

וַיִּקְהֵלוּ אֶל־הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כָּל־
אִישׁ יִשְׂרָאֵל בְּיָרֵחַ הָאֲתָנִים
בְּחָג הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי:

(מלכים א ח, ב)

חודש תשרי נקרא ירח האיתנים מלשון
איתן וחזק ע"ש כי בחודש תשרי הם
המועדים היותר חזקים ומישרים את האדם
אל השלמות.

(מצודות דוד)

ספר
רץ בצבי
ירח האיתנים
בירורי הלכה ופרקי מחשבה

אלול ◊ ראש השנה
עשרת ימי תשובה ◊ יום כיפור
סוכות ◊ שמחת תורה

מאת
צבי רייזמן
לום אנג'לם

אלול תשס"ז

ספר

רִיז כֶּצְבִי

ידח האיתנים



צבי רייזמן

Zvi Ryzman

218 s. Alta Vista

Los Angeles

CA. 90036, U.S.A.

z-ryzman@aiibeauty.com

❧ תוכן הענינים ❧

הסכמות

הקדמה

אָלף - ראש השנה

א	תקיעת שופר בחודש אלול - חובת הציבור או חובת היחיד	סימן א
יג	חזקה במצות תקיעת שופר	סימן ב
כד	ש"ץ המתפלל סליחות עובר לפני התיבה כל היום	סימן ג
לד	י"ג מידות בציבור	סימן ד
מו	ענף ב - י"ג מידות בציבור של נשים	
נג	התרת נדרים בימים הנוראים	סימן ה
סא	הפסק באמירת יה"ר בין התקיעות ובעת אכילת הסימנים בר"ה	סימן ו
פ	מהות המקריא והתוקע	סימן ז
פח	עלינו לשבח	סימן ח
קו	חיוב נשים בתפילת מוסף בר"ה ויוהכ"פ ובתפילת נעילה	סימן ט
קי	אמירת "ותערב" ו"רבש"ע" בנשיאת כפים	סימן י
קיג	אוהב ושונא בהלכה	סימן יא

פרק א - שונא בשליחות הציבור והיחיד בתפילות כל השנה

ובתפילות הימים הנוראים

פרק ב - שונא בשליחות הציבור והיחיד בשאר מצוות התורה

פרק ג - שונא בביקור חולים וניחום אבלים

פרק ד - משא ומתן הלכתי בענין אוהב ושונא בהלכה

עשרת ימי תשובה - יום כיפור

סימן יב	תשובת היחיד ותשובת הציבור	קכג
סימן יג	מצות תשובה של בני נח	קעז
סימן יד	הזנה מלאכותית ביום כיפור ובמצות אכילה בערב יום כיפור	קצ
	ענף ב - נטילת גוללות בערב יום כיפור להקלת התענית	רב
סימן טו	זימון לחולים שאכלו ביום הכיפורים	רז
סימן טז	נשיאת כפים בכהן שאינו צם ביום הכיפורים	רמז

סוכות - שמחת תורה

סימן יז	בניית סוכה או עסק בד' מינים - מה קודם	רכה
סימן יח	מצוה הבאה בעבירה	רל"ה
סימן יט	המבזבז אל יבזבז יותר מחומש	רמג
סימן כ	פירוק סוכה בחול המועד	רנה
סימן כא	גדרי ההקפות ואמירת ההושענות בסוכות ובהושענא רבה	רפד
סימן כב	ברכת כהנים בשמחת תורה	רעג
	ענף ב - נשיאת כפים בצפון ארץ ישראל בזמן הזה	רפב
סימן כג	בירור מצות הקהל לשיטת הרמב"ם	רצ
סימן כד	יסודות מצות החינוך	שז
	פרק א - חיוב האם בחינוך	שז
	פרק ב - חיוב קטנים לעשות מנין לעצמם מדין חינוך	שיח



מאמרי מחשבה

אלול

מאמר א	חודש התשובה - ימי רצון	שלג
מאמר ב	אין מזל לישראל - חודש התשובה	שלט
מאמר ג	צדקה ותשובה	שמו
מאמר ד	חיים שימלא ה' משאלות לבנו לטובה	שנו
מאמר ה	השימוש בכוחות הטמונים באדם	שסח
מאמר ו	גילוי הנקודה הפנימית הטמונה באדם ובבריאה	שעז

תשרי

מאמר ז	תשרי - כוחו וחשיבותו	שצא
מאמר ח	ראש השנה ולא ראש חודש תשרי	תג
מאמר ט	מעשי אבות סימן לבנים - שבע יפול צדיק וקם	תיב
מאמר י	חודש התפילה	תכב
מאמר יא	ללמוד וללמד - סוד השגת השלמות	תלד
מאמר יב	מאזני הטוב והרע - הדין והרחמים	תמד



מפתח ערכים מפורט	תנט
------------------	-------	-----



בספרי ר'ין בצבני חלק א'
נדפסו הסכמות הרבנים הגאונים:

הגאון רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל
ראש ישיבת חברון

הגאון רבי ברוך מרדכי אזורחי שליט"א
ראש ישיבת עמרת ישראל

הגאון רבי שאול אלתר שליט"א
ראש ישיבת שפת אמת

כ"ק אדמו"ר בעל ה'נחלת דין' ממודו'יין זצ"ל

הגאון רבי ישראל מאיר לאו שליט"א
הרב הראשי לישראל

הגאון רבי דוד חנניה פינמו שליט"א, פאריס

הגאון רבי יהודא קולודצקי זצ"ל
ראש ישיבת הישוב החדש

ברכת אב

בס"ד, מ"ו מנחם אב תשס"ז

"בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני" (משלי כג, טו)

הנני מאושר לראות את בני יקירי צביקה שיחי' עוסק ועמל בתורה מתוך יגיעה ומחדש בה חידושים, וכן עוסק בהפצת התורה הן בגופו, בלימוד שיעורי תורה עיוניים הלכתיים ומחשבתיים ברבים, והן בממונו, בתמיכת לומדי התורה ובמעשי החסד. וכל זה בשילוב מופלא של דרך התורה ודרך ארץ. וגם זכה והלך מחיל אל חיל בקבלו את פרס ירושלים לספרות תורנית על יצירתו הנפלאה בספריו היקרים 'ר"ץ בצבי', בבחינת "טופח על מנת להטפוח", כה יתן ה' וכה יוסיף.

כעת שהגיע זמן חתונת בנך - נכדי היקר רפי נ"י עב"ג תחי' הנני מאחל לך ולרעייתך החשובה במי תחי', שתזכו לשמחה בשמחת החתונה בשעה טובה ומוצלחת ולראות אצלו בית מפואר, ותרזו רוב נחת איתנו ביחד לאורך ימים ושנים.

בברכת אב מקרב לב

י. העשל רייזמן

שמואל הלוי ואזנר
רב אב"ד וד"מ
זכרון-מאיר, בני-ברק

[illegible]

כבוד ידידינו המכובד הרב הגאון שלום בתורה ובמעשים המונים
כש"ת מוהר"ר צבי רייזמן שליט"א - לום אנג'לם - בעמח"ס רץ כצבי

אחד־שֶׁה"ט וש"ת באהבה - רק הלום בידי לאשר באהבה - ספריו היקרים רץ כצבי - ואשרי לו שמינע על התורה ומשתדל להוציא דבר אמת כי זה חלקינו מכל עמלנו הן בסוגיות ש"ס ופוסקים - והן במחשבה למען עבודת ה' - ועי"ז ואתם הדבקים בתורה - ועובדים ה' עי"ז חיים כולכם היום - גם ביום הזה בעולם הזה שמואל בפרעות ועיכובים מסיחים דעת מתורה ויראה מתגברים עי"ז זה חלקינו בחיים.

הריני דוש"ת בלונ"ח - מצפה לרחמי ה'
שמואל הלוי וואזנר

OVADIA YOSSEF
RISHON LEZION
AND PRESIDENT OF TORAH SAGES COUNCIL

עובדיה יוסף
ראשון לציון
ונשיא מועצת חכמי התורה

ר"ח סיון תשס"ו

ה ס כ מ ה

הובאו לפני גליונות הספר "רצין בצבי", חלק ג'-ד', בירורי הלכות וסוגיות בעניני אורח חיים, מעשה ידי אומן, נמטע נאמן, צנצנת המן, חכו ממתקים וכולו מחמדים, שמן תורק שמו, טעמו ונימוקו עמו, תהילתו בקהל חסידים, מזכה הרבים דורש טוב לעמו, כש"ת הרה"ג רבי צבי רייזמן שליט"א, אשר נושא ונותן באמונה בדברי רבותינו הפוסקים, ומסכם את השיטות, ראשונים ואחרונים, חדשים גם ישנים, ונחית לעומקא דדינא, ומסיק שמעתתא אליבא דהלכתא. דבר דיבור על אופניו, אשרי יולדתו, צינה וסוחרה אמיתו, ולפעלא טבא אמינא איישר חיליה לאוריתא. ויהא רעוא שיזכה לברך על המוגמר בקרוב, ועוד יפוצו מעינותיו חוצה להגדיל תורה ולהאדירה, ויעלה מעלה מעלה במעלות התורה והיראה ובמדות תרומיות. והיה שמו כשם הגדולים אשר בארץ לגאון ולתפארת.

אקדמס יוסף



מיכל יהודה ליפקוביץ

זכרון מאיר

בני ברק

א' פ' יתרו תשס"ה

למעלת כבוד הרבני הנכבד איש סגולה מוקיר ורחים רבנן
ואיהו גופיה צורבא מרבנן איש חי רב פעלים מקבציאל
לתורה לצדקה ולחסד המפואר לברכה בשמו הטוב
ה"נ הרב צבי רייזמן שליט"א.

אחדשה"ט ושלוש כל משפחתו בכבוד והוקרה.

קיבלתי מתנתא דשדר לן מעלת כבודו שליט"א הלא הוא ספרו המפואר
"רץ כצבי" מאשר זכה בחלקו בתורה בחידושי הלכה ובירורי סוגיות בענינים שונים.
והנה אין עיתותי בידי לעבור על הספר ולבא בדברים בענינים אלו שמפלפל
בהם, אך זאת אביע את התפעלותי והוקרתי למע"כ שליט"א אשר הוא
מהמשכילים על דבר אמת שמניח חיי שעה ועושה עיקר את חיי עולם ועל אף
כל טרדותיו ועיסוקיו הרבים משים עמלו בעמלה של תורה לברר וללבן סוגיות
בהלכה מדברי הראשונים והאחרונים, וזוכה ללמוד וללמד בקביעות מתמדת ולזכות
הרבים בכתב ובעל פה מאשר זיכהו השי"ת לחדש בתורה דברים ערבים בבחירות
נפלאה, דבר זה ראוי שיהיה לימוד ומחייב לרבים שממנו יראו וכן יעשו.
והנני ברכה בכל לב שיברכהו ד' ברב ברכה והצלחה בכל אשר יפנה יעשה
ויצליח מאד מאד, ויוכל להמשיך לעסוק בתורה בבריאות הגוף ובמנוחת הנפש,
ולעסוק בכל פעליו הטובים המרוכים למען תורה ולומדיה, ויזכה עם ביתו תחי'
לראות רב נחת אמיתי מכל יו"ח שיחיו בשמחת לב כל הימים.

יהודה ליפקוביץ
מיס' יהודה ליפקוביץ

ברוך דוב פוברסקי

בני ברק

א' דר"ח תמוז תשס"ג

מה מאד התענגתי בגילה כאשר הובא אלי הספר הנחמד רץ
כצבי מאת ידיד ה' וידיד כל בית ישראל ה"ה הרה"ג המפורסם
לשבח ולתהילה מוה"ר צבי רייזמן שליט"א, והנה אמנם כבר
שמעתי רבות על דבריו ועל חכמתו וגדולתו בתורה מלבד צדקת
פזרונו המופלאים, והנה כעת תראינה עיני כי לא הוגד לי החצי
והוא מלא וגדוש בעמקות התורה ובזיו החכמה, ודבריו נאמרים
בשכל ובתבונה בטוב טעם ודעת, תורתו עיקר ומלאכתו עראי,
ולכן זו וזו נתקיימו בידו ברוב תפארת. ברא כרעי' דאבוה ה"ה
הרה"ג המפורסם מוה"ר העשיל שליט"א, ויחד ירננו מתורתם
ובצדקותיהם לכבוד השי"ת ולקדש שמו ברכים. ואברכו בזה כי
זכחו השי"ת להוסיף עוד כהנה כיד ה' הטובה עליו להגביר חילים
בתורה וזכות תורתו ותורת כל בני התורה אשר חלקו רב מאד
בהם, תעמוד לו ולזרעו להתברך בכט"ם עד העולם.

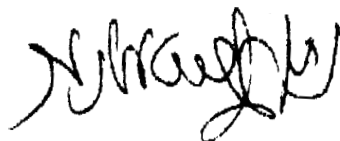
בבית ה' יום ה' י"ג

בית ה' יום ה' י"ג

נתן גזעטעסער
אגודת קדושת ישראל
וריא מתיבתא יבנים אאירות
בני ברק

ב' סיון תשס"ג לפ"ק

הן האי גברא יקריא אשר ברוחו פי שתיים הר"ר צבי רייזמן
יחי' לאי"ט, זכה לחבר ספרים בסוגיות חמורות, מאשר הגה ברוחו
לחדש בחריפות ובקיאיות וסברא ישרה, כאשר תחזנה עיני המעיין
- וכעת זכה ונופף ידו בהדפסת ספר חדש כמעשהו הראשונים -
והנה יש להוקיר אנוש מפז אשר הוא יקר המציאות, שעשה
מלאכתו עראי ותורתו קבע, ובידו האחת מחזיק בשלח מלאכתו,
ובידו השנייה רב לו למשקל ולמטרי בעמק הלכה, ואשרי שלו ככה.
והנני ברכה שיזכה להפיץ מעיינותיו חוצה, ולהגות בתורה
מתוך הרחבת הדעת, והשי"ת ישלח ברכה והצלחה בכל מעשה
ידיו להרביץ תורה ולהחזיק לומדיה כחפץ נפשו - כעתירת וכברכת
הכו"ח לכבוד מקימי עולה של תורה



צבי אלימלך חלברשטאם

בן כ"ק אאדמו"ר זצלה"ח

אבדק"ק צאנז

קרית צאנז - נתניה

בעה"י, י"ד באייר פסח שני, כ"ט למנומני"ם, לשנת "יצו ה' את הברכה" לפ"ק

אשרי חלקו וזכותו של האי גברא יקרא, צנא מלא ספרא, ידידנו הנכבד מאד
נעלה, נריב הלב הרגול ורב התהילה, הרבני הנגיד המפו' מוה"ר צבי רייזמן
שליט"א אב"י בלום אנג'לס יצ"ו, הנודע כאוהב תורה ומוקיר תורה ואיהו גופי'
צורבא מרבנן, כבר אוריין ורודף צדקה וחסד ביחודא שלים, אשר זה עתה הולך
מחיל אל חיל להו"ל חלקים נוספים מחיבורו "רץ כצבי" שכמעטיו בראשונות בא
יבואו בהם מילי מעליותא בסוגיות ונושאים שונים בהלכה, חידושים וביאורים מפרי
רעיונותיו אשר חנן ה' אותו וגמסרו על ידו בשיעורים לפני שומעיו לקחו בביתו בית
ועד לחכמים, וזכה מע"כ לעשות מלאכתו ארעי ותורתו קבע כדברי שמאי באבות
פ"א, ושם באבות דרבי נתן עשה תורתך קבע כיצד מלמד שאם שמע אדם דבר
מפי חכם בביהמ"ד אל יעשה אותו עראי אלא יעשה אותו קבע, ומה שלמד אדם
יעשה וילמד לאחרים ויעשו וכו'.

ושמו נאה לו "רץ כצבי" כי לחן ולכבוד צבי תפארה שמע"כ רץ כצבי כפי'
הרע"ב לרדוף אחר המצוות ולהיות ראש וראשון לכל דבר שבקדושה, ואשרי שלו
ככה כי התורה לויתן חן לראשו וענקים לגרנותיו וזכה לשקוד על דלתותי בכל
עת, ותגל נפשי וישמח ליכי עמו לעת צאת ספריו לאור עולם, שבוודאי אף ספריו
אלו יעלו לרצון על שלחן מלכים מאן מלכי רבנן ורבים וטובים ישבעו ויתענגו
מטובם ויברכו עליהם ברכת הנהנין.

