנה בפשוטו מה שכתב בהל"א הו"י סימן לעזיבת החטא גמורה, וא"כ צ"ע דהיה לו להרמב"ם לכתוב קודם הלכה ב' שמצוות תשובה הוא לעזוב חטאו וכו' ואח"כ יכתוב את הלכה א' שעזיבת החטא גמורה זה שבא לידו דבר שעבר בו ופירש ולא עשה.

אמנם לפמ"ש נראה לבאר דבהלכה א' לא איירי הרמב"ם מצד מצות התשובה, דע"י דאדם מתגבר על צ"ו סימן דעזוב את החטא, אלא לפני שבא לבאר מהו הדרך של תשובה, ביאר מהי המהות של תשובה, דמהותה של התשובה שאדם התגבר על צ"ו ותאוותיו, ואח"כ דע"י דמתגבר על תאוותיו יש כאן עזיבת החטא, אבל הו"י הרבה יותר מעזיבת החטא כיון שמפקיע את החטא מהשורש, דע"י דמזדמן לו אותו חטא ואינו עושה, הרי הוא מכניע את גופו ותאוותיו, וזהו התשובה הגמורה, וכמו דהאר"ך בהל"ד ובפ"ז דע"י התשובה אינו אותו האיש, משא"כ היכא דרך החליט בדעתו שלא לעשות עוד מעשים הללו, ולא הפקיע את שורש החטא מלבו, רק במעשים הוא אדם אחר, וא"כ הרמב"ם בהל"א לא בא לבאר מהו הדרך לעשיית תשובה, אלא בא לבאר מהי המהות של תשובה. ובה"ב בא לבאר מהו הדרך לעשיית תשובה.

ונראה להוכיח דזה הביאור ברמב"ם, דהרמב"ם כתב איזוהי תשובה גמורה זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה וכו'. והנה אותו אדם שפירש מאותו עבירה שרגיל בה, רק עשה תשובה שעזב את חטאו, אבל כלל לא ניהם ולא התחרט על מה שעשה, וא"כ אין כאן כלל תשובה גמורה. ועוד דהא דייקנו לעיל ברמב"ם דעזיבת החטא לא הו"י כלל ממצות התשובה, אלא מצות התשובה היא לאחר שעזב את חטאו שצריך להתוודות ולהתחרט על החטאים שעשה, וא"כ מהו דכתב הרמב"ם הכא איזוהי תשובה גמורה, הא אין כאן כלל קיום של מצת תשובה.

וע"כ מבואר דהרמב"ם לא איירי הכא על מצות התשובה, אלא על מהות של התשובה, דלפני שמבאר מהו הדרך של התשובה, ביאר קודם מהי המהות של התשובה, שאדם ישנה את תכונות נפשו.

הקל הקל - במצוות התשובה

הרב אליהו וינבר

יש לעיין האם אותם סדרי קדימה שיש באנוס לעבור על דברי תורה, דהיינו עבירות שיש עליהם סקילה ושריפה, מלקות, עשה וכו', הם גם נפק"מ לגבי מצוות תשובה.

ויתכן נפק"מ בזה באדם שיכול להתוודות רק על עבירה אחת, או באופן שיכול להביא קרבן רק על עבירה אחת, ועבר ב' עבירות - אחת שיש בה גם מיתת ב"ד ואחת שיש בה רק כרת. וכן נפק"מ במצוות שבין אדם לחבירו, דחייב להשיב ולתקן את הלאו גם מצד מצוות התשובה, והנה אם יש לו כסף לשלם או לנגזל או ללוה (כשמצד דיני חו"מ אין ביניהם קדימה) האם חייב לשלם דווקא לנגזל, כדי לתקן איסור לאו גדול.

והנה נידון זה יש לדון בכמה מצוות ודינים כלליים שנאמרו ביחס להרבה מצוות, כגון מצות תוכחה. וכן באיסורים איסור לפני עור, יחוד, לא תקרבו, ספיה לקטנים, חצי שיעור, וטעם כעיקר, שעל כל אחד מהם אפשר לדון האם הוא דין כללי על כל המצוות, וממילא אין נפק"מ בין קל לחמור, או שהוא מתייחס לכל איסור ומצוה בפני עצמה, ונעשה כעין פרט וסעיף בכל איסור ומצוה, וממילא יש הבדל בין קל לחמור.

והנה לענין 'לפני עור' ידועים דברי האמונת שמואל והגרי"ש כהנמן צוק"ל דיש בו באמת את ב' הדינים, ולכאורה יהיה נפק"מ בנידון דין בין ב' הדינים שבדין הכללי אין הקל הקל, ובדין הפרטי לכל איסור יש קדימת הקל הקל.

והנה באמת יתכן בכל אחד מהנידונים הנ"ל דהוא נידון בפני עצמו ואין הנידונים תלויים אחד בשני.

ונראה דחלוקה מצוות התשובה של כל השנה, ממצוות תשובה המיוחדת של יום הכיפורים.

דנראה דבאמת מצוות תשובה של כל השנה, היא דין בכל עבירה בפני עצמה, דנדרש לשוב בתשובה ממנה, וממילא בזה ודאי יתכן שעבירה החמורה יותר, חמורה וקודמת מצוות תשובתה.

אם תשובה מכשיר פסול

הרב דוד מרדכי זילבר

בדינא דלא יעלו כהני הבמות אל מזבח השם, כתב הר"מ (פ"ט מביהמ"ק ה"ב) דלא מהני אפילו תשובה גמורה. הנה תשובה מיראה דרך מפסיק העבירה, לא מהני, כיון דהפסול הוא מה שבשעתו היה כהן במה, וכע"ז כתב הקוב"ש (ב"ק אות י"ב) דגם אם האתנן יפסיק ליחשב אתנן, ישאר בפסולו שהוא על מה שבשעתו היה אתנן. אך תשובה מאהבה הא אף נהפך לזכות.

אמנם הצ"ח (מגילה י"ג) כתב דעוון ע"ז אין נהפך לזכות, ע"פ מש"א קידושין (מ') דעל מחשבת כל העבירות אין נענש, אך על מחשבת מצוה מקבל שכר, א"כ אייתר ליה מחשבת מצוה דהתשובה, ומשא"כ ע"ז דנענש גם על מחשבתו עיי"ש, הנה אין כוונתו דמעשה עולה במעשה ואיתר ליה המחשבה, דהא אמרו שם דבעבר העבירה נענש גם על המחשבה, אלא כוונתו כמ"ש בדרשותיו (דרוש ח') דכיון דנעקק המעשה, תו חשיב מחשבה בעלמא, ובע"ז נשאר עון המחשבה, עד שישוב גם עליה.

וכ"ה בגור אריה (במדבר ט"ו כ"ד) דלכן בקרבן ע"ז בעי תוספת עולה לכפר על הרהורי הלב, דקאי על ע"ז דנענש גם על המחשבה. אך בשע"ת משמע דקאי על כל העבירות, וז"ל (שער ד' אות ה') עולה מכפרת על עשה אחרי התשובה כי אמנם נתכפר עונו בתשובה אך העולה תוסיף על כפרתו ויוסיף להתרצות בה אל השי"ת, עוד אמרו עולה מכפרת על העולה על רוח בני האדם מהרהורי הלב ובמחשבת העבירות וכו', ע"כ. וביאורו אף דמחשבה רעה אין עולה, אך ע"י במדב"ר (ח' ה') שמחשבת חטא הוא כמעילה במקום, ור"ל דאינו עבירה דבעי כפרה, אך צריך להתרצות ודומיא דכפרה על עשה אחר ששב, וא"כ בכל העבירות מחוסר ריצוי על המחשבה.

ומ"מ כיון דמאהבה ומתחרט על עצם העוון, נעקק המעשה גם בע"ז, ומ"מ נשאר בפסולו, כיון דחל הפקעה רק על חלק העבירה, ולכן שם כהן במה לא פקע, כיון דאינו מתולדת העבירה, דהא בשחיטה דלא חשיב שירות אין נקרא כהן במה (עי' מנחות ק"ט), אף דחשיב עבירה. (ולפ"ז נראה דגם לשאלות (מ"ב) דלהנאת עצמן יעבור ואל יהרג, מ"מ יפסל למזבח השם, וכמו דלא מהני תשובה לאשה שנטמאה תחת בעלה (עי' מש"ח פר' שלח עה"פ ונשאו וכו'), כיון דאין הפסול מחמת העבירה, כמ"ש המהרי"ק (קס"ז)).