ותערב לפניו ברכתי מעומקא דליבאי שיזכה להפיץ מעיינותיו חוצה ותעמוד
לו זכות התורה והצדקה להתברך בברכאין מבין ממקורא דחיי, והשי"ת יפתח לו
את אוצרו הטוב מן השמים ויריק עליו שפע חיים חן וחסד בברכה והצלחה בכל
מעשי ידיו ובכל אשר יפנה, ואך טוב וחסד ירדפוהו כל ימי חייו מתוך שפע אושר
עושר וכבוד ומתוך רוב נחת והרחבת הדעת דקדושה ובכריות גופא ונהורא מעליא,
וימלא השי"ת כל משאלות לבו לטובה לאויוש"ט אכיה"ר.

בברכת מו"ק. יצ"ו
מנחם מנדל
מנחם מנדל

RABBI Y. ROTH

1556 - 53rd Street
Brooklyn, N.Y. 11219

Tel. (718) 435-1502

יחזקאל ראטה

אבדק"ק קארלסבורג
בארא פארק, ברוקלין, נ.י. יע"א

בעזה"י אייר תשס"ג לפ"ק

בהיותי בעיר לאם אנושעלעם הראה לפני חד מחשובי
התלמידי חכמים ה"ה הרב הגאון מוה"ר צבי רייזמן שליט"א
ספרו היקר רץ כצבי חידושים וביאורים בענינים שונים באו"ח
וגם פרקי מחשבה וכבר יש בידו מרבנים גאונים שליט"א וגם
אני ראיתי מדבריו היקרים שעולה ומתגבר בתורה ובוודאי דבר
חשוב הוא להוציא לאור דבריו היקרים ורכים יהנו מזה והשי"ת
יהא בעזרו לגבר חילים בתורה להגדיל תורה ולהאדירה

י"ח אדר א' תשס"ג
יחזקאל ראטה

Rabbi Reuven Feinstein

500 C Grand Street

New York, New York 10002

שלום ראובן פיינשטיין

ראש הישיבה

ישיבה ד'סטעטן איילענד

718-356-2101

לכבוד ידידי היקר, המחשיב תורה ללמדה בעמקות, וגם מייקיר
אותה לאחרים ליתן לחם חשק ללמוד ולקרובם לאבינו בשמים,
הרב צבי רייזמן נ"י.

שלו' וברכה לך ולתורתך לעולם.

הנה אחר שראיתי הספרים שכבר זכית להוציאם לאור,
שהם כלולות יופי, וכוללים הרבה ענינים, ועל כל ענין כתבת
בעמקות ובבקיאות, אמרתי שאין רצוני להכניס עמק בדברים אם
לא שגם אני שקוע בתוך הסוגיות שכתבת עליהם, וע"כ לא
השבתי על דבריך, אבל הגני משלח לך שני קטעים שחדשתי
שאני סובר שיהיה לאדם כמותך הנאה מהם, אחד למעשה
במעשה ידי אשתו הנעשה חוץ לביתה, ואחד בקצרה נוגע
לעתיד בענין עשית כהן גדול, ויהיה לי נחת רוח אם אתה הערה
עליהם

גדעון בן משה
י"ג ק"א ז' ע"ס

הקדמה

מפורסמים דברי הזוהר הקדוש "הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל" (זוהר פרשת נשא). וכתב הרא"ש (הלכות ספר תורה סימן א) שבזמן הזה מתקיימת מצות עשה של כתיבת ספר תורה בכתיבת "חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושיה להגות בהן הוא ובניו, כי מצות כתיבת התורה היא **ללמוד בה**, כדכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם. ועל ידי הגמרא והפירושים ידע פירוש המצוות והדינים על בוריים, לכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתבם". ואם ה"ספר תורה שבהיכל" בזמן הזה הם חידושים ופירושים בהבנת התורה, הרי שיתכן ולפי הרא"ש, נכללים בדברי הזוהר "הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל", כל ספרי חידושי התורה היוצאים לאור בזמנינו, שהצלחתם תלויה ב"מזל".

ועל כן אודה לה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה, על הזכות שנפלה בחלקי ש"ספר התורה שבהיכל" שלי – ספרי "רץ כצבי", מזלם צלח להם בסייעתא דשמיא, ונתקבלו באהבה וברצון על ידי בני הישיבות, לומדי התורה וחובביה בכל אתר ואתר.



"ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חודש באחד לחדש... בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר" (דברים א, ג-ה). בשנה האחרונה ללכתם במדבר סיני, **ביאר** משה רבנו את התורה לבני ישראל. ומדוע ביאורה של תורה, פירש רש"י: "באר את התורה – **בשבעים לשון** פירשה להם". ובמהר"ל (גור אריה) הוסיף: "בשבעים לשון פירשה להם – דאם לא כן, מהו לשון "באר", שמשמעותו **מבואר עד שהכל מבינים**, אלא שפירש להם בשבעים לשון". כלומר, רק בשנתם האחרונה של בני ישראל במדבר, פירש להם משה רבנו את התורה "בביאורה", והיינו "בשבעים לשון", שמשמעותו "מבואר עד שהכל מבינים". ולכאורה דבר זה תמוה. ראשית כל, מדוע רק **בשנה האחרונה** "הואיל משה באר את התורה" בביאור שהכל מבינים, ולא קודם לכן.

שנית, ידועים דברי חז"ל (מסכת ספר תורה פ"א מ"ח) "שבעים זקנים כתבו התורה לתלמי המלך כתיבה יונית, והיה אותו היום קשה לישראל כיום שעשו את העגל שלא היתה תורה יכולה להתרגם כל צרכה". ומבואר שאין לתרגם את התורה ללשונות זרות, ואם כן כיצד יכל משה רבנו לפרש לבני ישראל את התורה בשבעים לשון.



ונראה על פי דברי המדרש תנחומא (דברים פרשה ב) "בסוף ארבעים שנה שיצאו ישראל ממצרים התחיל [משה] מפרש התורה בשבעים לשון, באר את התורה הזאת, הפה שאמר לא איש דברים אנכי (שמות ד, י), אמר אלה הדברים (דברים א, א) – והנביא צווח ואמר (ישעיה לה, ו) אז ידלג כאֵיל פֶסַח ותֵרוֹן לִשׁוֹן אֵלִים, למה, כי נבקעו במדבר מים ונחלים בערבה, לכך נאמר אלה הדברים". הקושיא עצומה. כיצד הצליח משה רבנו, כבד הפה והלשון, האומר על עצמו "לא איש דברים אנכי", לבאר לבני ישראל את התורה באר היטב בשבעים לשון, הלא פלא הוא.

וגם תירוצו של המדרש "והנביא צווח ואמר אז ידלג כאֵיל פֶסַח ותֵרוֹן לִשׁוֹן אֵלִים", לכאורה אינו מובן, כיצד מתרץ המדרש תמיהה זו, שהרי פסוק זה נאמר בנבואת ישעיה הנביא לאחרית הימים, למועד שבו "פדויי ה' ישובו ובאו ציון ברינה ושמחת עולם על ראשם ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה" (שם פסוק י). באותם ימים נפלאים, גם הפיסח יוכל לדלג כמו אייל, והאילים ישיר וירגן בלשונו. ואם כן לא מובן מדוע בפסוק זה האמור בנבואה העתידה, טמונה התשובה ליכולתו של משה רבנו לבאר את התורה בשבעים לשון, למרות שלא היה "איש דברים".



והדברים מבוארים על פי מה שכתב השפת אמת (דברים תרל"א) וז"ל: "ושמעתי מאז"ז מו"ר ז"ל על מה שכתוב בשבעים לשון פירשה להם. ומה נצרך זה. רק שיש לע' אומות ע' מדרגות להתנגד להקדושה. ומשה רבנו ע"ה המשיך אור התורה שיוכלו להתדבק בה אף שיהיו בגלות תחת כל אומה". מטרת תרגום התורה בשבעים לשון היתה כדי לתת לבני ישראל מפתח לקיום התורה והמצוות, בשעה שיצאו ממחיצת ענני הכבוד שהגינו עליהם, ובאו לארץ כנען שבה יושבים האומות עושי התועבות והטומאה (ויקרא יח, ג-בט), ומה גם שבבואם לארץ, יצטרכו להביא טרף לביתם ולהיות טרודים בעול

הפרנסה. ומפתח זה הוא **ביאור התורה היטב** בשבעים לשון, **דהיינו בהבנה עמוקה שלימה** – כי רק בדרך זו מתגלה "אור התורה שיוכלו להתדבק בה אף שיהיו בגלות". ולכן ביאור התורה היה רק בשנה האחרונה לשהותם במדבר, לפני כניסתם לארץ ישראל, כדי להקל מעליהם את כובד הנסיונות בתוכה.

ונראה כי "אור התורה" שהוא סוד קיום התורה חרף כל הנסיונות, מתגלה בלימוד **מתוך שמחה**. השמחה היא הכח והדוחף והמניע ללימוד בכל תנאי ומצב, והיא היסוד להסרת כל המפריעים, וכפי שביאר השפת אמת (סוכות תרל"ד ד"ה שמחת תורה) בהסבר נפלא, מדוע **שמחת התורה** היא הבסיס לכל עבודת השנה, וז"ל: "שמחת תורה הוא הכנה על כל השנה להיות קבוע בתורה, כמו שכתבו חז"ל (נדרים פא, א) על שלא ברכו בתורה תחילה. ולכן בתחילת השנה יש שמחת תורה שיתבונן האדם גדלות התורה שהם דברי אלקים חיים. ועל ידי התשוקה והשמחה להתדבק בתורה נשאר אחר כך דביקות מעסק התורה. וכן אף אנשים סוחרים שבכל השנה אין עוסקים תמיד בתורה, מכל מקום על ידי השמחה בתחילת השנה שקובע בלבם וקשה לו לפרוש מדברי תורה, מועיל לו שלא ישכח לגמרי, אף שעוסק בדברים אחרים. וכתוב (דברים לג, יח) שמח זבולון בצאתך, וקשה כי למה ישמח בחלק זה, רק שהוא עצה שעל ידי השמחה קודם שיצא לסחורה על ידי זה יהיה נשמר בצאתו, ולכן יש שמחת תורה בתחילת השנה".

ורבי אהרן הגדול מקרלין היה אומר: **עצבות אינה עבירה**, אבל היא אבי אבות כל העבירות שבעולם. **שמחה אינה מצוה**, אבל היא שורש ועיקר כל המצוות שבתורה.

ומעתה מבוארים דברי המדרש שבפסוק "אז ידלג כאֵל פֶּסַח וְתָרוֹן לְשׁוֹן אֱלֹם", טמונה התשובה כיצד גם כבוד פה וכבוד לשון כמשה רבנו, יכל לבאר את התורה בשבעים לשון. כי ללימוד תורה בשמחה הנובע מפנימיות הלב – אין כל מגבלות, עד שאפילו אדם ללא פה יכול לשיר ולשבח לה, כפי שמובא באמרי אמת (פרשת נשא) "איתא בחובת הלבבות (שער חשבון הנפש פרק ג), **שעובד ה' האמיתי יכול לשבח בלא פה ולשמוע בלי אוזן ולראות בלי עיניים**". לעבודה אמיתית מתוך שלמות אין מחסום ומעצור, ולפיכך אפילו משה רבנו שלא היה "איש דברים", יכל לבאר התורה בשבעים לשון.

כאשר לימוד התורה וקיום המצוות נעשים בשמחה, או אז גם קשיים עצומים כדבר קל יהיו, וגם טרדות ומפריעים אין בכוחם להסיט את האדם מדרך האמת. סוד יכולת הדיבור של האילם נעוץ בכוחו הפנימי לשמוח – "ותָרוֹן לְשׁוֹן אֱלֹם". כאשר עבודת ה', לימוד התורה וקיום המצוות הם מתוך רינה, גם אילם פותח פיו, ואין כל הגבלה ומעצור.

רבים מתלמידי-חברי, למדו בישיבות בימי נעוריהם, אולם לאחר שנישאו ויצאו למעגל החיים וכובד עול הפרנסה הוטל על כתפיהם, למרבה הצער, קביעותם בלימוד התורה פחתה והלכה, שהרי הכלל הוא "אם תעזבני יום, יומיים אעזבך". אולם גרוע מכך, הקשר שלהם עם לימוד התורה דעך, והחיבור למתיקות התורה התרופף. לצערינו הרב, בשנים האחרונות תופעה זו רווחת מאד. רבים מבני הישיבות היוצאים מכתלי בית המדרש לעולם המעשה, מאבדים את הטעם בלימוד וזונחים את עסק התורה, ומכאן הדרך קצרה לניתוק מחיי התורה, ומחיבור לאורחותיה.

התרופה לכך נמצאת בדבריו של האור החיים הקדוש על הפסוק (דברים כו, יא) "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך", וז"ל: "גם ירמוז במאמר בכל הטוב אל התורה, כאומרם ז"ל (אבות פ"ו מ"ג) ואין טוב אלא תורה, שאם היו בני אדם מרגישים במתיקות ועריבות טוב התורה היו משתגעים ומתלהטים אחריה, ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה, כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם".

הדרך היחידה לחזור לספסלי בית המדרש, לעומק הלימוד העיוני הנהוג בישיבות מקדמת דנא היא, כש"בני האדם ירגישו במתיקות וערבות התורה". כשהלימוד הוא בשמחה – כמשה רבנו, המבאר את התורה בשבעים לשון עד שהכל מבינים, בשמחה ומתוך הפנימיות – גם אילם יכול לשיר ולרנן. טרדת הפרנסה ונסיונות החיים, אינם עומדים מול שמחה אמיתית של לימוד.

והשמחה בלימוד מושגת כאשר הלימוד נעשה בדרך שבה למדנו בישיבות, ואותה הנחילוננו רבותינו ראשי הישיבות: לבחון כל דבר בעיון, לשאול שאלות ללא מורא, להקשות קושיות, גם כאלו שנראות פשוטות. ואז לחשוב ולהתבונן, לחדור לשיתין של הסוגיא, לברר בכור ההגיון את דברי הגמרא והמפרשים, ולבחון במשקל השכל את מסקנות הפוסקים, ראשונים ואחרונים.

וכאשר האדם "שש ושמח ומתענג בלימודו, אז דברי תורה נבלעים בדמו, ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה רבוק לתורה" (בעל האבני נזר מסוכאטשוב בהקדמה לספרו אגלי טל). כשלומדים בשמחה – כל העיסוקים האחרים בחיי היום יום, בעמל הפרנסה, בבית, ובחינוך הבנים והבנות – נראים אחרת, ונעשים אחרת.



”הכל תלוי במזל, אפילו ספר תורה שבהיכל”, וללא סייעתא דשמיא, אי אפשר להצליח. אך בד בבד, יש צורך בהשתדלות מתמדת ורצופה ובעשייה עקבית ומתמשכת, על אף המאבקים היום יומיים.

מאז בואי ללוס אנג'לס לפני כשלושים ושש שנה, הנני זוכה למסור שיעורים בעיון בסוגיות הש”ס ובמגוון ענייני הלכה, ורובם ככולם עוסקים בנושאים אקטואליים הנוגעים **למעשה** במציאות היום יומית, לכל אחד ואחד. השיעורים שהנני מוסר, הן בביתי והן בבתי מדרש ושיבות בלוס אנג'לס ובארץ ישראל, וכל ספרי שראו אור עולם, **יסודם בשמחה**, ובחיפוש בלתי מתפשר להרגיש את מתיקות וערבות טוב התורה.

וברוך ה' שהנני זוכה לראות פירות. ידידי-אהובי משתתפים בשיעורים **בשמחה**, באים אליהם בקביעות גם לאחר יום עבודה מפרך, דנים במשך השיעור **בריתחא דאורייתא**, ואף לאחר השיעור נושאים ונותנים בו **בשמחה**. לא פעם, הנני מוסר שיעורים על פי בקשת חברי, לאחר שהתעוררו מתוך חיי היום יום לחשוב על שאלה בהלכה או בבירור מנהג. ודבר זה אות הוא לי, כי נתקבלו הדברים ברצון. חברי חזרו למקומם הטבעי שוקק החיים האמיתיים – בית המדרש, ללימוד הישיבתי, והדבר בא לידי ביטוי **בשמחה ובעונג** הניכרים על פניהם, במשאם ומתנם ובאורח חייהם.

משאלת לבי, שנזכה לראות את השמחה בלימוד, ואודות לכך רבבות מיוצאי הישיבות הנקראים בלשון המדוברת “בעלי בתים”, הנמצאים בעולם המעשה וטרודים בעול הפרנסה, ישוּבו לחדש ימים כקדם בקביעות עיתים לתורה בעיון ובשמחה, ויבנו את ביתם וחייהם לגמרי אחרת. אילו היתה ניתנת יותר שימת לב למתיקות התורה וערבותה, אולי יותר תלמידי הישיבות שיצאו ממפתן בית המדרש היו עושים את מלאכתם טפלה ותורתם קבע.



בשבח והודאה להשי”ת, הנני זוכה להגיש לפני הקהל הרחב את ספרי זה אשר הינו אסופת שיעורים ומאמרים בענייני **”ירח האיתנים”** חודש תשרי ומועדיו – לכבוד יום שמחת כלולות בנגו היקר החתן רפאל יוסף נ”י עב”ג הכלה אלימור רחל תחי’, בת מחותנינו ידידי ורעי משכבר הימים, הרב מאיר גולדוויכט ורעייתו הי”ו.

ספר זה, עם כל ספרי ושיעורי – יוצאים אל הפועל הודות לרעייתי הדגולה והיקרה, אצילת הנפש ועדינת הלב, ברכה – בטי תחי’, המיוחדת להפליא בטוב לבה, במסירות

נפשה ובשלימות הראויה לציון, ואשר אושרה ושאיפתה להיות תמיד בשמחה. בהקרבתה הרבה לאפשר את לימוד התורה והרבצתה, ובפרט בשיעורים הרבים המתקיימים בין כתלי ביתינו, באהבת תורה ובמאור פנים – ראויים לה דבריו של רבי עקיבא (כתובות סג, א) "שלי ושלכם – שלה". אשת חיל, מנשים באהל תבורך.

"ומתלמידי יותר מכולם" – הוקרתי העמוקה וברכותי מקרב לב, לכל ידידי שומעי השיעורים שליט"א, שבזכותם נתבררו ונתלבנו כל דברי ההלכה והמחשבה שבספרים שלפנינו, היטיבה ה' לטובים בברכה עד בלי די, בבריות ואושר, מנוחת הנפש והרחבת הדעת.



בהדרת כבוד ומורא אזכיר את אבי מורי שליט"א, הממשיך בכל מרצו להנדיג את משפחתנו בתורתו ופקחותו. וחמותי מורתי תחי', המפורסמת בעדינותה ובאצילותה, ומתמידה בעצותיה הנבונות והמחכימות ובהתמסרותה לנו ולכל צאצאיה.

ולהבדיל בין חיים לחיים, נזכור את מורי חמי, איש דגול מרבבה ואציל נפש, אוהב חסד ומרבה להיטיב, אוהב ספר וחסיד בכל רמ"ח איבריו, ראש וראשון לכל דבר שבקדושה, הרה"ח ר' אהרן יעקב קורנווסר ז"ל. ונזכור את אימי מורתי, האשה החשובה ורודפת צדקה וחסד, מרת הלינה שיינדל ע"ה. שניהם היו הורים ומורים, מלמדים ויועצים, ודמותם מלווה אותנו תמיד.

תפילתי, שזכות האבות והאמהות תעמוד לבני הזוג הצעיר לבנות בית נאמן בישראל באושר ובשלום. ואזכה, בצוותא עם רעייתי, לרוות נחת מכל צאצאינו היקרים הי"ו, שלא תמוש התורה מפינו ומפיהם ומפי זרע זרעם עד עולם, מתוך בריאות ושמחה.



הוקרתי העמוקה לידידי היקרים, אנשי אשכולות מלאי חכמה תבונה ודעת: הרב דוד אברהם מנדלבוים, הרב יעקב יהודה זילברליכט, הרב זאב קרימלובסקי והרב יונה הוכמן, שסייעוני בעריכת הספר. יבורכו ממקור עליון ברוב הצלחה וכל טוב, ותשרה השכינה עליהם ועל משפחתם כל הימים מתוך נחת והרחבה.

בהודאה על העבר ובבקשה על העתיד, יעזור השי"ת ואזכה לראות את כל שיעורי בהלכה ובאגדה יוצאים לאור עולם, בבריות גופא ונהורא מעליא.

צבי רייזמן

לוס אנג'לס, ט"ו באב תשס"ז

רֵץ כְּצַבִּי



אלול



ראש השנה

רץ כצבי

אלול – ראש השנה



סימן א

תקיעת שופר בחודש אלול – חובת הציבור או חובת היחיד

נשאלתי על ידי רופא המתפלל ביחידות בחודש אלול, עקב שהותו בשעות הבוקר בבית החולים, האם מוטל עליו חיוב לתקוע בשופר גם כאשר אינו מתפלל בציבור.

לבירור שאלה זו, שיסודה – הבנת גדר התקנה לתקוע בשופר בחודש אלול, האם זו חובת היחיד וולכן הרופא מחוייב לתקוע לעצמו ביחידות, או שהתקנה היא חובת הציבור וולכן אין היחיד תוקע לעצמו, יש נפקא מינות נוספות. כגון השאלה הבאה: בעל תוקע המוחזק לתקוע בשופר בראש השנה, האם יכול לטעון שמגיעה לו הזכות לתקוע בשופר גם בחודש אלול מכח חזקתו לתקוע בראש השנה. וכן הנדון מדוע לא מברכים "שהחיינו" כאשר תוקעים בפעם הראשונה בחודש אלול.

שאלות אלו ואחרות, תלויות בבירור השאלה האם תקיעת השופר בחודש אלול היא חובת היחיד או חובת הציבור, יבוארו להלן.

- א -

לקבל לוחות אחרונות והעבירו שופר במחנה משה עלה להר שלא יטעו עוד אחר עבודה זרה, והקב"ה נתעלה באותו שופר שנאמר (תהלים מז, ו) עלה אלקים בתרועה וגו', לכן התקינו חז"ל שיהו תוקעין בראש

כתב הטור בתחילת הלכות ראש השנה (או"ח סי' תקפא סע' א) "תניא בפרקי רבי אליעזר (פרק מו) בראש חודש אלול אמר הקב"ה למשה עלה אלי ההרה שאז עלה

חודש אלול בכל שנה ושנה וכל החודש כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה, שנאמר (עמוס ג, ו) אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו, וכדי לערבב השטן. וכן נוהגין באשכנז לתקוע בכל בוקר וערב אחר התפילה. וכן נפסק בדברי הרמ"א (סי' תקפא סע' א) "מראש חודש ואילך מתחילין לתקוע אחר תפילת שחרית ויש מקומות שתוקעים גם כן ערבית".

בהמשך (שם סע' ג) כתב הרמ"א: "ואין תוקעין בערב ראש השנה". ועל כך מבאר המג"א (ס"ק יד) שהטעם שאין תוקעין בערב ראש השנה הוא כדי "להפסיק בין תקיעות דרשות לתקיעות דחיוב, לכן מפסיקים ביום כ"ח". והוסיף המג"א: "ומכל מקום בביתו מותר לתקוע להתלמד, דדי כשמפסיק בבית הכנסת. אבל במנהגים כתוב הטעם לערבב השטן, אם כן אין לתקוע כלל".

מבואר בדברי המג"א, שלפי הטעם שאין תוקעין בשופר בערב ראש השנה כדי להבדיל בין תקיעות שתוקעים בראש השנה שהם "חיוב" מהתורה, לבין התקיעות שבחודש אלול שהם "רשות" בלבד – הרי שההבדלה באה לידי ביטוי בהפסקה שמפסיקים מלתקוע בשופר בבית הכנסת, וממילא אין מניעה לתקוע בבית כדי להתלמד. אך אם הטעם שאין תוקעין בערב ראש השנה הוא כדי "לערבב את השטן", הרי שנאסרה התקיעה בערב ראש השנה באופן מוחלט, גם כשתוקע להתלמד בביתו, [אולם

המשנה ברורה (ס"ק כד) הביא את דעת האליה רבה בשם ספר האמרכל, שגם לטעם זה, עדיין רשאי לתקוע כדי להתלמד בחדר סגור].

- ב -

מדברי המג"א, רצה רבי צבי פסח פרנק, מחבר הספר שעשועי צבי (דבריו הובאו בשו"ת ציץ אליעזר חלק יב סי' מח) להוכיח שתקיעת השופר בחודש אלול היא חובת היחיד, שהרי המג"א התיר לפי הטעם הראשון לתקוע בביתו כדי להתלמד כי "די כשמפסיק בבית הכנסת [לשון המג"א], ואי נימא דליחיד לא ציוו כלל לתקוע בימי אלול ואינו בכלל התקנה, אם כן מה משמיענו המג"א דליחיד מותר לתקוע בביתו, הא לזה לא ציוו לתקוע ואין לו ממה להפסיק, אלא מוכח מזה שגם היחיד בכלל התקנה, והיה לו להיות אסור לתקוע בערב ראש השנה בביתו, ומשמיענו המג"א דמכיון שהפסיק בבית הכנסת די לו בזה, ואיכא היכרא ומותר לו לתקוע בביתו".

שימרה זו שהתקיעות בשופר בחודש אלול הן חובת היחיד מובנת מסברא, שהרי אין סיבה שהתקנה לתקוע בשופר בחודש אלול תהיה שונה מרוב תקנות חז"ל שהן חיוב על כל יחיד [כי כשם שמצוות התורה הם על פי רוב חיוב על היחיד ולא חיוב על הכלל, כן מסתבר שגם תקנות רבנן הם "כעין דאורייתא", ומוטלות על היחיד]. ואדרבה, הרי כלל נקוט בידינו ש"כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון" (פסחים ל, א),

דהיינו כשרצו חז"ל לתקן תקנות או מנהג, חיפשו דבר דומה מהתורה, ותיקנו תקנה דומה לו. ומסתבר איפוא, שהתקנה לתקוע בשופר בחודש אלול היא "כעין דאורייתא תקון" של תקיעת השופר בראש השנה, וגם גדר החיוב לתקוע בשופר באלול הוא על יחיד כגדר החיוב לתקוע בראש השנה שהוא חיוב על היחיד.

והב"ח (ריש סימן תקפא) כתב: "עלה אלקים בתרועה – תרועה של ראש השנה, ה' בקול שופר – תקיעות של חודש אלול". ומבוארת בדבריו השוואה ברורה בין תקיעות ראש השנה לתקיעות חודש אלול, ונוכל ללמוד מכך שגם בגדר החיוב אין הבדל בין התקיעות בראש השנה לתקיעות באלול, ושניהן מחיובי היחיד הן.

- ג -

אולם לדעת הציץ אליעזר תקיעת שופר בחודש אלול היא חובת הציבור. וכבר בתחילת דבריו בנדון כתב ש"מעולם לא שמענו בכזאת שמי שהוא אפילו מהמדקדקים ביותר יהדר בחודש אלול כשמתפלל לעת הצורך ביחידות, שיביאו שופר לתקוע לפניו כדי לקיים התקנה לתקוע בחודש אלול, וישראל אם אינם נביאים הם בני נביאים הם, ותמיד כשדבר מסופק לנו אמרינן פוק חזי מאי עמא דבר".

ועל דברי המג"א שמהם הוכיח הרב פרנק שהתקיעות באלול הם חובת היחיד, כתב הציץ אליעזר שאדרבה "מוכח בהיפך

הגמור שלא היתה תקנה כלל ביחיד". שכן לפי הבנת הרב פרנק שבאמת היתה התקנה גם על היחיד ורק די היכר ההפסקה בבית הכנסת, לא מובן מדוע התיר המג"א לתקוע בבית רק כדי להתלמד, הלוא היה המג"א צריך לחדש שיש חיוב על היחיד לתקוע בביתו בערב ראש השנה מדין חיוב התקיעות באלול [ואין זה רק "היתר" להתלמד], ומשום ההיכר להבדיל בין תקיעות "רשות" לתקיעות "חיוב", די בכך שלא תקעו בבית הכנסת. ולכן מסיק הציץ אליעזר: "אלא בודאי מוכח מזה להיפך, שלהמג"א היה פשוט שביחיד לא היתה בכלל תקנה לתקוע. אלא שאפילו הכי היה מקום לחשוב שכשאמרו שלא לתקוע בציבור בערב ראש השנה כדי להפסיק בין תקיעות דרשות לתקיעות דחיוב (כלשונו של המג"א) כלול בזה לרבות שגם יחיד לא יתקע בביתו, כי המכוון היה שלא ישמע ביום זה של ערב ראש השנה קול שופר בכלל, כדי שיהיה ניכר על פני כל ההפסקה שבין תקיעות התקנה לבין התקיעות דראש השנה שהם דאורייתא, כי גם כשיחיד תוקע בביתו ציבור שומעים מבחוץ. על זה בא המג"א ומשמיענו שמספיק בזה ההפסקה בבית הכנסת, שהיא ההפסקה בציבור, והיינו מפני שגם תקנת התקיעה הרי היתה רק בציבור, ולכן בביתו ביחידות מותר לתקוע להתלמד, ומדייק להזכיר רק להתלמד, כי תקיעה חיובית אין בכלל בבית ביחיד, אפילו לא ביום זה של ערב ראש השנה וכו'" (ורק מטעם עירוב השטן אוסר להלן בדבריו מלתקוע כלל).

ובגדר התקנה לתקוע בשופר בחודש אלול רק על הציבור ולא על היחיד, ביאר הציץ אליעזר: "דכל דתיקנו מעין המאורע תיקנו, ותקנת התקיעה הרי היתה מפני שככה התנהגו בשעה שעלה משה להר בר"ח אלול, ושמה כתוב מפורש שהעבירו שופר במחנה משה עלה להר, ובמחנה פירושו בציבור, ולא ביחיד. וגם לטעמא שהמשכת התקיעה בכל החודש הוא כדי להזהיר על התשובה, גם כן הרי למדים זה ממה שנאמר אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו, ובעיר הרי גם כן פירושו בציבור, ולא ביחיד. ולכן כל דתיקון כעין האמור תיקון לתקוע בציבור, אבל לא היתה כל תקנה לתקוע גם ביחיד. ויתכן להסביר זאת גם בסברא, שהתעוררות מקול שופר מקבלים רק כששומעים קול השופר בציבור, והתעוררות כזאת לא באה כשתוקעין ביחיד בינו לבין עצמו. ועכ"פ איך שיהיה, שפיר מסתבר לומר שלא תיקנו אלא כעין המאורע וכעין הכתוב שהוא במחנה ובעיר והיינו רק בציבור".

הרי לנו שתי דעות, האם תקיעות חודש אלול הם חובה על היחיד או חובת הציבור. לדעת הרב פרנק תקיעות בחודש אלול הם חובת היחיד, ואילו לדעת הציץ אליעזר התקיעות הם חובת הציבור.

- ד -

גם בשו"ת רבבות אפרים (או"ח ח"א סימן שצד) דן בשאלה האם תקיעת שופר באלול

היא חובת היחיד או חובת הציבור, ובתחילת דבריו כתב "וחפשתי ולא מצאתי עד מקום שידי מגעת ספרים שלפני מי שדן בזה", וכתב מעצמו כדברי הציץ אליעזר, שמסתבר שהתקנה היתה בציבור כפי שהיה במדבר בעת שעלה משה רבינו להר ותקעו בשופר במחנה בציבור.

מאידך, כתב הרבבות אפרים בהמשך דבריו: "אבל לפי מה שהוסיף הטור שהתקינו להזהיר על התשובה ולערכב את השטן שלא ידע מתי ראש השנה, גם ביחיד שייך טעם זה לשוב בתשובה". והיינו שלפי הטעם שהתקנה לתקוע באלול נועדה כדי לחזור בתשובה, מסתבר כי חיוב התקיעה מוטל על היחיד. ודבריו אלו עומדים בניגוד לדעת הציץ אליעזר שהתעוררות לחזור בתשובה על ידי תקיעת השופר היא רק בציבור.