ובפסול רוצח לישא כפיו, גם כתב הר"מ (פ"ט מתפילה ה"ג) דאין מועיל תשובה, ועיי"ש באו"ש דהוא ע"פ התוס' (יבמות ז' ד"ה שנאמר) כיון שהרג בידו אין קטיגור נעשה סניגור, ובה אף אי העבירה פוסלתו כלשון הר"מ שם, דזהו ענין קטיגור, מ"מ כיון דהוא עקירה רק מכאן ולהבא למפרע, חסר מיהא במעלת הסניגור.

תשובה ממדות רעות

הרב מנחם הוכנברגר

כתב הרמב"ם בפ"ו מהלכות תשובה ה"א, אל תאמר שאין תשובה אלא מעבירות שיש בהן מעשה כגון זנות וגול וגניבה, אלא כשם שצריך אדם לשוב מאלו כך הוא צריך לחפש בדעות רעות שיש לו, ולשוב מן הכעס וכו', מן הכל צריך לחזור בתשובה.

וצ"ב מדוע הרמב"ם סידר את הדברים הכא, הא כיון שעל מדות רעות יש חיוב לחזור בתשובה היה לו לכתבו בפ"ג, שם איירי בהלכות ותנאי התשובה. וביותר דהכא איירי הרמב"ם בענין מעלת התשובה, ולכאורה החיוב לחזור ממדות רעות לא הו"י רק מעלה אלא הו"י חיוב כמו כל החטאים, וא"כ היה צריך לכתבם בפ"ג שאיירי על חיוב מצוות התשובה.

וביאר מו"ח הגאון ר' אפרים קשש זללה"ה דהרמב"ם דבאמת מדות רעות שאני מכל החטאים, דהלא המדות הן טבעיים מצדו, א"כ היה יכול האדם לומר דאין הדבר תלוי בבחירתו, דרך עבירות שיש בהם מעשה כגון זנות וגול דהמעשים הללו תלויים בבחירתו של האדם, התם יש מצות תשובה, אבל מדות רעות שהן בתכונות נפש האדם, היתה הו"א שאין בזה מצות תשובה, דהא עיקר מצות תשובה אינו על להבא שלא לחטוא, אלא על לשעבר שיש חיוב להתחרט ולהתוודות עליהם, וכמו דמבואר ברמב"ם בפ"א ה"א שכתב שכיעשה תשובה צריך להתוודות וזו היא מצוות עשה. ומבואר דרך כשיעשה תשובה יש חיוב של וידוי ועל החיוב של וידוי כתב דהו"י מצוות עשה.

ולפ"ז מסביר לא שייך וידוי על מדות רעות, דכיון דכל המהות של וידוי הוא להתחרט על החטאים שעשה, א"כ המדות רעות שנטועות באדם מיום הוולדו אינן חטא, וא"כ מצד מצות תשובה אין הוא צריך לעקור את המדות הרעות הטבועות בו משרשן.

וע"ז חידש הרמב"ם הכא דאע"פ דאם אינו עוקר את המדות הרעות מלבו אין כאן חטא, אפ"ה צריך לעשות תשובה ע"ז, ולעקור את המדות רעות משרשן, וד"י יליף לה הרמב"ם ממצעל התשובה, כמו דהאר"ך שם דכיון דע"י מעלת התשובה אדם יותר

אבל מצוות התשובה המיוחדת של יוה"כ שחידש רבינו יונה מקרא ד' לפני ד' תטהרו' נראה שאינה מתייחסת כלל לכל עבירה מצד עצמה, אלא התייחסות ל'גברא' שהוא צריך להטהר לפני ד', ולא מצד העבירה בעצמה, ובזה יתכן דאין בזה כלל קדימה מעבירה לעבירה.

ואף אם נימא דגם בזה ככל שהחטא חמור יותר ממילא הגברא מטונף בה יותר, וצריך יותר טהרה, וזה עצמו סיבה להקדים, מ"מ נראה דחלק זה של דרגת טינוף העבירה, אינו תלוי בדיוקא בכל גדר 'הקל הקל' של סקילה וכתר, ששם הכל בגדרים של חומר העבירה בעצמה, ולא בשיקולים חיצוניים נוספים. אך בזה יותר נראה דתלוי בכל הדברים הנוספים שיש בעבירה, כדרגת הניסיון שהיה לו, וכן ההנאה שהיתה לו, ולא ידמה בטינוף מי שחילל שבת בשעה שנשרף כל רכושו, בשוגג, למי שעובר עבירה קלה שיש בה הנאה בשאט נפש, ובזה תלוי בידיעת קל דעות.

הלכות בקשת מחילה על סיפור לשון הרע

הרב אליהו בקרמן

באיסור לשון הרע יש שני חלקים, החלק הא' בין אדם למקום, וכל המספר או שומע או מקבל לשון הרע עליו לשוב בתשובה ככל עבירות שבין אדם למקום.

החלק הב' הוא בין אדם לחבירו, ומחמתו חייב המספר לפייס ולרצות את חבירו ולבקש את מחילתו. והיות ודבר זה קשה עד למאוד, הן לזכור על מי סיפר, הן הקושי שקיים לבקש מחילה, על כן אוכזר כמה קולות בדינים אלו, וה' יעזרנו שלא נכשל בדבר הלכה.

א. השומע והמקבל לשון הרע, אינו צריך לבקש מחילה. ותקנתו ככל עבירה שבין אדם למקום, עזיבת החטא (להפסיק להאמין), חרטה וידוי וקבלה לעתיד. [יש לציין שפעמים רבות השומע הופך למספר, כשהוא מרחיב את הגנות בפני מי שסיפר לו].

ב. המספר לשון הרע ולא האמינו השומעים, אינו חייב לבקש מחילה, אלא יעשה תשובה כנ"ל.

ג. המספר לשון הרע והאמינו השומעים ונגרם לשומע נזק או שהיצר לו, חייב לבקש את מחילתו ולרצותו.

ד. כשהאדם שדיבר עליו אינו יודע שסיפרו עליו לשון הרע, דעת הח"ח שצריך לבקש ממנו מחילה, ואילו הגר"י סלנטר זצ"ל סבר שאסור לבקש את מחילתו כיון שמצערו בזה (דהיינו אף שנצרך למחילה, אין לו תקנה).

ה. העצה לזה, כתב במשנה ברורה (תר"ו סק"ג) שאם חבירו יתבייש לא יפרט החטא אלא יבקש מחילה באופן כללי. ונראה ברור שעצה זו מועילה דוקא לפגיעות קטנות, שהסברא נותנת שאילו המדובר היה יודע במה מדובר, היה מוחל על כך. אבל ודאי שאין מחילה כללית מועילה לפגיעה קשה, שלא היה מוחל עליה בלא פיוס מרובה.

ו. כשהמדובר אינו יודע מכך, ואף לא ירגיש לעולם שסיפרו עליו לשון הרע, מדויק להדיא בח"ח (כלל ד' במ"ח סקמ"ח) שלמרות שנתגנה בעיני השומעים (והמספר עבר בלשון הרע חמור, דאחי מעשיו) מ"מ אין חייב לבקש מחילה. [יש להדגיש שבכל מקרה שהשומעים יתייחסו בזלזול למדובר, למרות שהוא אינו יודע כלל שסיפרו עליו לה", נחשב הדבר שהיצר לו. והנפק"מ כגון כשמספרים על אדם הדר במקום מרוחק ולא יחוש מכך, או פעמים כשמספרים על ציבור, על אף שעונו חמור מאוד, מ"מ באופן שאותו ציבור לא יחוש צער מדבריו, אין חייב לבקש מחילה].