ואולם הרבבות אפרים מסיים: "מיהו מאחר שהטור גם צירף הטעם לערכב השטן, דנראה דזה דווקא בציבור, דלכאורה למה בכל ציבור תוקעין, הרי סגי ליה לשטן אם ישמע אחת, אלא דמה קא מפקת, מי יתקע ומי לא יתקע, לכן כולם תוקעים. אבל על יחיד בודאי שאינו בכלל החיוב, שאין בו צורך, לכן נלע"ד דליכא תקנה זו רק בציבור". כלומר, לפי הטעם שהתקיעות באלול נועדו "לערכב את השטן" כדי שלא ידע מתי ראש השנה [מאחר שלא ידע מתי ראש השנה, יעו' בב"ח בס"י תקפא ס"ק ד], הרי היה די

שיתקעו בשופר בבית כנסת אחד בלבד ואז השטן כבר יהיה "מעורבב" ולא ידע מתי ראש השנה, אלא מכיון שלא שייך לומר שחלק מהציבור יהיה חייב וחלק פטור, מסתבר שהתקנה היתה לחייב את הציבור לתקוע בשופר, ומכאן שחובת התקיעה באלול מוטלת על כל הציבור. [יש להעיר כי הבנה זו בדברי הטור שונה מהבנת המהרי"ל המובא במג"א, שהטעם "לערבב השטן" הוא רק הסבר לסיבת הפסקת התקיעות בערב ראש השנה "שיהיה סבור השטן שיום הדין כבר עבר", ואילו לפי המבואר לעיל "עירבוב השטן" הוא טעם לתקיעות בכל חודש אלול].

והוסיף הרבבות אפרים: "וידדי הרה"ג ר"ח קנייבסקי שליט"א כתב לי בזה, אין נוהגים כן רק בציבור". וכן הביא בשם רבי יעקב יצחק רודרמן, ראש ישיבת נר ישראל בבולטימור, שלא התקינו חז"ל את תקיעות השופר אלא בציבור.

גם מדברי האגרות משה (או"ח ח"ד סי' כא) נראה שסובר כי עיקר תקנת התקיעות באלול היתה בציבור, דהנה במענה לשאלה "אם אירע ששכחו לתקוע בשחרית ונזכרו במנחה אם צריכין אז לתקוע", הביא רבי משה את דברי הרמ"א ש"יש מקומות שתוקעין גם בערבית", וביאר רבי משה שהכוונה ביום דווקא [אחרי מנחה או אחרי ערבית בעוד היום גדול] "דלא מסתבר שיתקעו כלילה שאינו עת רצון בתחילתה

עד אחר חצות", ומתוך כך הסיק רבי משה: "מפורש שאותן הנוהגין לתקוע גם בערב הוא במנחה, שלכן אף שאנו אין נוהגין לתקוע אלא בשחרית, [מנחה] הוא טוב לתשלומין בערב. וגם שאפשר שהמנהג שלנו הוא עיקרו שרק פעם אחת תוקעין ולא שני פעמים, וקבעו זה בשחרית שהכל מצויין בבית הכנסת ובמנחה אין הכל מצוין, וגם בשחרית שהוא קודם שיוצאין למלאכתן עדיף להתעורר לתשובה כדי להתנהג בדרך התורה בעסקיו, שלכן כששכחו ולא תקעו בערב הרי הוא מעצם מנהג התקיעה ולא רק תשלומין, עכ"פ כשלא תקעו בשחרית יש להם לתקוע במנחה". ומדבריו שקבעו את התקיעה בשופר באלול "בשחרית שהכל מצויין בבית הכנסת", קצת משמע שעיקר התקנה היתה לתקוע בציבור.

ואו"י יש קצת משמעות מדברי הלבוש (סי' תקפא) שהתקיעות באלול הם חובת הציבור, שהביא את דברי הפרקי דרבי אליעזר [המובא בטור, ראה לעיל אות א] וסיים: "לכן אנו תוקעים גם כן כדי למנוע העם מחטא ועון... והוא כדי לעורר העם שיעשו תשובה על הראשונות, ויהיו גם חרדים על דבר ה' לעשות להבא". וכעין זה כתב ערוך השלחן (סי' תקפא סע' א) "ולפיכך נהגו כל ישראל לתקוע בשופר אחר התפילה כל החודש הזה", וקצת משמע מדבריהם שהציבור נוהג לתקוע בשופר, כי חובה זו מוטלת על הציבור.

ולכאורה, יש גם ראייה מלשון הרמ"א "מראש חודש ואילך מתחילין לתקוע אחר תפילת שחרית", והנה מרן המחבר פתח את דבריו בדיני שופר של ראש השנה (ס"י תקפו סע' א) בנוסח "שופר של ראש השנה מצוותו בשל איל וכפוף", ומשינוי לשונו של הרמ"א שלא כתב "שופר של חודש אלול תוקעין בו כל החודש", משמע שרצה הרמ"א ללמדנו

שיש הבדל בגדרה של תקיעת השופר בראש השנה שהיא חיוב מהתורה על כל יחיד ויחיד, ולכן דין השופר מתייחס לראש השנה, כלשון המחבר "שופר של ראש השנה מצוותו", אך שופר של חודש אלול הוא חובת הציבור ולכן נקט בלשון "מתחילין לתקוע" דהיינו שמחובת הציבור להתחיל ולתקוע בשופר מראש חודש אלול.

ומאחר ולדעת רוב פוסקי דורינו, חובת התקיעות בחודש אלול מוטלת על הציבור, הרי שלרופא המתפלל ביחידות כאשר עליו לשהות בשעות הבוקר בבית החולים, אין כל חיוב לתקוע לעצמו בשופר, שכן חובת התקיעה אינה חובת היחיד אלא חיוב בציבור.

וגם נפשטה השאלה השניה. שבעל תוקע המוחזק בשופר בראש השנה, אינו יכול לטעון שמגיעה לו הזכות לתקוע בשופר גם בחודש אלול מכח חזקתו לתקוע בראש השנה. שהרי חלוקה חובת התקיעות בראש השנה, שהיא חובת היחיד, מחובת התקיעה באלול שהיא חובת הציבור, ולכן החזקה על מצות התקיעה בראש השנה לא מהווה חזקה על מצות התקיעה בחודש אלול.

ומעתה נבוא לדון בעוד נפק"מ הלכתיות היוצאות מהגדרת חיוב התקיעות באלול כחובת הציבור:

- ה -

תקיעה בשופר בלילות חודש אלול

כתב הלבוש: "ומה שמפסיקין ביום כ"ח ואין תוקעין גם בערב ר"ה הוא כדי להפסיק ולהבדיל בין זה השופר שהוא מתקנת חכמים לשופר של ר"ה שהוא מן התורה", ודייק המג"א (ס"ק יד) מדבריו: "משמע [מדנקט הלבוש "יום כ"ח"] שגם בלילה שלפניו אין לתקוע", עכ"ל. ומכלל

לאו אתה שומע הן, ולכאורה יש ללמוד מדברי המג"א שלדעתו אין כל מניעה לתקוע בשופר באלול בלילה [ורק בליל ערב ראש השנה אין לתקוע, כדי להפסיק בין תקיעה דחובה לתקיעה דרשות].

והנה אם נאמר שהתקיעות באלול הן חובת היחיד, נתבאר לעיל [אות ב] בטעם הדבר, שתיקנו לתקוע בשופר בחודש אלול "כעין דאורייתא" של תקיעת השופר

דכל חודש אלול לא יתקעו בפחות אלא כסדר הזה" [דהיינו עשרה קולות: תשר"ת תש"ת תר"ת].

וחדושי זה של הב"ח מובן לשיטתו המובאת לעיל [אות ב] שיש השוואה בין תקיעות ראש השנה לתקיעות חודש אלול, כדבריו "עלה אלקים בתרועה - תרועה של ראש השנה, ה' בקול שופר - תקיעות של חודש אלול". וכמבואר לעיל, שיש ללמוד מכך שגם בגדר החיוב אין הבדל בין התקיעות בראש השנה לתקיעות באלול, ושניהן מחיובי היחיד הן, [אלא שמוסיף הב"ח: ולא נהגו כן, ואפשר דלרבינו תם דתיקן תשר"ת אין לחוש אף אם יתקעו תשר"ת לבד, ואנו מנהגינו כרבינו תם"].

- ז -

תקיעה בשופר פסול או על ידי קמץ

מדברי הב"ח שראוי לתקוע בכל חודש אלול סדר של עשרה תקיעות, למד בשו"ת שבט הקהתי (או"ח ח"א סימן קפה) שהתקיעות בחודש אלול צריכות להיות כדין "ולפי זה יש להקפיד גם כן שלא יתקע קטן, וגם שהשופר לא יהיה פסול, ודינו לכתחילה כשופר של ראש השנה". והוא מטעים את דבריו: "דהטעם דתוקעין בחודש אלול עי' במג"א (ס"ו תקפא) בשם מהרי"ל דכתיב תקעו בחודש שופר, חודש שלם של ל' יום, ולפי זה צריך שיהיה שוין כל התקיעות דחודש אלול לכתחילה כמו התקיעות דראש השנה".

בראש השנה, דהיינו תקנת התקיעה בשופר באלול דומה בגדר חיובה לחיוב התקיעה בראש השנה. ולפי זה יש לומר שכשם ש"זמן תקיעת שופר ביום ולא בלילה" (שו"ע או"ח ס"ו תקפח סע' א), גם התקנה לתקוע בשופר בחודש אלול היתה כעין חיוב תקיעת שופר בראש השנה, ולכן אין לתקוע בלילה.

מה שאין כן אם התקיעות באלול הן חובת הציבור, הרי שאין הכרח שגדר חיוב התקיעות באלול הוא כגדר חיוב התקיעות בראש השנה, ושפיר אפשר לתקוע גם בלילה.

אולם כבר הבאנו לעיל [אות ד] את דברי האגרות משה שמסתבר שאין לתקוע בשופר בלילה מטעם אחר "לפי שאינו עת רצון מתחילת הלילה ועד חצות".

- י -

סדר התקיעות באלול

המור (או"ח ס"ו תקצו סע' א) הביא את שיטת הערוך שכל תקיעה של היחיד צריכה להיות לא פחות מעשרה קולות, וביאר הב"ח את דבריו: "דמאחר שתיקן ר' אבהו משום ספק לתקוע תשר"ת ותש"ת ותר"ת, אם כן כל יחיד התוקע בציבור אין לו לתקוע אלא כסדר הזה, משום דאם יתקע תשר"ת או תש"ת או תר"ת לבד, יסברו השומעין שזה הוא עיקר התקיעה ויבואו לטעות, ומשום הכי קאמר דכל קול תקיעתא דיחידאי מיבעי להיות עשרה לא פחות". ומכך מסיק הב"ח: "ולפי זה כל תקיעות אף

ונראה כי דברי שבט הקהתי נאמרו רק אם תיקנו לתקוע באלול כחובת היחיד "כעין דאורייתא" של תקיעת השופר בראש השנה המוטלת כחיוב על היחיד, ולכן מובן מדוע צריך שלכתחילה יהיו כל התקיעות באלול כמו התקיעות של ראש השנה, בשופר כשר, ולא על ידי קטן. וכמו כן, צריך לתקוע סדר של עשרה קולות: תשר"ת תש"ת תר"ת, כפי שתוקעין בראש השנה.

ברם אם התקיעות באלול הן חובת הציבור, הרי שאין הכרח שגדר חיוב התקיעות באלול יהיה כגדר חיוב התקיעות בראש השנה, וממילא אין מחוייבים לתקוע דווקא בשופר כשר ולא על ידי קטן, וגם די בסדר תקיעות של תשר"ת.

- ח -

האם רשאי להפסיק בתפילת שמונה עשרה כדי לשמוע תקיעות

בשו"ת שבט הקהתי (או"ח ח"ג סימן קפג) דן בשאלה "כשעומד בשמונה עשרה ושומע התקיעות שתוקעין בחודש אלול, האם מותר לו להפסיק בשתיקה כדי לשמוע התקיעות". ומסקנתו: "דאם לא יוכל לשמוע אחר כך התקיעות, מותר לו להפסיק לשמוע, כיון שהוא מנהג קדמון לשמוע תקיעת שופר, כמו שהביא הטור, והוי הפסק לצורך מצוה. ומכל מקום אם אפשר לו שיגמור הברכה, טוב יותר שיפסיק אחר גמר הברכה בשתיקה. ואולי מהני בתקיעות

דחודש אלול גם אם ממשיך להתפלל בעת שתוקעין, וצ"ע".

והנה כידוע, נוסח ספרד בראש השנה, לתקוע בשופר באמצע תפילת שמונה עשרה בלחש של מוסף. וכתב המטה אפרים (סי' תקצא סע' יג) "ואם יש יחידיים שמאריכים יותר מהש"ץ ולא הגיעו לסיום הסדר, והש"ץ מתחיל לתקוע, יש להם לשתוק ולכוין אזניהם לתקיעת הש"ץ".

ומעתה נראה שאם התקיעות באלול הם חובת היחיד "כעין דאורייתא" של חיוב תקיעת השופר בראש השנה המוטלת על היחיד, הרי שאין כל ספק שגם בחודש אלול יש להפסיק באמצע התפילה כדי להאזין לתקיעת השופר ולצאת ידי החובה המוטלת עליו, כשם שהותר הדבר בראש השנה.

אולם אם התקיעות באלול הן חובת הציבור ובכך הן שונות מחיוב התקיעות בראש השנה המוטל על היחיד, יתכן שרק בראש השנה שהחיוב מוטל על היחיד התירו לו להפסיק ולהאזין לתקיעות באמצע תפילת שמונה עשרה, אולם באלול שהחיוב הוא על הציבור אין היחיד מחוייב להפסיק בשמונה עשרה לצורך שמיעת התקיעות, כי התקנה לתקוע בציבור מתקיימת גם כאשר יחיד זה העומד בתפילת שמונה עשרה לא הפסיק כדי לשמוע את התקיעות [וכביכול יש להחשיב את העומד בתפילה כאילו נמצא בביתו, ונתבאר לעיל שאם התקיעות חובת הציבור, אין היחיד מחוייב לתקוע בשופר לעצמו].

- י -

שמיעת תקיעות שופר בטלפון

בספרנו רץ כצבי (חלק ב סימן י פרק א) הבאנו את דברי המנחת אלעזר (חלק ב סימן עב) שאם שמע קול שופר באמצעות הטלפון בראש השנה [באופן שאין חילול יום טוב] "פשוט דלא יצא, דלא עדיף מהתוקע לתוך הבור או לתוך הדות, לאותן העומדים בחוץ, אם קול שופר שמעו בלי קול הברה כלל יצאו, ואם קול הברה שמעו עם קול שופר, לא יצאו, כמו שפירש"י בראש השנה (כח, א; ובשו"ע סימן תקפז). והכא נמי בא הקול על ידי הטלפון מעורב, לא כמו הקול של האיש שמדבר רק קולו כְּאוֹב, וגם קול השופר ישתנה בוודאי ויתערב כמו דרך הברת הטלפון, וזה פשוט".

ודעת האגרות משה (או"ח ח"ד סימן פד) שאינו יוצא ידי חובה כאשר שומע דרך הטלפון מכיון "שקול הנשמע מהמיקרופון איננו קול האדם עצמו אלא כשמדבר נעשה רושם של הברותיו שם ומה שנשמע הוא קול ההברה". וכן כתב הגרש"ז אויערבך (מנחת שלמה ח"א סימן ט) "שהשומע קול שופר או מקרא מגילה על ידי טלפון או רמקול (אף אם נאמר שהקול אינו משתנה ולא נחשב לתוקע לתוך הבור או הדות) שלא יצא ידי חובתו, משום דדווקא כשרושם שמיעת האוזן, נעשה באופן ישר על ידי קול השופר, שמזעזע את האויר ויוצר בו גלי קול אז חשיב כשומע קול שופר, משא"כ כשהאוזן

ולדוגמה, אם עומד בתפילת שמונה עשרה של נעילה, ושומע את תקיעת השופר שבמוצאי יום הכיפורים, מסתבר שאינו צריך להפסיק ולשמוע את התקיעה, שהרי כל עיקרה של התקיעה במוצאי יום כיפור הוא "סימן לסילוק שכינה למעלה שנאמר עלה אלקים בתרועה" (משנ"ב ס"י תרכג ס"ק יב) ותקיעה זו בודאי אינה חובה על היחיד, ואם כן מאחר ונתקיימה החובה הציבורית לתקוע בשופר, גם אם היחיד לא שמע את קול השופר כי עמד בתפילה אינו מחוייב בדבר כין שהתקיעה אינה חובת היחיד אלא חובה לציבור.

- ט -

ישיבה בעת התקיעות

עוד כתב בשו"ת שבט הקהתי (או"ח ח"ג סימן קפג) וז"ל: "ואודות אם צריכים השומעים לעמוד בתקיעות שתוקעין בחודש אלול. בפשטות לא צריכין לעמוד, דאפילו בראש השנה מותר לישב בתקיעות שלפני שמונה עשרה דמשום הכי איקרי הני "תקיעות דמיושב" אלא שנהגו לעמוד. אם כן הני תקיעות דתוקעין בחודש אלול אפשר לישב, אבל נהגו העם לעמוד, ואולי כיון דתוקעין אחר עלינו ובעלינו עומדים".

ואולם, מסתבר שאם התקיעות באלול הם חובת היחיד "כעין דאורייתא" של חיוב תקיעת השופר בראש השנה המוטלת על היחיד, פשיטא שגם בחודש אלול אפשר לשבת בתקיעות, כשם שהותר הדבר בראש השנה.

שומעת רק תנודות של ממברנה, אע"פ שגם אותם התנודות יוצרות באויר גלי קול ממש כדוגמת קול השופר, אפילו הכי מסתבר שרק קול תנודות ממברנה הוא שומע ולא קול שופר".

והנה, אם מטרת התקיעות בחודש אלול נועדה "כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה" [לשון הטור; הובא לעיל אות א], מסתבר שיוצא ידי חובה גם אם שמע את תקיעת השופר באמצעות הטלפון, שהרי סוף סוף נתקיימה תכלית התקיעה לעוררו לתשובה.

מה שאין כן אם התקיעות באלול הן חובת הציבור ובכך שונה גדרן מגדר חיוב התקיעות בראש השנה, הרי שאין כל צורך שהתקיעה תהיה באופן שיוצא בו ידי חובה בראש השנה, וגם אם שמע באמצעות הטלפון, אין הפסול של "קול מעורב" מעכב, וכמו כן אפשר שאין פסול במה שאינו שומע את קול השופר אלא את קול הטלפון, ושפיר יצא בזה ידי חובת התקנה להתעורר בתשובה על ידי תקיעת השופר.

אך יתכן שאם התקיעות באלול הם חובת היחיד "כעין דאורייתא" של חיוב תקיעת השופר בראש השנה המוטלת על היחיד, הרי שאין די בהתעוררות לתשובה הנגרמת מהתקיעות, אלא יש גם צורך שהתקיעות יהיו דומות לתקיעות בראש השנה, ואם בראש השנה אינו יוצא ידי חובת התקיעות באמצעות הטלפון, כך גם בחודש אלול אינו יוצא ידי חובה באמצעות

הטלפון [ובדומה למבואר לעיל אות ו, שאם התקיעות באלול הן חובת היחיד, צריך שיהיה השופר כשר כבראש השנה].

- יא -

ברכת שהחיינו על תקיעת השופר הראשונה בחודש אלול

רבי שלמה קלוגר בהגהות חכמת שלמה על השו"ע (סימן תקפא ס"ג) מבאר טעם נוסף מדוע אין תוקעין בשופר בערב ראש השנה: "מפני שבראש השנה מברכים שהחיינו על השופר, ואם היו תוקעים בכל יום אם כן אינו דבר חדש, דאיתמול היו גם כן תוקעין, ואף דהתם [בחודש אלול] הוי בתורת רשות וכאן לשם מצוה דאורייתא, מכל מקום על כוונה בלבד ללא מעשה לא שייך לברך בראש השנה שהחיינו. אבל אם אין תוקעין בערב ראש השנה, דומה כעין שמבואר בהלכות שהחיינו (שו"ע או"ח ס"ו רכה סע' ו) דפרי המתחדש שתי פעמים בשנה מברכין שהחיינו, כן הכא נמי נהי דתקעו מקודם, כיון דהפסיק יום אחד שייך לברך שהחיינו, וזה טעם נכון לפענ"ד".

ודבריו צ"ע, שכן אם נדמה את ברכת שהחיינו על תקיעות בשופר לברכת שהחיינו על פרי חדש, הרי שלגבי פרי חדש מותר לברך פעמיים שהחיינו רק אם עברו שלוש ימים מברכתו הקודמת, כדברי הגמרא (ברכות נח, ב) "אמר ריב"ל הרואה את חברו לאחר שלוש ימים אומר ברוך שהחיינו וקיימנו". ואם כן מה הועילה

ההפסקה בתקיעות בערב ראש השנה, והרי לא היתה הפסקה של שלושים יום, וכיצד יכול לברך שהחיינו על תקיעת השופר בראש השנה, והרי אין זה דבר חדש.

ובאמת יש להתפלא, ראשית, מדוע אין מברכים על תקיעת השופר בחודש אלול, והרי לפי הרמ"א מברכים על מנהג [כגון הלל בראש חודש] ומדוע שלא נברך ברכה על מנהג תקיעת השופר באלול. ועוד יש להבין, מדוע אין מברכים שהחיינו כשתוקע את התקיעה הראשונה בחודש אלול. ובמג"א (סי' תכב ס"ק ה) הביא את דברי האבודרהם שכתב שאין מברכין שהחיינו בעת אמירת הלל בראש חודש כי בדרך כלל לא עוברים שלושים יום מאמירת הלל אחד לשני, [ובשו"ת זקן אהרן (ח"א סימן י) נשאל מדוע אינו מחוייב לברך שהחיינו באמירת הלל בחג הסוכות שהרי עבר כבר יותר משלושים יום מאמירת הלל בר"ח אלול, שהרי בראש השנה אין אומרים הלל. ויישב: שמאחר וברכת ההלל הוא מצרכי תפילות יו"ט אם כן באמירת שהחיינו על הכוס בליל יו"ט ראשון של סוכות יוצא בזה ידי חובת אמירת שהחיינו על כל מצוות החג, ובכלל זה אמירת הלל]. ומבואר בזה שאף על מנהג רבנן יש לברך שהחיינו, ולכן הוצרכו ליישב מדוע אין מברכים שהחיינו על קריאת ההלל בר"ח, ואם כן צריך ביאור מפני מה לא מברכים שהחיינו על תקיעות חודש אלול.

והנה על השאלה מדוע אין מברכים על תקיעת שופר באלול, תירץ בשו"ת

רבבות אפרים (או"ח סימן שצג) "דשאני הכא שזה רק הכנה כדי להתעורר בתשובה ואם נתעורר על ידי דבר אחר אולי אין צריך לתקוע, אם כן בדבר כזה שהוי רק הכנה למצוה ועצם העשיה אין בו מצוה יתכן דעל זה אין לברך. וערוב תבשילין ונטילת ידים, עצם הדבר הוא מצוה כי עושה פעולה [ולכן מברכים על עשייתם] משא"כ התקיעה היא רק הכנה ומשום כך אין מברכין". ועוד תירץ: "שכבר מצאנו (סוכה מג, א) דאין מברכין על חביטת ערבה בהושענא רבה דנביאים הנהיגו כן ולא בתורת תקנה ולא שיך לומר וציונו, והוא הדין בתקיעת שופר של חודש אלול דחז"ל תיקנו אבל לא בתורת תקנה, ובמילא אין לברך".

ועל השאלה מדוע אין מברכים שהחיינו כשתוקע את התקיעה הראשונה בחודש אלול, תירץ ידידי ר' בן ציון יששכר דוב (בארי) קאהן הי"ו, שברכת שהחיינו שמברכים על תקיעת השופר בראש השנה, עולה למפרע אף על תקיעות חודש אלול. וכעין שאמרו (סוכה מו, א) "העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו", ומסיקה הגמרא "אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דקאמר להו לכולהו אכסא דקדושא", וכן נפסק למעשה בשו"ע (או"ח סי' תרמא סע' א) "שאנו סומכים על זמן שאנו אומרים על הכוס של קידוש", והיינו שברכת שהחיינו בחג הראשון של סוכות חלה למפרע על שעת עשיית הסוכה. וכפי שביארו האחרונים שמטעם זה לא מברכים שהחיינו על מצות ביעור חמץ בערב פסח,

כי ברכת שהחיינו על כוס ראשון בליל הסדר חלה למפרע על מצות ביעור חמץ (עי' בטור או"ח סי' תלב).

אולם ידידי ר' יעקב מאיר (גיווג) מאנן הי"ו דחה את דבריו, על פי המבואר לעיל [אות א] שאין תוקעין בערב ראש השנה כדי להפסיק בין תקיעות דחובה לתקיעות דרשות או כדי לערבב את השטן, ומאחר שאנו חפצים להפריד בין תקיעת השופר בראש השנה לתקיעות של אלול, הרי שאין לחבר את ברכת שהחיינו שעל מצות תקיעת השופר בראש השנה לתקיעות של חודש אלול, ולא שייך לומר שברכת שהחיינו על השופר בראש השנה תועיל למפרע על תקיעות חודש אלול, ומעתה שבה הקושיה למקומה, מדוע אמנם לא מברכים שהחיינו כשתוקע את התקיעה הראשונה בחודש אלול.

ולפי המבואר לעיל שתקיעת השופר באלול היא חובת הציבור, הדברים מבוארים היטב. שהרי ברכת שהחיינו נועדה לבטא את רגשות השמחה הפרטית של היחיד, המודה לה' שזיכהו להגיע לזמן הזה, ולפיכך אין לברך ברכת שהחיינו על מצוה המוטלת על הציבור, ולכן התקיעות בחודש אלול שהן חובת הציבור, לא שייך לברך שהחיינו.

★

לפיו ברצוני לציין, כי בשעה שמסרתי את השיעור בכולל "מגן דוד"

בבוורלי הילס, סיפרו לי המשתתפים על מנהג עדות ספרד לומר סליחות מידי יום באשמורת הבוקר, ובמהלכם אומרים חמש פעמים י"ג מידות, ולפני אמירת "ויעבור ה' על פניו ויקרא", תוקעים בשופר ושבים לתקוע גם באמצע אמירת קדיש בסיום הסליחות. ומנהג זה מתאים עם המבואר לעיל שהתקיעות בחודש אלול הם חובת הציבור, וכידוע אמירת י"ג מידות נוהגת רק בציבור, ואף אמירת קדיש היא רק בציבור, ולכן המנהג לתקוע בשופר נקבע בעת אמירת י"ג מידות ובקדיש, להדגיש שהתקיעות הם חובת הציבור.

אמנם מצאתי בדברי האדר"ת שכתב בספרו אלה יעמדו (עמ' כב) וז"ל: "תקיעת שופר בראש השנה צריך להיות מעומד, טוש"ע ריש סימן תקפ"ה, והוא מדכתיב לכם בשופר, יום תרועה יהיה לכם, נלמד מספירת העומר, דכתיב גם כן וספרתם לכם, והתם כתיב בקמה, לשון בקומה. אך אם תקע מיושב יצא, מג"א שם סק"א. ונראה פשוט דהוא הדין תקיעת שופר של יובל שנזכה במהרה בימינו לקיימה, דדין אחד למצות תקיעת שופר של יובל עם תקיעת שופר של ראש השנה, עי' ר"ה (לה, א). ומתבאר בדבריו שאין לחלק בין תקיעת שופר בראש השנה שהיא חובת יחיד לבין תקיעת שופר של יובל שהיא בוודאי חובה על הציבור המוטלת על בית דין, וצ"ע.



סימן ב

חזקה במצות תקיעת שופר

מעשה בראובן, שהוא "בעל תוקע" קבוע לתקוע בראש השנה, והיה רגיל לתקוע גם בחודש אלול במנין הראשון בכל יום בבוקר. באמצע השנה עבר להתפלל במנין השני שם תוקע שמעון, וכעת הוא טוען שיש לו "חזקה" על תקיעת השופר במנין השני, כיון שבעצם הרי היה הוא הבעל תוקע הקבוע, ורק בגלל שלא התפלל במנין השני, לכן לא תקע אז, אבל החזקה היא בעצם שלו על כל התקיעות. ונשאלת השאלה, האם צודק ראובן בטענתו ויכול לדחות את שמעון, הבעל תוקע של המנין השני מתפקידו, או שמא החזקה של ראובן היא רק על התקיעות במנין הראשון, ומאחר ועבר להתפלל במנין השני, איבד לגמרי את חזקתו ולא יוכל לדחות את שמעון מתפקידו ולתקוע במנין השני.

להלן נבאר דין זה ונלבנו מתוך בירור שיטות הפוסקים בגדרי הדין של חזקה במצות תקיעת שופר.

- א -

בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סימן קכו) כתב: "נשאלתי לפי המנהג שמי שמוחזק בתפילה בימים נוראים שאינו נדחה, ואחד היה מוחזק לתקוע בשופר ביום ראשון דר"ה, ואחד היה מוחזק ביום שני לתקוע, וחל יום א' דר"ה בשבת, למי דוחין, אי ראשון נדחה או שני נדחה".

והשיב הפנים מאירות: "נראה דדין זה תלוי בפלוגתא וחילוק המנהגים דהביא הלבוש באו"ח (בסימן תרמב) דאין אומרים מערבית ביום א' דסוכות שחל בשבת, ואז אומרים כליל שני מערבית של יום ראשון, ובפוזנא אין נוהגין כן משום

דהואיל דאידיחי אידיחי. וכתב המג"א, דבסוכה דף נ"ה משמע דהשני נדחה [דקאמר בגמרא דשיר של יום שישי דחול המועד סוכות הוא "ימוטו כל מוסדי ארץ" (תהילים פב, ה), "ואם חל שבת באחד מהם ימוטו ידחה", ופרש"י: "ימוטו ידחה, שהוא שיר אחרון ונדחה מפני שאמרו באחד בשבת שיר שהיה ראוי לומר אתמול שאין מדלגין סדר השיר ובשני שיר של אחד בשבת נמצא האחרון נדחה"], ולא כמנהג פוזנא. ומסיים הפנים מאירות: "אם כן לפי מנהג פוזנא דאמרינן דהואיל ואדחי אדחי, ה"נ הואיל דאדחי אדחי". כלומר, הבעל תוקע של היום הראשון נדחה מפני שביום ראשון לא תקעו. "אבל לפי מנהג

העולם, השני נדחה, ה"נ זוכה הראשון במצוה", והיינו כמו שמוכח מדברי הגמרא בסוכה שהשיר של יום לא התבטל אלא נדחה למחרת, וכך גם בעל תוקע הראשון לא נדחה לגמרי והפסיד את חזקתו אלא תוקע ביום השני.

ובשערי תשובה (סימן תקפא ס"ק ז) כתב על דברי הפנים מאירות: "ולענ"ד ראיית הפנים מאירות צ"ע, שאין הנידון דומה, דלענין שיר או פיוט מערבית, שייך לומר כן, דמעיקרא הכי אתקין, ששיר או פיוט זה ליום ראשון, ואי לא חזי לראשון יהיה לשני, ממילא. דהשני אידחי, משא"כ בזה, ששני אנשים חלוקים הם וכל אחד זכה ביומו".

ומוסיף השערי תשובה: "ובדבר שבממון כה"ג פשיטא דלא מידחא גברא מקמי גברא, ואשר זכה בראשון ולא עלתה לו אינו יכול ליקח בשביל זה חלק השני, וכן הדין בזכיית מצוה. אם לא שנאמר דגם בזה לא זיכו הקהל לשני אלא רק בענין אם הראשון יעמוד במצוה שלו ולא יפסיד, פשיטא, דזה אינו, דמאין הרגלים לומר שהראשון נוח להם שלא יופסד זכייתו במצוה לעד לעולם, והשני יפסיד לפעמים, איפוך אנא, שמא השני נוח להם, וכיון שיום שני לעולם לא חל בשבת, ולא יתבטל מצותו לעד לעולם, מעיקרא זכה על דעת כן. ואדרבה, כיון דכל חד אית ליה עילויא, זה לפי שנקבע ליום ראשון שהוא עיקר מן התורה, וזה אינו לשני אלא שיש לו עילוי די לא יפסוק ודי לא יבטול, כל חד ליקום

אדוכתיה, כנלענ"ד וצ"ע". עכ"ד השערי תשובה.