ז. כשיתכן שדבריו יביאו נזק בעתיד, נשאר הח"ח בצ"ע האם חייב עתה לבקש מחילה. והעצה לזה שיראה לסבב שלא יבוא נזק ע"י דבריו, כגון שיאמר לשומעים שטעה בדמינו. [יש לציין שמותר לאדם לשקר כדי להציל את כבוד חבירו ולהניצל מאיסור לה"ר, עיין כלל י' סי"ז, וברכילות כלל א' ס"ח].

ט. המספר לשון הרע בשוגג באופן שלא היה לו להעלות על דעתו שמדבריו ישתמע גנות על חבירו, יש שכתבו שחייב לבקש מחילה. ולענ"ד יש מקום להקל בזה, מאחר שהמקור לבקשת מחילה הוא מדין אונאת דברים (כמבואר בכלל ד' במ"ח מ"ז), ובאונאת דברים משמע מהראשונים שאין צריך לבקש מחילה כשהיה בשגגה (ע"י חינוך מצוה ר"מ ורמ"ג, וברמב"ן עז"ת ויקרא כ"ה ט"ו).

אכן חשוב להדגיש, שאמנם מצאנו כמה אופנים שאין המספר לה"ר חייב לבקש מחילה, מ"מ אדם שאינו נזהר מאיסור לשון הרע, לא יימלט שחייב לבקש מחילה לבג"א עד אין מספר, ודבר זה כמעט אין לו תקנה (כמו שהאריך הח"ח בכלל ד' במ"ח סקמ"ט). ויכנה הקב"ה לשמור פינו ולשוננו מכל רע, ולתקן כל אשר עוותנו.

בענין לשוה"ר ועבירות שבי"א לחבירו

הרב שמעון איצקוביץ

החינוך באיסור לשון הרע (מצוה רל"ו) כותב, שאע"פ שאין בלאו הזה מלקות לפי שאין בו מעשה, פעמים שיש בו חיוב מיתה, כידוע בדין מוסר, שהתירו חכמים להורגו לתיקון העולם, שמוטב שימות איש אחד ולא יזיק ויאבד לרבים גופם או אפי' ממונם, והאריך אח"כ בפרטי דין מוסר, עיי"ש.

ולכא' לא מובן, מה שייך ענין מוסר ללשון הרע, שאמנם בשניהם הוא מזיק בסיפור על חבירו, אבל בלשון הרע ורכילות נאסר הזיק מסוים, שמתגנה ומתבזה חבירו, או שנהיה ריב ביניהם, ואטו כל מוסר שמזיק בגרמא את חבירו בגופו או ממונו, עובר גם על איסור לשון הרע, וצ"ע.

ואפשר לומר שעיקר כוונת החינוך, ששורש מוסר ולשון הרע אחד הוא, שהוא גילוי סוד חבירו לאחר, וכמו שכתב רש"י בערכין (טו, ב) על מה שאמרו בלשון הרע שהורגת

שלשה האומרו והמקבלו והנאמר עליו, ונקרא שם לשון תליתא, שזה לשון הרכיל שהיא שלישית בין אדם לחבירו לגלות לו סוד, (ועי' כ"מ פ"ז מדעות ה"ב שנחלקו הרמב"ם והראב"ד אם איירי ברכילות או בלשון הרע, וע"ע ברבנו יונה בשע"ת ש"ג רכ"ה על הפסוק הולך רכיל מגלה סוד), ובזה הוא שזה למוסר, שרעת הזיקו הוא ע"י גילוי עניני חבירו.

אבל נראה להוסיף עוד, שבסיפור לשון הרע עצמו יש גם בחינת מוסר, וזה משום שהדרך הישרה לאדם היא כשתפארתו לו מן האדם, והוא מוצא חן ויכול טוב בעיני אלוקים ואדם, (כדתן אבות פ"ב מ"א ובפירושו הגר"א שם), וכשמספרים עליו דברי גנאי, הוא כאילו נשפט על מעשיו לפני בני אדם, שצריך שתהא דרכו ישרה בעיניהם, והוא נדון בעיניהם לחובה, שהרי זהו בכלל איסור קבלת לשון הרע, שמלבד שמאמין לסיפור, הוא דנו לחובה ולא לזכות, (כמש"כ החפץ חיים כלל ו' ס"א ק').

וכן הוא לאידך גיסא, בלשון הגמ' בשבת (קכ"ב) לגבי דן לכף זכות, כשם שהוא דן לכף זכות כך המקום ידונו לכף זכות, והובא ברש"י באבות (פ"א ו') על המשנה הוי דן את כל האדם לכף זכות, שאם אתה דן כן, ידונו אותך מן השמים לזכות, משמע שהוא אותו ענין, שדנים אותו במשפט שמים לזכות, כמו שהוא כביכול שפט את חבירו וזיכהו בדן.

ואם כן הוא, שהמספר לשון הרע נחשב במידת מה כמוסר, וכמשנ"ת שבסיפור הגנאי הוא כמוסר משפט חבירו ביד בני אדם לדונו לחובה, א"כ יש בענינו גם ענין מדה כנגד מדה, שכשחוטא בלשון הרע דינו מוסר ביד האדם שסיפר עליו וחטא לו, וזה משום שלשון הרע הוא בכלל עבירות שבין אדם לחבירו שאין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, ובפשוטות הטעם הוא כיוון שלא תיקן את חטאו אם לא ירצה את חבירו, אבל יעוי' באור ישראל (ס' ל') שהביא ע"ז הפסוק נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפולה, משמע שזהו גדר הענין שאין יוה"כ מכפר על עבירות שבין אדם לחבירו, שדינו מוסר לא רק ביד ה' אלא גם ביד האדם שחטא לו, ולכן רק אחרי שירצה את חבירו יתרצה לפני ה', והדבר נורא, שכפרתו ושובו אל ה' מתעכב במה שהוא נתון ביד אדם.

(ואמנם ענין זה שאין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, הוא בכל עבירות שבין אדם לחבירו, ולא רק בלשון הרע, אבל לשון הרע הוא ראש כלול, וכמו שהאריך הח"ח בקדמיה, וע"ע בספרו כבוד שמים פ"ג מה שהשיב לבן תורה ששאלו שעבר מאות פעמים על לשון הרע, ואינו זוכר על מי סיפר לילך ולפייסם, וגם למדו ממנו כמה אנשים שלא להיות זהירים בדבר, במה יוכל להתרצות לפני אדון הכל, עיי"ש).

הערות בכמה מעניני ימים נוראים

הרב ישי לור

א. **כפרות**. בב"י סי' תרה מביא מתשו' רשב"א "בענין הכפרה שעושים לנערים". וצ"ב מדוע דוקא נערים. ועי' נמי ברש"י שבת (פא: ד"ה האי פרפיסא) שמבואר שהמנהג לקחת פרפיסא ולהחזירו סביבות ראשו כו' נהג רק לקטנים וקטנות שבבית. וצ"ע.

ב. **אמן דאבות**. בעשי"ת שמוסיפים זכרנו לחיים, יל"ע האם ה'אמן' שעונים אחרי ברכת אבות של הש"ץ צריך לכון בו גם על הזכרנו לחיים (ואז נמצא שיש באמן זה גם הצטרפות לבקשה ולא רק לשבח), וכנראה שלא צריך דאין זה מעיקר הברכה, עכ"פ למאי דקיי"ל דאינו חוזר על הזכרה זו.

ג. **כל העולם כולו**. "מלוך על כל העולם כולו". ידועים דברי הט"ז תקפ"ב בביאור הכפילות, דהנה קי"ל בכל התורה כולה דרובו ככולו, וא"כ שייך לכתוב תיבת כל על רוב, אבל כאן אנו מבקשים "מלוך על כל העולם כולו" כולו ממש, ולכן כפל הלשון ב' פעמים. עכ"ד.

ונראה פשוט חדש לפי שיטת ר' יהודה במנחות יא: דכל' היינו כל שהוא (ורש"י שם הביא קרא ד'אין לאמתך כל בבית'), לכן צריך להדגיש שכאן הכוונה לכולו במובן של הכל ולכן כפלוהו.