ובספר אגרות משה (יו"ד ח"ג סימן קא) נקט שיש כאן מחלוקת בין השערי תשובה לפנים מאירות, [אולם מלשון השערי תשובה שנשאר בצ"ע על פסק הפנים מאירות, אין הדבר ברור האם הוא חולק להלכה על הפנים מאירות].

- ב -

ונראה לדון במחלוקת הפנים מאירות והשערי תשובה.

בספר "קדושת לוי" דקדק בלשון המשנה (ראש השנה כט, ב) "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת", מדוע נאמר לשון "יום טוב של ראש השנה", ולא "ראש השנה שחל בשבת". וביאר הקדושת לוי, שבאמת כאשר חל ר"ה בשבת, יש שמחה מיוחדת בשמים, דכאשר חל ר"ה בחול וצריך לתקוע בשופר, פעמים שאין התקיעה יוצאת בדיוק כדין וכהלכה, ולפעמים יש פניות כאלו ואחרות, ויתכן שיהיו חסרונות בתקיעה. אולם כאשר ר"ה חל בשבת, ואז הרי אין תקיעת שופר בגלל גזירת חכמים "שמא יעבירו ד' אמות ברה"ר", ואם כן על כגון דא אמרו חז"ל (ברכות ו, א) "חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה", ונמצא שבשמים מחשבים כאילו התקיעות נעשו כראוי בתכלית ההידור, וזהו ה"יום טוב" המיוחד כשחל ר"ה בשבת, שאז התקיעות הם המעולות ביותר, עכת"ד.

ומעתה יוצא לפי דבריו, שכאשר חל יום א' של ר"ה בשבת ונחשב הדבר כאילו היו תקיעות ממש, הרי שאין לתקוע של היום הראשון שום טענה על כך שהשנה לא תקע, כיון שלפי דבריו הרי נחשב כאילו תקע, והתקיעה היא יותר מעולה מתמיד, ואם כן במקרה שר"ה חל בשבת אין כל סיבה לקחת מהתקוע של היום השני את חזקתו, כיון שהרי כבר נחשב כאילו באמת הבעל תקע הראשון תקע כראוי.

כעין דברי הקדושת לוי מבואר גם במש"כ השפת אמת (ראש השנה תרנ"ב ד"ה אשרי העם) וז"ל: "ולכן בשבת קודש אין צריכים לתקוע, כענין שאמרו חז"ל שאין צריכים תפילין לאות בשבת, שהוא עצמו אות וכו'. ולכן אמירת מלכויות זכרונות ושופרות בפה מהני, ואין צריכים קול שופר", עכ"ל. ומפורש בזה כדברי הקדושת לוי.

עוד יש להביא ראיה לדברי הקדושת לוי, ממש"כ השו"ע או"ח (סימן תקפא סע' ג) "ואין תוקעין בערב ראש השנה". ובמשנה ברורה (ס"ק כד) כתב: "להפסיק בין תקיעות דרשות לתקיעות דחובה. ואף כשחל יום א' של ר"ה בשבת, ג"כ אין תוקעין בערב שבת". ובשער הציון (ס"ק לה) ביאר: "דכיון שאומרים זכרון תרועה, הוי כמו תקיעה". ובכף החיים (שם אות עז) מוסיף: "ובפרט דבמקדש היו תוקעין בו", עכ"ל.

וביאור הדברים, שלכאורה אם הטעם שבערב ר"ה לא תוקעין הוא כדי לעשות הפסק בין "תקיעות דרשות" של חודש אלול ל"תקיעות דחובה" של ראש

השנה, אם כן כשחל יום א' דראש השנה בשבת, הרי ממילא יש הפסק בין התקיעות "דרשות" של חודש אלול לתקיעות "דחובה" שהם ביום ב' דר"ה, שהרי ביום הראשון של ראש השנה לא תוקעים. ואם כן מדוע שלא יתקעו בערב ראש השנה, ביום שישי, הרי יום השבת שלא תוקעים בו יחשב כהפסק. ועם כל זאת חידש המשנה ברורה בשער הציון, שמכיון שאומרים ביום א' דר"ה "זכרון תרועה", נחשב כאילו תקעו אז, ולכן כדי להפסיק בין התקיעות דרשות לדחובה, מוכרחים לעשות הפסק ביום שישי שהוא בעצם ערב ר"ה. ובכף החיים הוסיף, דמכיון שבמקדש היו תוקעים גם כשחל יום א' דר"ה בשבת, לכן שבת נחשבת כיום שתקעו וממילא יש צורך להפסיק מלתקוע ביום שישי כדי להפריד בין תקיעות דרשות לתקיעות דחובה.

אלא שעדיין לא מוסבר, מדוע על ידי ה"זכרון תרועה" בשבת נחשב כאילו תקעו בפועל ואין הפסק בין התקיעות דרשות לתקיעות דחובה. אדרבה, הרי הטעם שלא אומרים כשחל ר"ה בשבת "יום תרועה" אלא "זכרון תרועה" הוא בגלל שלא תוקעים ביום זה, כמבואר בגמרא (ר"ה כט, ב). וגם מה שהוסיף כף החיים צריך ביאור, מדוע שנאמר שבגלל שבמקדש תקעו, על ידי זה נחשב כאילו היה תקיעות בר"ה ביום ראשון שחל בשבת בכל ישראל.

אכן לפי דברי הקדושת לוי הדברים מבוארים היטב, כי באמת ביום א' דר"ה שחל בשבת, אין פטור מתקיעת שופר, אלא נחשב כאילו היתה תקיעת שופר

בפועל ממש, וכמו שנתבאר, ואם כן שפיר גם אז לא יכול להחשב שהיה הפסק בין התקיעות דרשות לתקיעות דחובה, כיון שהרי נחשב כאילו היו תקיעות מובחרות יותר מתמיד.

וגם מיושב בזה מה שהביא במשנה ברורה (סימן תקפב ס"ק יט) בשם האחרונים, בחל יום א' דר"ה בשבת ואמר "יום תרועה" במקום "זכרון תרועה" שיצא, ולכאורה אין הדברים מובנים, שכן "יום תרועה" משמעותו שתוקעים ממש, וכשחל ר"ה בשבת אין בו תקיעה ממש, והיאך אפשר לומר מטבע לשון שאינו נכון. אולם לפי דברי קדושת הלוי הדבר נכון. כי אכן כשחל ר"ה בשבת לא אומרים "יום תרועה" אלא "זכרון תרועה" בגלל שלא תוקעים בשבת, אולם גם כשלא תוקעים, כיון שנחשב כאילו תקעו ו"כאילו עשאה", אם טעה ואמר "יום תרועה" שפיר יש אמת בדבריו ויצא בדיעבד.

- ג -

מאידך, מדברי הגאון רבי עקיבא איגר נראה שאינו סובר כיסוד דברי הקדושת לוי.

הגרע"א בספר דרוש וחדוש (באמצע מערכה ח בד"ה והנה המג"א) כתב בתוך דבריו: "גדול שתוקע בשבת מקיים מצות שופר דזמנו גם בשבת אלא דעבר על שבות דשבת". ומבואר בדבריו חידוש גדול, שאם אדם תוקע ביום א' דר"ה שחל בשבת,

הרי אע"פ שעבר על דברי חכמים שגזרו שלא לתקוע בגלל גזירתם, מכל מקום אותו אדם קיים מצווה של תקיעת שופר בר"ה.

וכבר התפלפלו האחרונים ודנו בדבריו על פי מש"כ התוס' במסכת סוכה (ג, א ד"ה דאמר) שבמקום שגזרו חז"ל על דבר מסוים שלא לעשותו, אם יבוא אדם ויעשהו, לא זו בלבד שעבר על גזירת חכמים, אלא גם לא יצא ידי דאורייתא, כיון שחז"ל על ידי גזירתם, עקרו את הדין דאורייתא. והר"ן בפסחים (קטז, ב) חולק על דברי התוס' הנ"ל. ואם כן דברי הגרע"א תלויים במחלוקת זו, ובספר קבא דקשייתא (קושיא צט) האריך בזה (כרך ג' עמודים של"ז והלאה).

ומכל מקום מפורש בדברי הגרע"א לא כדברי הקדושת לוי, שהרי לפי הקדושת לוי אין צורך בתקיעת שופר מעשית בשבת, כיון שקיום המצוה נעשה כבר על ידי מה שלא תוקע בגלל גזירת חז"ל, שעל ידי כך "מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה", ואם כן ודאי שאם יתקע לא קיים כל מצוה. ובזה שכתב הגרע"א "גדול שתוקע בשבת מקיים מצות שופר" רואים שאך ורק על ידי תקיעה בפועל מקיים את המצוה.

מחלוקת זו בין הקדושת לוי והגרע"א תלויה בשאלה מהו המקור לכך שאין תוקעים בשופר בר"ה שחל בשבת האם זהו דין מדרבנן או דין מדאורייתא. בדברי הבבלי (ר"ה כט, ב) מפורש שאין תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת בגלל גזירה

ביום א' כל טענה, כי על אף שלא תקע בפועל הרי נחשב כאילו תקעו. וממילא ברור שמי שהיה רגיל לתקוע ביום ב' תמיד, יתקע גם השנה, והראשון לא יוכל לדחות אותו. אולם אם נאמר שאין זה נחשב כאילו היתה תקיעה ביום א' בשבת, וכדעת הגרע"א, שפיר יכול לטעון זה שתוקע בשנה רגילה ביום א' שהוא הראוי לתקוע ביום השני דר"ה, כי היום השני נחשב ליום הראשון של התקיעות ולו יש את החזקה על היום הראשון ולכן השני ידחה.

אלא שיש לומר עוד, שאפילו אם נאמר כדברי הקדושת לוי שנחשב כאילו היו תקיעות ביום א' שחל בשבת, הרי סוף סוף אין זה נחשב כאילו מי שהיה רגיל לתקוע כל שנה תקע, שכן גם אם נאמר שנחשב כאילו היו תקיעות, בודאי שאין נחשב כאילו הוא תקע, ושפיר יש לו טענה על החזקה שהיתה לו כל השנים.

- ה -

והנה מצאתי בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סימן קא) שדן בענין "ולד שנעדר שני ימים אחר לידתו, ועתה נולד ולד שני לאורך ימים ושנים, וטוענת האם שהזכות שיש לה לפי מנהג העולם שולד הראשון יקראו בשם ממי שרוצה היא ממשפחתה הוא על ולד זה, והאב טוען שהפסידה זכותה". ופסק הגר"מ: "פשוט לע"ד שהצדק איתה, לבד שיותר נוטה שהיה נפל. אלא אפילו אם היה ידוע שאינו נפל ומת מאיזה סיבה, נמי לא הפסידה זכותה, דעל

דרבנן "שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברה"ר", ונמצא שמדין תורה יש לתקוע בשופר בר"ה שחל בשבת, אלא רק רבנן גזרו שלא לתקוע, כלומר שעכשיו בשבת אין תקיעה בשופר. וזוהי דעת הרעק"א, ולכן אם תקע בשופר בשבת הוא מקיים את המצוה ורק עבר על שבות דרבנן.

מאידך, הירושלמי (ראש השנה פרק ד הלכה א) קובע במפורש שאין תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת **מדאורייתא**, וז"ל: "כתוב אחד אומר (במדבר כט, א) "יום תרועה", וכתוב אחד אומר (ויקרא כג, כד) "זכרון תרועה", הא כיצד, בשעה שהוא חל בחול "יום תרועה", בשעה שהוא חל בשבת "זכרון תרועה". ומפורש לפי הירושלמי שאין תוקעים בר"ה שחל בשבת מדאורייתא. והסיבה לכך לכאורה, היא לפי דברי הקדושת לוי, כי אין כל חיוב לתקוע בשופר בר"ה שחל להיות בשבת מפני שהדבר נחשב כאילו תקעו בפועל. אולם לפי הגרע"א אמנם יש חיוב מהתורה לתקוע בר"ה שחל בשבת, ורק מגזירה דרבנן לא תוקעים, ולכן שפיר יש קיום מצוה בתקיעה זו.

- ד -

לאור האמור, אפשר לתלות את מחלוקת הפנים מאירות והשערי תשובה במחלוקת הקדושת לוי והגרע"א. לפי הקדושת לוי שנחשב הדבר כאילו תקעו גם בשבת, אם כן אין לזה שתוקע בשנה רגילה

זה ודאי ראייה מימוטו ידחה דבסוכה דף נ"ה ע"א". והנה מה שהזכיר הגר"מ את הסוגיה בסוכה, היינו הראייה שהביא הפנים מאירות מדברי המג"א שהוכיח מהגמרא בסוכה שהשיר של יום הראשון לא התבטל אלא נדחה למחרת, ומוכח דלא כמנהג פוזנא לגבי מערבית בליל א' דסוכות, וכמו שהבאנו, מחלוקת הפנים מאירות והשערי תשובה תלויה בראייה מסוגיה זו.

וכתב שם באגרות משה בהמשך דבריו: "מסתבר שאין צורך כלל להראייה מימוטו ידחה, דמאחר שנעדר קודם הברית, שלא הגיע כלל להזמן דקריאת השם, ואף אם היה ולד נקבה שהיה שייך לקרא שם, אבל עדיין לא הספיקו לקרא שם, שלא הפסידה זכותה, דהרי הזכות הוא שהשם הראשון מהולדות שיקראו הוא שייך לה, וכיון שעדיין לא קראו שום שם לולד, הרי נמצא שזהו ממש שם הראשון מהולדות, ששייך בעצם לה מצד המנהג".

והנה אף שרבי משה נקט כראיית הפנים מאירות מהגמרא בסוכה, אולם לענין תקיעת שופר ביום ב' כשחל יום א' בשבת, יש לכאורה לומר על פי מה שכתב הגר"מ בסוף דבריו, שמכיון שהולד הראשון נפטר ולא היה קריאת שם עליו, אם כן השני הוא בעצם הראשון לגבי ענין קריאת שם, ולפי המנהג שהאמא קוראת לולד הראשון שם, ודאי כאן שייך קריאת השם של הולד השני לה. ועל דרך זה לגבי תקיעת שופר, מכיון שהיה לתקוע ביום הראשון חזקה לתקוע כל שנה ראשון לפני

מי שהיה לו חזקה לתקוע ביום השני, כעת שחל היום הראשון בשבת, החזקה שלו עוברת ישר אל היום השני, כיון שביום הראשון לא היה תקיעות, והחזקה שלו היא לתקוע ראשון, והראשון בשנה זו הוא ביום השני. ואם כן החזקה שלו נשארת לגבי היום השני.

אלא שסברא זאת נכונה רק אם אנו אומרים שביום הראשון של ר"ה כשחל בשבת לא היו תקיעות, ולכן התקיעות הראשונות של שנה זו הם ביום השני, והם שייכות בשנה זו למי שחזקתו היא כל שנה על התקיעות הראשונות של השנה. אולם לפי דברי הקדושת לוי שכאשר חל ר"ה בשבת נחשב כאילו היו תקיעות בפועל, אם כן הראשון כבר איבד זכותו, ולא שייך לומר שהתקיעות ביום השני של ר"ה הם התקיעות הראשונות של השנה, והם מגיעות לו, כי מכיון שביום א' של ר"ה נחשב שהיו כבר תקיעות איבד הראשון את זכותו, וביום ב' יתקע מי שתוקע תמיד ביום ב'.

- 1 -

בש"ז תחת סופר (או"ח ח"א סימן כט) דין בשאלה דלהלן: בקהילה אחת חרב בית הכנסת הישן ובנו בית כנסת חדש רחב יותר "ואשר מאז היה על דרך משל ששה מקומות על צד מזרח סמוך לארון הקדש מימין וששה משמאל, יהיה עכשיו תשעה מקומות בכל צד ארון הקדש. ובעלי המקומות האחרים אומרים שעומדים במקומם כמאז והנוספים יהיו הסמוכין

שישארו במקומם בגלל ש"מעולם היה למקומותיהם שם מקומות הזוויות" ואם כן "גם עתה יהיה מקומם סמוך לפינה האחרונה".