ד. **שטן ביו"כ**. צ"ב במה שאומרים ביוה"כ בקשות על השבתת השטן כגון "משטין בכבל אסור, ותקות אסירי בשור וכו'", או "ותגער בשטן לבל יטשיננו", והרי אמרו בגמ' יומא כ, א שביה"כ לית ליה רשות לאסטוני.

ונראה דממנהגנו מוכח שאנו נוקטים כמ"ש בתוס' הרא"ש (יומא שם) וברוקח (סי' ר וריז), והביאו במהרי"ל הל' מוסף דיוה"כ סי' כג) דמה דלית ליה רשות לאסטוני היינו רק בעבירות שעושים בו ביום כמו הך עובדא דנהרעדא דמייני שם בגמ', משא"כ בעבירות דכל השנה דמסטין אף ביוה"כ.

וכן יש להוכיח מריש ספר איוב "ויהי היום וכו' ויבא גם השטן בתוכם וכו'" ע"ש שקטרג על איוב, ובתרגום כתב: "והוה יום דינא רבא יום שבוק סרחניא". והק' ברנת יצחק על איוב דהרי ביוה"כ אין רשות לשטן להשטין. ובע"כ כנ"ל דרך על אותו יום קיימינן.

ה. **קניות ואבילות בסוף מוסף ביו"כ**. קשה מאד ההנהגה בסוף סדר העבודה, שממש אומרים קניות ומורידים דמעות על החורבן והריגת הצדיקים, מעין תשעה באב, ותימה איך שרי לעשות כן ביו"כ. כ"ש כשחל בשבת.

ונראה לבאר, דכיון דהמתאבל על ירושלים והמקדש זוכה ורואה בשמחתה, פירוש הדבר שזה מקשר אותנו למצב הבנין, א"כ חלק מן ה'נשלמה פרים שפתינו' של סדר העבודה הוא ע"י ביטוי של אבילות על החורבן ודוק. (ועדיין אינו מיישב הבכי והקניות על הריגת הצדיקים, דאין שרי זה ביו"ט ושבת. וצ"ע).

הרב יהודה לנדא

בר"ה ט. נחלקו ר"ע ור' ישמעאל מהיכן ילפינן דין תוספת: לר"ע ילפינן מדין תוספת שביעית שנאמר בקרא דבחרש ובקציר תשבות, ומשם גם ילפינן לשאר ימים טובים ויו"כ. ולר' ישמעאל ילפינן מיו"כ גופיה שנאמר "ועניתם את נפשותיכם בתשעה וכו' בערב". והקשו לר"ע מאי עביד לקרא ד'ועניתם' ותריצין דכל האוכל בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו נתענה תשיעי ועשירי.

ולהלכה נקטינן שאין תוספת שביעית מה"ת (עיין בר"מ שמיטה ג-א ד-ט), וא"כ בהכרח שאת דין תוספת יו"כ צריך ללמוד מהנאמר ביו"כ ועניתם וכו'. ונמצא שיסוד זה שנאמר בכ"מ שכל האוכל בתשיעי כאילו נתענה הוא לא כהלכתא, דלר' ישמעאל אין פסוק לילף דין זה.

ובברכות ח: איתא שסמכו אמוראים על ילפותא דא. ובר"ף מייית דין זה בביצה ח. וכן ברא"ש. ומייית לה הטור בהלכות יו"כ פ"ס' תרד.

ואמנם בשו"ע השמיט דין זה, עיין בכס"מ נדרים פ"ג על הרמב"ם שהגדיר לא לאכול בערב יו"כ מקרי נודר על המצווה עיי"ש ברמב"ם שסתמו משמע שחייב דאורייתא הוא, ובכס"מ פקפק בזה, וברדב"ז שם דבפשוטו הוא חייב דאורייתא מפסוק זה, אמנם הכס"מ לשיטתו שמה לכך השמיט הדין, ומ"מ הובא בט"ו ובמשנ"ב.

וברעק"א בברכות שם: "כאילו התענה וכו'". אני נבון בכל נשים הבריות אם חייבות לאכול בערב יו"כ דאפשר הן פטורות כמו מכל מ"ע שהזמן גרמא [ועיין בכ"מ פ"ג מהלכות נדרים דמסתפק אם הן דרשא דכל האוכל ושותה בתשיעי כו' דרשה גמורה, או הוא אסמכתא בעלמא, ובין כך וכך הוא זמן גרמא] או לא, כיון דקרא מפיק לה בלשון בתשעה לחודש בערב וכו' ולומר דהוי כאילו התענה תשיעי ועשירי ממילא כל שמחוייב בתענית עשירי מחוייב לקיים ועניתם כו' לאכול בתשיעי, וצ"ע לעת הפנאי".

וצע"ג לאותם הסוברים שהוא לימוד גמור, א"כ אין לנו מקור לדין תוספת יו"כ ויוה"כ. (שוב מצאתי דהפלפ"ח הקשה כן על דברי הרא"ש דלעיל וצ"ע).

נעילה קודם זמנה

הרב דוב כהן

כתב השו"ע תרכ"ג ב' זמן תפילת נעילה כשהחמה בראש אילנות כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה, ובמ"ב הביא מהמג"א דצריך ליהרר להתחיל בעוד היום גדול, ובשעה צ"מ מהפמ"ג דע"כ לא יהיה קודם פלג המנחה.

ויש לדון במי ששגג והתפלל נעילה קודם זמנה, ומצוי בנשים המתפללות בביתם תפילת נעילה ובאות לביהמ"כ לשמוע את תפילת הציבור. ובספרי הפוסקים לא נתפרשה ההלכה בזה, והגר"ש דבליצקי צ"ל כתב בס' קיצור הלכות המועדים דלא מצא מפורש דין זה, ומספק ישמע מהש"ץ.

והרמב"ם פ"ג מתפילה ה"ו כתב 'ותפלת נעילה זמנה כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה', ולא הזכיר זמן לתחילת התפילה, אמנם בתשובות הרמב"ם סי' פ' נשאל במי שהתפלל נעילה קודם שעה או ב' או ג' א"כ יצא והשיב דלא יצא, וא"כ יש לברר מהו אותו הזמן שקודם לו לא יצא.

ובשו"ע לכאורה נתבאר זמן לתחילת התפילה והיינו חמה בראש אילנות, וא"כ י"ל דהמתפלל קודם זמן זה לא יצא, אמנם יש לדון בזה, דהנה המקור לזמן זה דחמה בראש אילנות בירושלמי פ"ד דברכות ותענית ומובא בב"י, אימתי היא נעילה רב אמר נעילת שער שמים אפילו בלילה, וריו"ח אמר נעילת שער היכל והיינו ביום, ומקשה בירושלמי דרב עצמו תחילת תפילתו בזמן שחמה בראש אילנות דהוא זמן נעילת שער היכל, ומתיר דרב היה מאריך בצלותיה והיתה תפילתו נמשכת עד הלילה.

ורוב הראשונים פסקו כריו"ח דצריך להשלים נעילה ביום, והר"ף והרא"ש והטור פסקו כרב דזמנה גם בלילה, והב"ח עמד בצ"ע על השו"ע שכתב להתחיל אותה בזמן חמה בראש אילנות והיינו תחילת זמנה לרב, ולסיימה סמוך לשקיעת החמה דהוא זמן נעילה דריו"ח והוא שיעור אחד, אמנם מהמג"א פ' דמש"כ השו"ע סמוך לשקיעה היינו צאה"כ וכולה כריו"ח וכן פסק המ"ב, וכתבו דמ"מ המנהג להמשיך גם בלילה ולסמוך על הר"ף והרא"ש דהלכה כרב אבל העיקר כסברא ראשונה לסיימה ביום.

והשתא יש לדון דלכאורה מעובדא דרב דהתחיל תפילתו קודם זמנה לשיטתו כדי לסיימה בזמנה יש ללמוד לדידן להתחיל קודם זמנה כדי לסיימה בזמנה, אמנם מפורש בב"י דאין להתחיל קודם זמן חמה בראש אילנות דכתב לדידן שאנו מרבין בסליחות היה צריך להקדימה מבעוד יום טובא כדי שסיים החזן תפילתו ונשי"כ ביום, אמנם א"א דבעינן שיתפלל אותה מכי חמינן שימשא בריש דיקלא, ולכן כתב הב"י לקצר בסליחות והביא דהר"מ היה מדלג ואומר הפזמונים אחר ברכת כהנים.

ויש לתמוה מנ"ל דאין להתחיל קודם זמן שהחמה בראש אילנות, הא זמן זה שמענו מרב דהוא לא ס"ל דהוא זמנה אלא התחיל קודם זמנה כדי לסיימה בלילה, וא"כ לדידן דנעילת שער חמה בראש אילנות יתני להתחיל מבעוד יום הרבה כדי לגמרה בזמן

נעילת שער דריו"ח. (ובאמת באבודרהם כתב מה"ט לסיים עד זמן חמה בראש אילנות)

ועוד יש לתמוה דגם לפוסקים כרב אין כאן ראייה דהוא זמן לתחילת התפילה, דשם אילו היה רב מאריך טפי היה מתחיל קודם זמן זה, ולאריך גיסא י"ל דמי שאינו מאריך אינו רשאי להתחיל תפילתו בזמן זה, גם תימה היכן מצינו דרשאי להתחיל תפילה קודם זמנה כדי להשלימה בזמנה.

עוד יל"ע אם פסק השו"ע דחמה בראש אילנות הוא זמן נעילה מנ"ל דצריך להשלימה סמוך לשקיעת החמה.

ולבאר כ"ז נראה לומר דשאני זמן דנעילה משאר תפילות, דכתב הרמב"ם פ"א מהלכות תפילה ה"ו (אחר שכתב סדר התפילות כנגד הקרבנות) 'זמן תקנת תפילה אחר תפלת מנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד כדי להוסיף תחינה ובקשה מפני התענית, וזו התפילה נקראת תפילת נעילה כלומר נעלו שער שמים בעד השמש ונסתרה לפי שאין מתפללים אותה אלא סמוך לשקיעת החמה'.

ונראה לבאר דכיון דלא ניתקנה תפילה זו כנגד קרבן אלא בתורת ריבוי תפילה וכלשון הגמ' יומא פז. 'תפילה יתירתא', מונח בזה ב' ענינים חדא דמתפללים אותה אחר המנחה דנשלמו כל תפילות דסדר היום ומוסיף עוד תפילה, וגם הא דאין מתפללים אותה אלא בנעילת שער שמים דזה ג"כ מגדרי ריבוי תפילה לעמוד בתפילה בגמר היום, וכעיי"ז במאירי בחיבור התשובה מאמר ב' פ"ב 'ותפלה זו נקראת נעילה וכו' כלומר נעלו שער שמים והלך היום ועדיין תפלה בפינו'. ובלבוש כ' דהתפילה בזמן נעילת שער היכל 'עבד הרוצה לצאת מבית המלך וקודם שיצא הוא מבקש פרס ומנת המלך ונועל השער אחריו', ומבואר דענין תפילה זו הוא דוקא בזמן זה ופשוט.

ועפיי"ז יש לבאר דחלוק זמן דנעילה משאר תפילות, דבכל התפילות הזמן מחייב תפילה, ופשוט דקודם זמן שחירת א"א להתחיל שחירת דעדיין לא הוטל עליו חייב תפילה, אבל בנעילה אין זמן שתובע תפילה, אלא היום הוא המחייב תפילה יתירתא, ואמנם תפילה זו אינה שייכת אלא בזמן של נעילת שער שמים והיינו בסוף היום, דזו כל ענינה של תפילת נעילה.

וא"כ י"ל דלא פליגי רב וריו"ח דזמן התפילה דנעילה הוא בסוף היום בנעילת שער, רק פליגי בזמן נעילת שער גופא אם שייך ליום או ללילה, דריו"ח ס"ל דהוא ביום בסופו כנגד נעילת שער היכל, ורב סבר דהוא בלילה בתחילתו כנגד נעילת שער שמים, וא"כ החילוק לדינא ביניהם הוא רק בהשלמות התפילה דצריך להתפלל עד שעת נעילה, ולכן לא נזכר ברמב"ם זמן לתחילת נעילה אלא שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה.

וכיון דבתחילת התפילה ליכא פלוגתא למד הב"י מעובדא דרב דזמן חמה בראש אילנות הוא זמן המוקדם להתחיל תפילת נעילה גם לריו"ח מדין סמוך לנעילה, ובאמת הפמ"ג כתב דמפלג המנחה כבר חשיב סמוך לנעילה ויכול להתחיל תפילתו, וכבר כתב בהגמ"י להוכיח משית רב דנעילה פטורה ערבית ורב צלי של שבת בער"ש דזמן נעילה לרב מפלג המנחה, ופשוט דלא יהיה זמן דריו"ח מאוחר מדרב.

ולפי"ז אפשר לדון דמי שהתחיל תפילתו בזמן זה גם אם לבסוף לא האריך בצלותיה סו"ס התפלל כל תפילתו בזמן נעילה, אבל מי שהתפלל קודם פלג המנחה חסר לו בעיקר צורת התפילה ואולי לא יהינן גם אם כעת יאריך בצלותיה עד שקיעת החמה.

ויל"ד ביחיד המתפלל בביתו אם עדיף לכוין לשעה שהציבור מתפללים ולסיים הרבה קודם השקיעה או להסמיך תפילתו לשקיעת החמה.

(ומשנ"ת דאין מציאות של תפילת נעילה שלא בזמן נעילה אולי יש לתלות במחלוקת הפמ"ג והמחז"ב בס"י ק"ח אם שייך תשלומין לנעילה במוצאי יוה"כ, ואכמ"ל)

מעלי יומא דכפורי

הרב חנוך נריה

ברכות ח: סבר לאשלומינהו לפרשיות דכולא שתא במעלי יומא דכפורי. יעוין ר"ח הנדמ"ח מה שגריס ופירש - לאשלומינהו לפרשיות דכלה, והיינו דכלה של תשרי דמכנפו כו"ע לגבייהו ישרלימו אז, שבאותה שעה לא יהיה סיפק בידם ללמודם, וכ"ה בכמה ראשונים.

אבל לגירסתנו שהוא דכולא שתא, צ"ע מה ענין יום זה דייקא. והנראה שמצינו באמת בכמה דוכתי בש"ס ענין מיוחד ביום זה, וצריך לבארם. שהנה אמרו בחולין קלג. דר"מ לבתר דשמעיה להא דהצנועים מושכים ידיהם, לא נטל מתנו"כ, עיי"ש, לבר ממעלי יומא דכפורי לאחזוקי נפשיה בכהנא. ועוד אמרו בכתובות סב ברב רחומי שהיה בא לביתו מבית תלמודו כל מעלי יומא דכפורי, ומעיי"ז שם סג ברב יוסף בריה דרבא.

ובתענית כא דלרבא הוה אתי שלמא מן שמאי כל מעלי דיומא דכפורי. ועוד בבב"י דאלו דחו עלייהו בחלמא שצריכים להפסיד שבע מאות דינרי, ונותרו להם עדיין י"ז מהם, במעלי דיומא דכפורי שלחו מבי קיסר ונטלו.

וצריך עיון הענין בכל זה, ומה ענינו של יום זה לכל הנך. והנראה בבאור משמעות הדברים מכל הנ"ל, שמעלי יומא דכפורי הוא כעין היום האחרון בשנה, וכל מה שצריך ליעשות באיזה זמן שיהיה, א"כ הזמן האחרון לעשותו הוא יום זה, וע"כ כיון שקצב שפעם בשנה יקח מתנות כהונה, [ואם שעור שכחה י"ב חודש, מובנת גם הקיצבא כן], הרי במעלי יומא דכפורי עושהו. וכן י"ל ברב רחומי

שחזר לביתו פעם בשנה וחזר ביום זה. וכן ברבא דהוה אייתי ליה שלמא מן שמיא פעם בשנה, והיה ביום זה.

וזהו י"ל הבאור גם כאן דהוה סבר לאשלומי לכולי פרשייתא דשתא ביום זה, שאז כסוף השנה.