וכאשר שוחחתי בענין זה עם כ"ק האדמו"ר מביאלא (לוגאנו) שליט"א, העיר שאין להשוות כלל מכירת מקומות בבית כנסת לתקיעת שופר. מכיון שמכירת מקומות זהו ענין ממוני גרידא, אנשים שילמו בכסף מלא והם רוצים תמורה בעד כספם, ממילא אין כאן ענין לחזקה. לעומת זאת בתקיעת שופר יש דין שאסור לקחת כסף עבור התקיעה, ואם כן אין כאן שאלה ממונית של שוה כסף, אלא שאלה רק לגבי ענין החזקה, למי יש בשנה זו שיום א' דר"ה חל בשבת חזקה על התקיעות ביום ב'. ולכן לא השווה החתם סופר את דין מכירת מקומות בבית הכנסת, שהוא ענין ממוני לנידון של החזקה בתקיעת שופר.

אלא שיש לענ"ד להעיר על חילוקו, שהרי בשו"ע או"ח (סימן תקפה סע' ה) נאמר רק ש"הנוטל שכר לתקוע בשופר בראש השנה אינו רואה מאותו שכר סימן ברכה", וכתב המג"א (שם ס"ק יב) על כך: "אבל איסורא ליכא כיון דצורך מצוה הוא". נמצא שגם בתקיעת שופר השאלה היא ענין ממוני, ואם כן אין הבדל בין תקיעת שופר למכירת מקומות בבית כנסת.

ועוד נראה בפשטות, שאפילו אם נאמר שאין רשאי ליקח ממון עבור

מקן זווית מכל פינה, והמערערים טוענים דאזלי בתר שמא, דמעולם היה למקומותיהם שם מקומות הזוויות, גם עתה יהיה מקומם סמוך לפינה האחרונה, והנוספים יהיו האמצעיים בין ג' הסמוכים לארון הקדש ובין ג' הסמוכים לזוויות שהם שוים יותר מהסמוכים לפינה האחרונה". והחת"ס דן שם לעומק ולרוחב בנידון האם יש לבעלי המקומות בבית הכנסת קנין גם בגוף הקרקע.

ונשאלת כעת השאלה, מדוע לא פשט החת"ס את שאלתו על פי מחלוקת הפנים מאירות ושערי תשובה. ולכאורה כשם שלגבי תקיעת שופר, כאשר יום הראשון חל בשבת ולא תקעו לדברי הפנים מאירות לא איבד הבעל תוקע של היום הראשון את חזקתו והוא תוקע ביום השני, כך יש לומר שבבית הכנסת כאשר התווספו מקומות חדשים, צודקים בעלי המקומות הקודמים בטענתם, ואין הם מאבדים את חזקתם על המקומות הסמוכים לארון הקודש ולכן כולם זזים יחד ואלו שהיתה להם קודם חזקה להיות הראשונים סמוך לארון הקודש נשארים גם כעת ראשונים. ואילו לפי השערי תשובה שאומר שהחזקה עוברת לשני, והראשון נדחה לגמרי, צודקים המערערים, ובאמת איבדו בעלי המקומות הקודמים את חזקתם להיות סמוכים לארון הקודש, וכאשר יתווספו מקומות חדשים, החדשים יקבלו את המקומות החדשים הסמוכים לארון הקודש ויוקדמו לאלו שהיו פעם ראשונים

- ז -

שאלה נוספת כעין שאלת החתם סופר
נשאל בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סימן
קסב) בענין א' מחשובי הבעה"ב שנדב
פרוכת נאה לבית המדרש, ופרוכת זו מונחת
כבר על ארון הקודש, וכעת רוצה רב
ביהכנ"ס לנדב פרוכת חדשה לזכר הוריו,
האם אפשר לסלק את הפרוכת הקודמת
ולהניח את החדשה או לא. ומסקנת המנחת
יצחק שיש לעשות פשרה ולהניח ב'
שבועות כל חודש את הישנה וב' שבועות
בחודש את הפרוכת החדשה.

גם בשו"ת יביע אומר (או"ח ח"ז סימן כג)
נשאל בכיו"ב, והביא מדברי הרמ"א
(חושן משפט סימן קמט סע' לא) שכתב: "יחיד שיש
לו ס"ת והחזיק שהציבור קורא תמיד בספר
תורה שלו, אם היה לציבור ס"ת אחר
כשקראו בשלו, מקרי חזקה ואסורים לשנות.
ואם לא היה להן ספר תורה אחר, לא מקרי
חזקה". נמצא לפי דברי הרמ"א שאם לא
היה להם אלא ספר תורה שלו ולאחר מכן
הוקדש ס"ת אחר לבית הכנסת, יקראו כל
שבת בספר תורה אחר בתורנות. וכן מפורש
בדברי המג"א (או"ח סימן קנ"ג ס"ק מה) שכתב:
"ישוב שלא היה לציבור שם ס"ת משלהם
וקראו בספר תורה של יחיד אחד, ואחר כך
קנו הציבור שני ספרי תורה, והיחיד טוען
שכבר החזיק שיקראו דוקא בספר תורה
שלו, אין לו חזקה, שהרי זו חזקה שאין
עמה טענה, אלא יקראו בכל שבת בספר
תורה אחר". ומסקנת היביע אומר היא לפי

התקיעות, אין הפירוש בזה שאין לתקיעה
ערך ממוני, פשיטא שיש לה ערך כזה, רק
יש דין צדדי, שעל מצוה אסור לקחת ממון,
כמו שאסור ליטול ממון עבור תפילה לפני
התיבה (שו"ע שם), אבל בעצם יש בזה ערך
ודין ממון. ואם כן שפיר דומה דין תקיעת
שופר בר"ה שחל בשבת לשאלת החתם
סופר, וצ"ע.

**[ובענין שאלת החתם סופר, ראיתי בספר
פרדס יוסף החדש (פרשת שלח עמ'
תקכד) מובא מעשה שבאו לפני הגאון בעל
לבושי שרד לדין תורה על בית כנסת אחד
שהיה המקום הסמוך לחזן רחב ביותר
וקיצרוהו ועל ידי כך התווסף שם עוד
מקום. ובא האדם שישב קודם על המקום
הראשון הסמוך לחזן בטענה שרוצים כעת
להושיבו במקום השני. ואילו הגבאים טענו
שמקומו לא זו ורק התווסף לפניו משהו
אך הוא לא זו ממקומו. ופסק בעל הלבושי
שרד שהגבאים צודקים, והביא ראיה מדברי
הירושלמי (סנהדרין פרק ב הלכה ו) שהאות יו"ד
באה בטענה להקב"ה שנטלוה משמה של
הצדקת שרה, וענה לה השי"ת לשעבר היית
נתונה בסוף התיבה כעת תהיי בראש
התיבה בשמו של יהושע. והנה מכל מקום
האות ה' בתיבת יהושע תבוא בטענה
שקודם היא היתה בראש התיבה יהושע
וכעת באה תיבה והושמה לפניו, אלא
מוכח שכיון ולא הזיזו את האות ה'
ממקומה אלא רק הוסיפו לפניו אות אחרת
אין זה טענה].**

זה שבנידון אחר שבאים לתרום פרוכת חדשה לבית הכנסת, אין לבעל הפרוכת הראשונה חזקה מוחלטת, ואפשר לעשות חלוקה, שבועיים לאחד ושבועיים לשני.

והנה לכאורה היה אפשר לומר בפשטות, שגם שאלה זו תלויה במחלוקת הפנים מאירות והשערי תשובה. לפי הפנים מאירות, כשם שבתקיעת שופר, כשחל יום הראשון של ר"ה בשבת ולא תקעו אין אומרים שהבעל תוקע של היום הראשון איבד את חזקתו אלא זכותו עוברת ליום השני של ר"ה שיש בו תקיעת שופר, כך גם לגבי פרוכת, נשאת זכותו של הראשון. אולם לפי השערי תשובה הסובר שהבעל תוקע של היום הראשון נדחה מחזקתו והחזקה עוברת לשני, כך יש לומר שבעל הפרוכת איבד את זכותו, וצ"ע מדוע לא דנו הפוסקים בשאלת הפרוכת מצד מחלוקת הפנים מאירות והשערי תשובה.

- ח -

והנה באור שמח (הלכות תפילה פרק יג הלכה כ) כתב: "נשאלתי בשנת תרמ"ג שפרשת שקלים היה בר"ח, והיה סיום הספר, נמצא דסיום הספר לפני אחרון, דאחרון קורין בשל ר"ח, ונמכר בשנה זו האחד לפני אחרון לאיש אחד על כל שבתות השנה, והסיומים מהספרים לאיש אחד, אם כן למי יהיה שייך העליה דסיום הספר שהיום הוא לפני אחרון, איך להורות בזה".

וכותב האור שמח דלכאורה יש לדמות זאת לדין המובא ברמ"א בשו"ע חו"מ (סימן קע"א סעיף א') "וכן רבים היושבים על ספסל אחד בבית הכנסת, והיושב בראש רוצה להוסיף עוד מקום אחד אצל מקומו, והיושב אצלו רוצה למחות, באמרו שעכשיו הוא שני אצל הראש, ואם יוסיף יהיה שלישי, הדין עמו, ויכול למחות". ואם כן בנידון דידן "שאתה רוצה לדחות האיש שקנה לפני אחרון קודם סיום הספר, במה שאתה קורא אחרון בספר אחר, יכול למחות".

וממשיך האור שמח: "אמנם לא דמי כלל לנידון דידן, דהכא בעת המכירה בבית הכנסת, הלא ידעו קביעות השנה, והיה ידוע שהלפני אחרון יהיה סיום הספר, ואם כן, באופן כזה, כתב בפירוש הרא"ש פותחין בשבת ויו"ט, כגון אם נדר להתענות שנה וכו', אבל הכא היה לו לידע שאי אפשר לשנה בלא שבתות ויו"ט וחל הנדר עליהם וכו' ובעי התרת חכם, מה שבנידון שו"ת הרא"ש (כלל ה סי' ג) המובא בסימן קע"א, הוא נתהווה אחרי זה, יכול למחות". ומסיים האור שמח: "לכן ברור שהקודם במכירה, הוא זכה בסיום הספר, כיון שביארנו שהוא קפידא, ובאם שקנה לפני אחרון קודם, הנה הסיום ג"כ שלו, ואם הבעל הסיומים קנה קודם, הוא שלו, וזה ברור לכאורה. אולם בנידון שנשאלתי, היו שניהם מוחזקין במצוות מכמה שנים, ובשמחת תורה קנו שניהם באופן כדאשתקד, אם כן איך יהיה הדין".

נדחה ואיבד חזקתו גם כאן ידחה בעל סיום הספר.

ואולי יש לחלק, שלפי דברי הגמרא בבבא בתרא שהביא האור שמח שם, יוצא שבעצם במקום שאפשר לעשות פשרה חייבים לעשות פשרה, ולכן אמנם פסק האור שמח בענין קריאת פרשת שקלים שיעשו פשרה, וכן פסקו המנחת יצחק וביביע אומר לגבי פרוכת, שאם נדבו פרוכת חדשה יעשו בעל הפרוכת הישנה ובעל הפרוכת החדשה פשרה ביניהם. אולם לגבי תקיעת שופר הרי אי אפשר לעשות שום פשרה, שהרי במציאות רק אחד מהם יכול לתקוע, לכן כאן באנו למחלוקת הפנים מאירות והשערי תשובה.

ולפי זה מובנים דברי החתם סופר שהבאנו לעיל במה שדן בהרחבת בית הכנסת, ופסק החתם סופר: "נלפע"ד פשוט שאין להוציאם ממקומם אך באשר שעל ידי הקהל מוסיפים ג' מקומות בכל זוית שעל ידי זה מתעלה מקום שלהם, מחוייבים הם לתת לקופה כפי השומא שמתעלה מקומם". ושאלנו מדוע לא דן החתם סופר לתלות את השאלה במחלוקת הפנים מאירות והשערי תשובה. וצריך לומר שהחתם סופר למד שלכל האנשים בבית כנסת יש רק זכות במקומם, ועושים פשרה שאין להוציאם ממקומם אך צריכים לשלם עבור המקום, ומאחר וזה פשרה לא תלה החתם סופר את נידון השאלה במחלוקת הפנים מאירות ושערי תשובה.

והביא האור שמח ראיה לזה מדברי הגמרא בבבא בתרא (לו, א) "זה החזיק באילנות וזה החזיק בקרקע [ופירש רשב"ם: שני לקוחות שלקחו שדה אילן מאדם אחד] אמר רב זביד זה קנה אילנות וזה קנה קרקע. מתקיף לה רב פפא אם כן אין לו לבעל אילנות בקרקע כלום, לימא ליה בעל קרקע לבעל אילנות עקור אילנך שקול וזיל [כשיבש האילן] אלא אמר רב פפא זה קנה אילנות וחצי קרקע וזה קנה חצי קרקע". וטען האור שמח שלפי דברי הגמרא: "נמצא דאם נאמר דסיום הספר שייך לבעל מי שקנה לפני האחרון, אם כן אין לבעל סיום הספר כלום, אבל אם נאמר דשייך לבעל סיום הספר הלא יהיה לו אותה העליה שלפני הסיום דנאמר דאחד שלפני האחרון באותו תורה שייך לו, אם כן יש לו עליה, לכן מסתברא, דהקנהו ליה העליה שלפני האחרון באותו ספר, וכמו דאמר התם זה קנה חצי קרקע אף על גב דלא פירש לו במכירתו רק אילנות משום שלא יוגרע כחו לכשיתייבש, אם כן כל שכן כאן דאמרינן דכווננו על אותו ספר שלא יצא בעל הסיומים ריקם". ומסיים: כן נ"ל להלכה, וכן השבתי לשואלי למעשה תיכף".

וגם כאן צריך להבין, מדוע לא תלה האור שמח את נידון שאלתו בדברי הפנים מאירות והשערי תשובה. לפי הפנים מאירות שבראש השנה שחל בשבת הבעל תוקע הראשון לא מאבד את חזקתו, גם כאן לא מאבד בעל החזקה על סיום הספר את חזקתו. אולם לפי השערי תשובה שהראשון

וראיה, לדבר יש להביא ממש"כ הפנים מאירות עצמו (ח"א סימן סג) בענין המנהג בכמה מקומות שנהגו לומר בשמיני עצרת לאחר התפילה (תהילים יב, א) "למנצח על השמינית", וכתב הפנים מאירות: "ופעם אחת חל שמיני עצרת בשבת ואמרת דראוי לדחות שיר זה ויש לומר שיר של שבת, וראיה דאמרינן בהחליל דף נ"ה בשיר של חול המועד דסוכות דאם חל שבת באחד מהם ימוטו ידחה, אלמא דחינן שיר דיומא בשביל שיר של שבת שהוא תדיר. ואין לומר דיאמרו שניהן, דא"כ אמאי ימוטו ידחה, ולמה לא אמרו שיר של שניהם, אלא ע"כ משום טירחא דצבורא לא רצו לאומרם", עכ"ל. ולפי זה יש לומר שוב כדברינו, שבאמת היה צריך גם לענין ימוטו

לעשות פשרה, אך משום טירחא דציבורא לא עושים, אבל בשאר המקומות ששייך פשרה שפיר עושים כן, ומכאן שפשרה עדיפה תמיד על שורת הדין.

ולענין השאלה שפתחנו בה: נראה שנידון הדברים יהיה תלוי במחלוקת הפנים מאירות והשערי תשובה, לפי הפנים מאירות הסובר שכאשר חל יום א' דר"ה בשבת, תוקע הראשון ביום השני, אם כן גם בנידון שאלתנו - אם התחיל הבעל תוקע להתפלל במנין השני, עוברת החזקה אליו. אולם לדעת השערי תשובה שאין המוחזק ביום א' תוקע ביום השני, גם בנידון דידן לא יקבל המוחזק בתקיעות במנין הראשון את הזכות לתקיעות במנין השני.



סימן ג

ש"ץ המתפלל סליחות עובר לפני התיבה כל היום

- א -

[ב] המג"א כתב בשם המעגלי צדק: "מתפלל כל היום, אפילו ערבית, שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור". וביאר המחצית השקל, שכוונת המג"א לתפילת ערבית שלאחריו. כלומר, לדעת המג"א הש"ץ שהתפלל סליחות עובר לפני התיבה גם בתפילת ערבית שאחרי הסליחות, דהיינו אם אמר סליחות במוצאי שבת, יתפלל ערבית ביום ראשון בערב.