והבאור אמנם במה שיום זה נחשב לסוף השנה, נראה שהוא מחזור שהנה כתיב ביחזקאל בראש השנה בעשור לחודש. ואמרו ע"ז בגמ' ערכין י"ב איזו היא שנה שראשי השנה בעשור לחודש, הוי אומר זה יובל. אבל אעפ"כ מצינו בראשונים בכמה דוכתי שהביאו מקרא זה לענין יוהכ"פ דידן לחשבו כראש השנה. יענין ברא"ש ומרדכי שלהי ראש השנה, וכן כתבו הראשונים לבאר מה שאנו עושים כל נדרי ביוהכ"פ הגם שאמרו בנדרים עומד אדם ברא"ש ומתנה על הנדרים של כל השנה שיהיו בטלים, וכתבו שיוהכ"פ חשיב ראש השנה, ומהך קרא. (וגם מהגר"א מבואר הענין כך באר היטב שעשרת הימים האלו הם השלמת השנה שעברה במנין ימות החמה שחסרה עוד י' ימים).

ובאמת דינו דיוהכ"פ של יובל בעצמו אף הוא כך ענינו, שבתחילת שנת היובל כבר עבדים בטלים ממלאכתם ויושבים ועטוריהם בראשיהם, אוכלים ושותים ושומחים, וביוהכ"פ משתלחים לבתיהם, והענין הא גופא, שאין נגמר ראש השנה ותחילתה וחולותה עד יוהכ"פ, וע"כ כבר ברא"ש אוכלים ושותים ושומחים אבל אין נפטרים לבתיהם עד מילואו של ראש השנה, שהוא בעשור לחודש.

וזהו א"כ מה שמעלי יומא דכפורי נחשב להיום האחרון של השנה שעברה, שעד כאן אכתי ראש השנה של השנה הזאת, ולא גמרה עדיין ליכנס במלואה עד השתא, וע"כ עדין יש עוד מקום להשלים הדברים מהשנה שעברה, ומיוהכ"פ הוא כבר סוף ראש השנה הבאה.

נוצר חסד לאלפים

הרב יהודה לנדא

בי"ג מידות יש מידה שהיא "נוצר חסד לאלפים", והכוונה למספר דורות (כן מבואר בסוטה לא. ע"ש).

ויל"ע דהלוא המבול היה באלף תרנו (עיי' רש"י פ' נח יא, א) ומאדם עד נח היה עשרה דורות, ומנח עד אברהם היו ג"כ עשרה דורות כמבואר באבות ה' ב', אברהם נולד בשנת 1948 לבריאת העולם ובשנת 2048 נולד יצחק.

א"כ נמצא שבאלפיים דורות הראשונים היו סה"כ עשרים דורות, והנה איתא בגמ' סנהדרין צו. שית אלפי שני הווי עלמא וחד חרוב, עיי"ש פלוגתא אי ב' אלפי חרוב או חד, ומ"מ העולם יהא רק שית אלפי שני, ובהפחתת האלפיים שעד אברהם אבינו נשאר ארבעת אלפים שנים, אם נניח שכל עשרים שנה זה דור מאברהם אבינו ואילך הרי בכל מאה שנה יש ה' דורות וכל אלף יש ג' דורות, סה"כ ארבעת אלפים שנה יש ו' דורות. היינו שמבריאת העולם ועד סופו יהיו לכל היותר ר"כ דורות. וא"כ צ"ע איך יהא הקב"ה נוצר חסד לאלפים.

(ואם יאמר האומר שבתקופת הנביאים ילדו בגיל צעיר למאוד, כמבואר בחשבון הגמ' בסנהדרין שבת שבע ילדה בגיל שש, מ"מ הלוא בני ירדו למצרים 2238 ועד אז נוספו לרוב בני ג' דורות בלבד היינו יצחק יעקב והילדים, רק חמשה נכדים חושבו בשבעים נפש, בני חצרון ובני בריעה ויוכבד בת עמרם, וברוב בני לא היה עוד דור,

ועוד התבונן בבני היוצאים ממצרים שלא רחוקים היו בעוד הרבה דורות, קורח בן יצחק בן קהת, או משה בן עמרם, וילדיו שנולדו קודם היציאה ממצרים, והנה עוד מאתים ועשר שנים, ובמשנה בריש בן סורר מבואר דבזמן התנא כבר לא היה לידה פחותה מ"ג, וא"כ עדיין לא נבוא לאלף דור).

ושמא צ"ל שכשרוצים להגיד רוב עושר אדם, אומרים שיכול הוא להחזיק עיר לכך וכך שנים, ואין דבר זה מלמד על החזקת העיר העתידית אלא על עושרו כיום, ולהראות רוב עושרו תולים ביכולת העתיד, א"כ אף הקב"ה שומר זכות לאלף דור היינו שהוא שומר כ"כ הרבה מהזכות שיש בו כדי להספיק לאלף דור.

וראיה קצת לזה, דהרי איתא בחז"ל שבת נה. דזכות אבות תמה, (לפירוש רבינו תם שם שאף לצדיקים), היינו אע"פ שהקב"ה נוצר חסד לאלף דור מ"מ בזמן הנביאים כבר תמה זכות זו עיי"ש. ובהכרח אריכות הדורות מראה על כמות החסד.

או דנימא דאף אחר חורבן העולם גיבוי לחסדי הקדמונים וצ"ת.

עיונים בספר יונה

הרב ישראל יהודה יצחקי

א. בעיקר הדבר שברח יונה מלפני ה', פירשו חז"ל (מכילתא בא ועוד) שהכוונה היתה לצאת לחו"ל כדי שלא תשרה עליו נבואה שאינה שורה אלא בא"י. (והיינו ד'לפני השם' הוא מצב הנבואה, ולכך צריך להיות א"י שהיא ארץ אשר עיני ה' אלקיך בה והעומד בה מהלך לפני ה' בארצות החיים, וממצב זה גופא הרי הוא בורח).

[וקצת יש להעיר למה הוצרך לירד עד יפו ומשם לפרוש בים ולהכניס עצמו לסכנה, יכול היה לצאת לחו"ל דרך היבשה. ונראה ראייה מזה לדברי הכוזבי (ב, יד) דארץ ישראל לענין נבואה, היא בגבולות ההבטחה "מים סוף ועד ים פלישתים ומדבר ועד הנזה", וא"כ מדובר על גבולות נרחבים שקשה לעבור אותם.]

ובעיקר הדבר יש לתמוה מאד, הרי יונה כבר קיבל את הנבואה "קום לך אל יגוה וכו'" [ובסנהדרין פט סו"א אמרו "כובש נבואתו כגון יונה בן אמיתי"], א"כ מה הרויח שברח מלפני ה', הרי בלא"ה כבש את נבואתו, א"כ יכול הוא להשאר בא"י ולקבל נבואה ולכבשה שוב.

וי"ל שבפעם הראשונה היתה זו נבואה כללית ולא נאמר לו מה בדיוק לומר [תדע, דכאשר הגיע לבסוף לגיוה קיבל נבואה מפורטת "וקרא אליה את הקריאה הזאת וגו'"], וע"כ הודרו לברוח לפני שיקבל את פירוש השליחות.

ואפשר שהבין מעצם הדבר שאת הנבואה הזו קיבל באופן כללי שה' נותן לו אפשרות לברוח, דאל"כ למה לא אמר לו הכל בפעם הראשונה (ואעפ"כ האמת היא שהיה כובש נבואתו). [שו"ר כע"ז באלשיך]

ב. הנה ידועים דברי הרמב"ן (פרשת וירא יט) "ודע, כי משפט סדום היה למעלת ארץ ישראל, כי היא מכלל נחלת ה' ואינה סובלת אנשי תועבות... כי יש באומות רעים וחטאים מאד ולא עשה בהם ככה, אבל למעלת הארץ הזאת היה הכל, כי שם הניח ה'".

וקשה א"כ גיוהה שלא היתה בא"י למה צריכה היתה להיחפך, ועד כמה שרואים שיש דרגת השחתה שמחייבת חורבן גם בחו"ל, א"כ נוכל לומר שזה גם היה בסדום, ומנ"ל לרמב"ן שהיה זה ממעלת א"י. הרי עיקר הכרחו של הרמב"ן הוא שכפי מה שרואים עינינו יש באומות רעים וחטאים מאד ולא נהפכים, וא"כ טענה זו יש גם כלפי גיוהה וא"א לתרץ שם דהוי' בארץ ישראל, ואם יש את נפשך לומר שגיוהה גרועה טפי מכל האומות שלא נהפכו, הלא גם על סדום נוכל לומר זאת [בק"ו]. וצ"ע.

אם תעירו - להעיר ולהסיר מכשול

ידי רש"י לרמ"א ותוס' דהיינו יותר מג' כוחות ועד ט' בכל שבר [ולא ט', דיותר מט' בתש"ת פסול] והמהודר זה ד' כוחות בכל שבר תמיד היינו חצי שניה, ואם עשה ב' כוחות כרש"י או יותר מו' כתוס' אינו חוזר דסומכים על רש"י גם בב' כוחות [ותקיעה כמובן לעשות יותר מט' בתש"ת ותר"ת ויותר מ"ח בתש"ת ותרועה תמיד לא יפחות מט'].]

הפסק נשימה - בין השברים לתרועה של תש"ת נחלקו הראשונים, והביאם השו"ע ופסק דירא שמים יעשה במישוב בלי הפסק, ובמעומד עם הפסק, וכן פסק המ"ב וכן נוהגים. וההפסק הוא בנשימה בפועל כך נקט הגר"ז ועוד הרבה פוסקים. [ולב"י לשיטות שצריך להפסיק בנשימה זה רק לכתחילה ואם לא הפסיק יצא, וי"א שלא יצא, אבל יותר מכדי נשימה פסול, אבל למאן דס"ל שבלי נשימה אם הפסיק כדי נשימה פסול לכ"ע], ולשיטה שללא הפסק למ"ב חייב להפסיק משהו ולא לחברם ולחזו"א אסור להפסיק כלל.

צורת השבר -- לריטב"א ברה"ל השברים פשוטים דהינו טו טו טו כתיקיה קצרה וכן הפשטות בשו"ע, ושבר הנשבר פסול, [וי"א שאינו פסול אם שברו עי' מקראי קדש שכן למד בשו"ע], ולרמב"ן בדרשה לרה"ה שבר היינו שבור ואי לא הכי הוי קול תקיעה ופסול. ובשיטת הרמב"ן כמה מנהגים יש העושים או-טו ויש טו-או ויש טו-טו, והכל שפיר למיעבד, {רק שבעמק ברכה בשם הגר"ח ערער על טו-או וטו ובמקראי קודש ועוד חלקו והסבירו שאדרבה עדיף}, ואין בפוסקים על צורת השבר שום דבר במפורש, ולכן המנהגים חלוקים: הליטאים עושים כרמב"ן והספרדים והחסידיים חלקם נוהגים כרמב"ן וחלקם כריטב"א, אבל מכיון שלראשונים הוי לעיכובא הרבה מהדרים ומקפידים לשמוע שניהם בפרט ביום א' דאדורייתא.

תקיעת שופר - סיכום קצר

להבנה מעשית בשיטות השונות

הרב יוסף כהן

שנינו ברה"ל ע"ב "סדר תקיעות שלש של שלש שלש", היינו דבעינן 'תקיעה תרועה תקיעה' ג"פ מן התורה. ומבואר בגמ' דמחמת שאין אנו יודעים מהי תרועה של תורה האם שברים או תרועה או שניהם יחד אנו עושים ג"פ תש"ת, ג"פ תש"ת, וג"פ תר"ת. עוד שנינו שיעור (אורך) תקיעה כתרועה, ושיעור תרועה כשלש יבבות ופרש"י ג' יבבות - שלש קולות בעלמא כל שהוא, ותוס' פירשו יבבא אחת ג' כוחות כל שהוא, נמצאת תרועה תשע כוחות.

אורך השבר -- נחלקו בכך רש"י ותוס', לרש"י תרועה ג' כוחות, ותקיעה כתרועה, וממילא שבר הוא עד ג' כוחות דיותר הוי תקיעה, ולתוס' עד ט' כוחות, דתרועה ט' כוחות, ותקיעה כתרועה, וממילא כל שבר עד ט' כוחות הרי הוא בכלל שבר ולא תקיעה, [קול כל שהוא הוי כח אחד, בפועל רוב בעלי התקיעה עושים בשנייה בין 98-99 כוחות] והובאו בשו"ע (תקצ) כ"א וי"א ולא הכריע [תוס' כ"א בתרא], אלא שהזהיר שפעמים לא יוצאים כלל אם יעשה שבר כתוס' ואורך תקיעה כרש"י. והרמ"א חולק על השו"ע בביאור שיטת רש"י, ולמד כהגהות אשרי ברש"י שאפשר לעשות כל שבר יותר מג' כוחות ועד ו' כוחות בתש"ת או עד ט' כוחות בתש"ת [כי שיעור תקיעה הוא ככל השברים יחד], וכן פוסק המ"ב שראוי לעשות תמיד לצאת

{ומסודר לרועים להדר}

- א. ג"פ תשר"ת - שבר שבור יותר מג' כוחות בנשימה אחת. {הפסק משהו} - רמב"ן, תוס', רא"ש.
- ב. ג"פ תשר"ת - שבר שבור יותר מג' כוחות בשתי נשימות. {לנשום בפועל} - רמב"ן, תוס', רא"ש.
- ג. ג"פ תשר"ת - שבר שבור יותר מג' כוחות. - רמב"ן, תוס'.
- ד. ג"פ תר"ת - תרועה רגילה.

{עד כאן נעשה כמעט בכל בתי הכנסת.}

- ה. ג"פ תשר"ת - ללא הפסק כלל בין השברים לתרועה לעיכובא. - חזו"א ועוד. בפשטות שבר שבור יותר מג' כוחות ועדיף לעשות שבר של טו או ואז ממש מתחבר. {הרבה עושים כן בבתי הכנסת בתשר"ת של ל' אחרונים}.
- ו. ג"פ תשר"ת - שבר פשוט פחות מג' כוחות. - ריטב"א, רש"י.
- ז. ג"פ תשר"ת - שבר פשוט יותר מג' כוחות. - ריטב"א, תוס'.
- ח. ג"פ תשר"ת - שבר פשוט פחות מג' כוחות בנשימה אחת. {הפסק משהו} - ריטב"א, רש"י, רא"ש.
- ט. ג"פ תשר"ת - שבר פשוט פחות מג' כוחות בשתי נשימות. {לנשום בפועל} - ריטב"א, רש"י, רא"ש.
- י. ג"פ תשר"ת - שבר פשוט יותר מג' כוחות בנשימה אחת. {הפסק משהו} - ריטב"א, תוס', רא"ש.
- יא. ג"פ תשר"ת - שבר פשוט יותר מג' כוחות בשתי נשימות. {לנשום בפועל} - ריטב"א, תוס', רא"ש.
- יב. ג"פ תר"ת - תרועה מתרעשת. - גאונים - תימנים.
- יג. ג"פ תשר"ת - שברים תרועה מתרעשים - גאונים {בפשטות שבר שבור יותר מג' כוחות ושברים כיחידה אחת עולים ויורדים}

{האותיות הבאות הן בהנחה שאפשר לצרף את הרמב"ן ורש"י}

- יד. ג"פ תשר"ת - שבר שבור פחות מג' כוחות. - רמב"ן, רש"י.
- טו. ג"פ תשר"ת - שבר שבור פחות מג' כוחות בנשימה אחת - רמב"ן, רש"י, רא"ש.
- טז. ג"פ תשר"ת - שבר שבור פחות מג' כוחות בשתי נשימות - רמב"ן, רש"י, רא"ש.
- יז. לשיטת החזו"א ואבנ"ז הנ"ל שאין הפסק כלל בין השברים לתרועה אפשר שגם ג"פ תשר"ת - שבר פחות מג' כוחות ושבר שבור - רש"י ורמב"ן. ותשר"ת ג"פ שבר ישר יותר מג' כוחות - ריטב"א ותוס'. ותשר"ת ג"פ שבר ישר פחות מג' כוחות - ריטב"א ורש"י.

שינוי מקום בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד

הרב מרדכי הלוי פטרפרינד

כתב השו"ע (תקצ"ב, ג') שלא ישיח בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, והיינו משום שהברכה שמברכים קודם התקיעות דמיושב עולה גם לתקיעות דמעומד. ולכתחילה מותר להשיח ביניהן רק מעין התקיעות והתפילות.

והנה הפוסקים האריכו לדון אם נאמר דין שינוי מקום בברכת המצוות. ועי' בזה בשו"ע (ח, י"ג) ובמג"א ובט"ז שם. והמשנ"ב (ח' סקל"ג) פסק כהמג"א שיש בזה דין שינוי מקום, [אף במצוות שאין עשייתן שייכת למקום מסוים], וע"כ כתב שאם בירך על ט"ק ויצא מביתו וחזר מיד ולבש הט"ג צריך לחזור ולברך. אלא שלאחמ"כ (בסקל"ד) הביא שהחיי"א חשב לדעת הסוברים דשינוי מקום לא הוא הפסק, וע"כ נקט שלא לברך. וע"ע בשו"ע (רי"א, א') ובמג"א ובמשנ"ב שם.

והשתא יל"ע אם יש להחמיר לכתחילה שלא לשנות מקומו בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד. [ועי' מט"א (תקפ"ט, י"ב), וצ"ע]. ובמקום הצורך נראה דשפיר יש להקל בזה, אך מה שיש להסתפק זה כשאין צורך כ"כ. ונפק"מ מצויה כשיש ילדים שמגיעים לביהכ"נ לתקיעות דמיושב ולאחריהן מוציאים אותם למי שמחכה להם. ויל"ע אם כדאי להקפיד במקום האפשר שלא לצאת עימם אלא ללוותם רק עד הפתח. וכמדומה שלא מצאנו בפוסקים שהזהירו כאן על שינוי מקום, וצ"ע.

טלית באמירת סליחות, כריעה על הרצפה

הרב שילה בן דוד

א. ישנם מקפידים ללבוש טלית בעת אמירת הסליחות, ואף שמצד הדין רק הש"ץ צריך ללבושה, משום כבוד הציבור (שעה"צ תקפ"א, ג) או משום אמירת י"ג מידות (שם סוף ס"ק ו. ועיין בספר האלולים קודש לה' יד, א) ולא הקהל (שו"ת אבני ישפה ח"ה פ"א, א). ומה שיש לובשים זאת גם הציבור, מסתמא הוא משום שהולכים לשחרית בלא כובע, ורוצים לומר את הסליחות מעוטפים בכובע ובחליפה (שכיסוי

הראש מראה יותר על הכנעה, מעין אומרים בשבת קנו: 'כסה ראשך כדי שתהיה עליך אימת שמים', גם הוא מראה יותר על רצינות וגורם לריבוי הכוונה, וכדרך שאומרים הסליחות בלילה, לכן לובשים טלית כדי להניחה על הראש. נמצא שתופסים הטפל ללבוש טלית שאינה נצרכת לסדר התפילה כעת, ומפסידיים את העיקר שלא מניחים אותה על הראש אלא משאירים אותה על הכתפיים. ובפרט דישנם מקפידים על לבישת הטלית אפילו כשמאחרים לסליחות ולפיכך מפסידיים חלק מאמירתם, אבל אינם עושים את העיקר להניחה על הראש, ונמצא שלא הרויחו את עיקר הענין (אף שבודאי זכו במצות ציצית כל רגע, אך זה היו יכולים לעשות גם בזמנים אחרים ואינו ענין לסליחות דוקא). ואפשר שמה שהורגלו ללבוש את הטלית הוא סתם מפני הרגילות להסמיך את הסליחות קודם שחרית, ובשחרית לובשים אותה, והש"ץ לובש בסליחות, לכן גם הציבור החלו ללבושה בלא טעם.

ב. בראש השנה (באמירת עלינו, לבני אשכנז, ולא הוזכר ברמ"א תקצ"א, ז. אלא בשעה"צ קלא, מד ואלף למגן תקצ"ב, כב) וביום הכיפורים (בסדר העבודה באמירת "והכהנים והעם" כמובא ברמ"א תרכ"א, ד) בכריעות, אסור לכרוע על הרצפה ממש משום הלאו של 'אכן משכית' אלא צריך להניח איזה בגד מפסיק בינו לבין הרצפה. והנה יש אנשים שיש להם דף קטן ושמים את הדף על הברכים, ואילו פניהם בהשתחויה דבוקות בקרקע, אבל עיקר האיסור הוא שלא יהיו פניו טוחות בקרקע, ולכן על הברכים אין צריכים את ההפסק אלא על הפנים (כמו שכתבו הרמ"א קלא, ח ויוסף אומץ ועוד, שישים דבר המפסיק בין פניו לקרקע שלא יהיו טוחות בקרקע, והובא בכרע רבץ יא, א. וכן מבוואר ברמב"ם עבודה זרה ו, ז, וכביאור האבני ישפה ח"ב סי' ז בשם הגר"ש אלישיב).

כמה הארות מעשיות

הרב ישי לסר

א. יש לעורר שבתחילת חזרת הש"ץ של ר"ה ויוה"כ, כפי המנגינה הרגילה הש"ץ מתחיל את הפתיחה 'ברוך אתה' בקול נמוך, ואף כורע (שזה מקשה על שמיעת קולו) וגם יש רעש של הזות ספסלים וסטנדרים וכדו', וכתוצאה מכך יכול לקרות שאין עשרה ששומעים אותו. ונמצא שלכאוף הפסיד את כל חזרת הש"ץ. ויש לו לזהר ולומר בקול רם.

ב. בפתיחת הארון בזמנים שונים בחזרת הש"ץ, יש להעיר שמצוי שהפותח נאלץ לעבור לפני המתפלל, ולכאוף אין שום היתר בזה, דגם אם מתירים לעבור למצוה דרבים, האי ענין של פתיחת הארון ודאי אינו אלא מנהגא בעלמא. מה גם שאפשר ליתן למי שיושב ליד הארון, וא"צ לכבד מי שיושב רחוק ולשם הפתיחה צריך לעבור לפני המתפלל. [אמנם בצדדים שלפני המתפלל דפליגי בזה הפוסקים, מסתמא אפשר להקל וכן שמעתי ממורה הוראה].

ג. חזינן לאינשי שמניחים ממחטות נייר משומשות מתחת למחזור, או ליד המחזור. ויש להעיר שנכשלים בלהמאס את חבירו (ואף שא"צ ראיות לגנות הדבר, עי' חגיגה ה. כי את כל מעשה האלקים יביא במשפט על כל נעלם.. זה הרק בפני חבירו ונמאס). ולא זו בלבד אלא שלפעמים משאירים אותם במקומם לאחמ"כ. אמנם לענין פינויים לאחר מכן פשוט שמוותר לטלטלם דהוי גרף של רעי. אלא שיל"ע מה יעשה אדם כשסיים להשתמש בממחטת הנייר, דלכאוף נעשה מוקצה, ולא שייך היתר דגרף ש"ר אלא כשבא לסלקו ולא כשמניח אותו בכיסו. ונראה דכלפי אותו אדם אין זה מוקצה, שלא מקצה דעתו משימוש מסויים באותו נייר, כגון אם יישפך משהו יספגנו עם הממחטה המשומשת, וכן עשוי להשתמש כאשר אולו החדשות, וכו'.

**נתקבלה תרומה לגליון
ע"י ידידנו הרב החפץ בעילום שמו
ויה"ר שיזכה לברכה בכל אשר לו
ברוחניות וגשמיות**

הגליון הבא ייצא בס"ד לקראת חג הסוכות הבעל"ט
ומיועד לד"ת קצרים
**בעניני סוכה, ד' מינים, מלאכת יו"ט, שמחת יו"ט,
שמחת תורה וכן בכל ענין שהוא**

עקב הזמן המוגבל, נא להזדרז בשליחת דברי התורה

מערכת 'רוממות'

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