וכתב האליה רבא על דברי המג"א: "וליתא". וביאר המחצית השקל: "וטעמו, משום שבדרכי משה כתב בשם הכל בו דערבית שלפניו מתפלל". ואילו בביאור דעת המג"א כתב המחצית השקל, שלפי הטעם ש"המתחיל במצוה אומרים לו גמור", הכוונה לגמור ולהתפלל לפני העמוד גם את תפילת ערבית שלאחריו.

[יש] לציין כי גם הגר"א מציין מקור לדברי הרמ"א שהמתפלל סליחות מתפלל לפני העמוד כל היום, מדברי הירושלמי (מגילה פ"ב ה"ז; הובא בתוס' חולין כט, א ד"ה ומירק) "מי שהתחיל במצוה אומרים לו מרוק, מירק לשון גמר". ובדרך אגב, מעניינים דברי שו"ת אבני חפץ (סימן כט) שכתב כי המאמר "המתחיל במצוה אומרים לו גמור",

כתב הרמ"א (סימן תקפא ס"א) "ויש מקומות נוהגים שהמתפלל סליחות מתפלל כל היום". ומצינו דרכים שונות בהבנת המנהג שהמתפלל סליחות עובר לפני התיבה בתפילות נוספות באותו היום.

והנה מלשונו של הרמ"א שמתפלל כל היום, ניתן להבין שמתפלל את כל שלוש התפילות באותו יום, דהיינו תפילת הערבית בערב שלפני אמירת הסליחות ותפילות שחרית ומנחה שאחר אמירת הסליחות. אך ניתן גם להבין שמתפלל את התפילות שבאותו יום של אמירת הסליחות, דהיינו שחרית ומנחה שאחרי אמירת הסליחות, אולם אינו מתפלל ערבית שלפניו, ונחלקו בזה הדעות בין הפוסקים:

[א] מקור דברי הרמ"א הוא בדרכי משה הארוך: "כתב הכל בו (סימן סח) יש מקומות שנוהגין מי שמתפלל שחרית באשמורת הבוקר סליחות מתפלל אמש ערבית, ושחרית תפילת יוצר". ומפורש שמתפלל ערבית שלפני אמירת הסליחות וגם שחרית. והוסיף הפרי מגדים (אשל אברהם ס"ק ז) "ובשו"ע משמע אף מנחה".

לא נמצא בלשון זה בשום מקום בש"ס או במדרשים, רק בסגנון אחר במדרש (במדבר רבה כב, ד) "למה לא שלח משה את פנחס [לנקום את נקמת ה' ממדין] אמר, מי שהתחיל במצוה הוא גומר".

[ג] לדעת הלבוש אינו מתפלל ערבית שלפני אמירת הסליחות, וכפי שדייק האליה רבא: "כתב הלבוש מתפלל גם תפילת יוצר באותו יום, ותפילת מנחה, שהמתחיל במצוה אומרים לגומרה, משמע דערבית של אמש אינו צריך להתפלל. וכן משמע מטעם שכתב דהמתחיל במצוה וכו'. ונראה שהבין כן [הלבוש] מדכתב הרמ"א המתפלל סליחות מתפלל כל היום".

ומבואר בדבריהם שלהתפלל "כל היום" פירושו שחרית ומנחה שבאותו יום של אמירת הסליחות, ואינו צריך לעבור לפני התיבה בערבית שלפניו או בערבית שלאחריו.

- ב -

ולכאורה לפי הטעם ש"המתחיל במצוה אומרים לו גמור", מובן ש"המתחיל" באמירת הסליחות צריך "לגמור" את המצוה - ולהתפלל את התפילות שבהמשך אותו יום, דהיינו שחרית ומנחה, אולם תפילת ערבית שלפני אמירת הסליחות הרי היתה לפני שהתחיל במצוה, ואין זה שייך כלל לטעם של "המתחיל במצוה אומרים לו גמור", ומעתה צריך ביאור מהו טעמם של הדרכי משה

והכל בו שכתבו שמתפלל ערבית שלפני הסליחות.

גם דעת המג"א שהש"ץ עובר לפני התיבה בערבית שאחריו אינה מובנת, כי מדין "המתחיל במצוה אומרים לו גמור" מובן שהתפילות המתקיימות באותו יום של הסליחות - שחרית ומנחה, שייכות לאומר הסליחות, כי עליו לגמור את אותה המצוה שהתחיל. אך תפילת ערבית של היום הבא לכאורה איננה קשורה כלל לדין ה"המתחיל במצוה" של אמירת הסליחות, שכן את המצוה כבר "גמר" בתפילת המנחה של אותו היום של הסליחות, ותפילת ערבית של היום הבא היא כבר מצוה אחרת.

ובהגהות החתם סופר כתב בביאור דברי המג"א: "ולענ"ד יש לומר דערבית שלאחריו שייך שפיר למנחה שלפניו, מפני שהיא נגד איברים ופדרים שניתוותרו מתמיד של ערב שהיא תפילת ערבית". וכעין זה כתב בהגהות בית מאיר: "ולא שייך בזה לומר דהלילה הולך אחר היום, דתפילת ערבית כנגד איברים של תמיד תקנו, ובקדשים הולך אחר היום שלפניו (חולין פג, א). כן היה נראה לי על פי הלשון שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור". ומבואר בדבריהם, שבכל התורה היום הולך אחר הלילה, דהיינו שהלילה נחשב כתאריך היום הבא אחריו, ואילו בקדשים הלילה הולך אחר היום, דהיינו שהלילה עדיין שייך ליום שלפניו [לדוגמה, קרבן שנשחט ביום שני בבוקר ומצות אכילתו יום אחד, יכול לאוכלו ביום שני בלילה, מכיון שהיום

והלילה שאחריו נחשבים כיום אחד]. ומאחר ותפילת ערבית היא כנגד האיברים שנשארו מהקרבנות קרבן תמיד של בין הערביים, והקרבנות הקרבן בלילה שייכת ליום שלפניו, כך גם תפילת ערבית נמשכת אחר היום שלפניה, בכך נוכל להבין מדוע חייב הש"ץ להתפלל גם ערבית שלאחריו. אך גם תירוץ זה עדיין קשה, שהרי סדר התפילות של היום הוא ערבית שחרית ומנחה, כסדרו של יום. כדוגמת התפילה הראשונה של שבת ויו"ט שהיא ערבית, ולאחריה שחרית ומנחה. ואם כן מדוע נאמר שסדר התפילות של היום הוא שחרית מנחה וערבית בגלל שבקדשים הקרבן בלילה שייך ליום שלפניו, וממילא גם תפילת ערבית שייכת ליום שלפניה, וצ"ע.

ובספר מטה אפרים (סי' תקפא סע' לא) כתב: "נוהגים שמי שמתפלל סליחות מתפלל כל היום שחרית ומנחה ומעריב, ואפילו ערבית שלפניו הוא מתפלל". ובהגהות קצה המטה (ס"ק עה) עמד על הקושי שבדבריו שמתפלל הן את המעריב שלפניו [כדעת הדרכי משה והכלבו] והן את המעריב שאחריו [כדעת המג"א] "דהוי סתרי אהדדי" – כי להתפלל מעריב שלפניו לכאורה אינו מטעם "המתחיל במצוה", ואילו להתפלל מעריב שאחריו הוא כן משום "המתחיל במצוה", וכביאור החתם סופר והבית מאיר שגם תפילת ערבית שייכת ליום שלפניה.

ובאמת מפרש בהגהות קצה המטה: "ויותר נראה דמסברא דנפשיה כתב כן הרב ז"ל במטה אפרים וביד אפרים, מהיות טוב לצאת ידי שניהם, לנהוג כאלו רבא דמתפלל ערבית שלפניו, וגם כהמגן אברהם דמתפלל ערבית שלאחריו. ואפשר דבמדינתנו כבר היה המנהג כן שהמתפלל סליחות התפלל ערבית שתיים", אכן הדברים עדיין דחוקים וצ"ב.

- ג -

ע"ד דברי המג"א שהמתפלל סליחות מתפלל כל היום משום שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור, תמה בשו"ת בנין שלמה (סימן לו) "מהו ענין זה כלל להתחיל במצוה, דהתם דעוסק במצוה אחת צריך לגמור [את אותה מצוה שהתחיל בה], אבל הכא המצוה שהתחיל בו [דהיינו הסליחות] כבר גמרה, ומהו ענין הסליחות לתפילה. ועוד, דאף בתפילה גופא, אטו מי שמתפלל שחרית צריך להתפלל מוסף, ואדרבה מלשון המשנה מוכח דמוסף היה מתפלל אחר, כמו דתנן בראש השנה (לב, ב) השני מתקיע. וכן תנן בתענית דהאחרון מזכיר, ועל כרחק משום שהוא מצוה אחרית". כלומר, דווקא המתחיל במצוה מסויימת צריך לגמור את אותה המצוה שהתחיל, אך מי שהתחיל מצוה אחת מהיכי תיתי שצריך לגמור מצוה אחרת. ולפי זה אמירת הסליחות היא מצוה אחת ואינה מחייבת להמשיך ולהתפלל כש"ץ, כי

התפילה היא לכאורה מצוה אחרת מסליחות, וכפי שאכן מצינו שאם היה ש"ץ בשחרית אינו צריך "לגמור" המצוה ולהתפלל גם כש"ץ במוסף, מכיון שהן תפילות – מצוות – נפרדות.

והוסיף הבנין שלמה, שאדרבה, בדברי הגמרא ביומא (כו, ב) מבואר כי לדעת חכמים יש מצוה לזכות את הרבים בעבודות ההקרבה למזבח משום "ברכ עם הדרת מלך", ולכן העבודה היתה מתחלקת לכהנים רבים "וזהו כבוד שמים שיהא נעשה על ידי רבים ולא שייך זה להתחיל במצוה אומרים לו גמור. והלכך תפילה נמי שהיא במקום קרבן, אדרבה מצוה שתהא מתחלקת לכמה אנשים אפילו באותה תפילה, דזהו כבוד שמים שיהא העבודה נעשית על ידי כמה אנשים, דכתיב ברוב עם הדרת מלך, וכמו בתמיד שזכו בו י"ג כהנים". ולפי זה טען הבנין שלמה: "והלכך אף שבמצוה יחידית שאינה מענין עבודה אמרינן דמי שהתחיל במצוה אמרינן לו גמור, ואדרבה משמע שאינו רשאי להניחה לאחר, וכמו דאיתא בסופ"ק דסוטה (יג, ב) גבי יהודה, מכל מקום במצוה שנעשית ברבים להוציא הרבים ידי חובתן, אדרבא הוא להיפך ממש שצריך בדווקא לחלקה, ואינו יכול המתחיל לומר דשייך לו, משום דכבוד שמים עדיפא מכבוד הדיוט ואין אנו חוששין על כבודו כלל כיון שכבוד המקום שיהא נעשית על ידי רוב עם, כן נראה לי ברור בלי ספק".

ולכן כתב הבנין שלמה טעם חדש למנהג שהמתפלל סליחות מתפלל תפילות נוספות, על פי דברי המשנה (מגילה כד, א) שהמפטיר בנביא הוא פורס על שמע והוא עובר לפני התיבה והוא נושא את כפיו. ולמד מכך הבנין שלמה: "ופירושו דמי שרגיל להפטיר ומקבל מצוה קטנה שאינה לפי כבודו, משום שהמפטיר בנביא אין בו חשיבות מצוה כמו אדם הקורא בתורה, ולא היה נמצא עליו קופצים שירצו להפטיר בנביא תמיד לפני הציבור, ולפיכך נתנו חז"ל פיצוי לזה דצריך ליתן לו כבוד בשביל זה שירד לפני התיבה להתפלל ולישא כפיו בראש ולפרוס את שמע. ואותו טעם בעצמו תיקנו הגאונים להתפלל סליחות, והיינו למי שמקבל עצמו להתפלל סליחות בכל יום לפני הציבור בכל ימי הסליחות, נתנו לו פיצוי ששייך לו כל התפילות שבאותו היום, שאם ירצה לירד לפני התיבה אין רשאי לעכב עליו. ועיקר הטעם, כדי שלא לנעול דלת בפני האנשים המקבלים על עצמם לשרת לפני התיבה בציבור בדבר שאינו לפי כבודם, דאמירת הסליחות הוא קל טובא כנגד התפילה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, ולפיכך נתנו לו פיצוי כדי שירצו בני אדם להזדקק למצוה זו".

ועוד מדמה הבנין שלמה את אמירת הסליחות לתרומת הדשן, שאמרו בגמרא (יומא כב, א) שהכהן שזכה בתרומת הדשן זכה בסידור מערכה ובסידור שני גזרי עצים, כי תרומת הדשן היתה עבודת לילה

המציאות ברוב קהילות ישראל היא שתפילת הסליחות מעוררת התרגשות והתעוררות, ודברי הבנין שלמה צ"ע.

ובשדי חמד (מערכת ראש השנה סימן א אות ג) פקפק על דברי הבנין שלמה שהתפילות ניתנות לש"ץ שאומר את הסליחות כ"פיצוי", שהרי לפי דבריו "היה די [לפצות] בשחרית ומנחה ומה טעם לתת לו גם ערבית של אמש".

ובסוף דבריו כתב: "ואני הדל אינני בקיא במנהגם של צדיקים עדת האשכנזים הי"ו... ולגבי דין אנחנו הספרדים הי"ו דלא סגי בלא שליח ציבור בקי לומר הסליחות כי אין אומרים הציבור כי אם עניית איזה פרקים ולא כל אדם יכול לעמוד להתפלל בסליחות ושייך פיצוי זה גם בזמנינו, אלא דהעיקר חסר ולא נהגו כן במקומינו לתת תפילות היום להאומר סליחות, ונהרא נהרא ופשטיה".

- ד -

את קושיית הבנין שלמה מהו הקשר בין "המתחיל במצוה אומרים לו גמור" שעוסק במצוה אחת וצריך לגמור אותה, לבין המנהג שהביא הרמ"א שהש"ץ בסליחות מתפלל כל היום, שהרי כבר גמר את ה"מצוה" של תפילת הסליחות, ותפילות שחרית ומנחה שלאחר מכן הן מצוות אחרות, תירץ הגרי"ד סולובייצ'יק (הובא בספר נפש הרב, ליקוטי הנהגות עמ' קצט; ובספר הררי קדם ח"א סימן ב) באופן אחר:

ולא היתה חשובה בעיניהם, וגם היה קשה להם לעמוד בבוקר קודם שיעלה עמוד השחר, ולכן תיקנו שיהא להם זכות גם בסידור המערכה בלא פייס, כדי שירצו לבוא. ומעתה גם אמירת הסליחות היא "עבודת לילה" ואינה חשובה לאנשים כל כך כמו מצות תפילה, וקשה לקום בבוקר קודם אור היום, ולפיכך תקנו הגאונים לתת לש"ץ שאומר הסליחות "פיצוי" שיזכה גם כן לירד לפני התיבה באותו היום.

אלא שהבנין שלמה כתב על הטעם המיוחדש המבואר בדבריו "דכל זה היה שייך בזמניהם שהש"ץ היה מוציא לכל הציבור בסליחות או בתפילה, דהוא היה אומר וכל הציבור שומעין. אבל האידנא, דכולם אומרים והש"ץ האומר הסליחות אינו רק מסיים אחר כך כדי שיאמרו הכל בשוה, לא שייך כלל שיתנו לו פיצוי כדי שיבוא, דהלא בלאו הכי צריך לומר סליחות, ומאי טירחה יש לו מה שמסיים איזה תיבות בקול רם, וגם לא איכפת לן אם ימנע, דימצאו הרבה שירצו, וכל זה פשוט".

ובאמת דברי הבנין שלמה שאמירת הסליחות "אינה חשובה בעיני האנשים" [ולכן צריך הש"ץ האומר סליחות לקבל "פיצוי"] צריכים עיון, כי אדרבה, לתפקיד הש"ץ לאמירת הסליחות נבחר אדם חשוב ונכבד, כפי שפסק הרמ"א (סי' תקפא סע' א) "וידקדקו לחזור אחר ש"ץ היותר הגון והיותר גדול בתורה ומעשים טובים שאפשר למצוא שיתפלל סליחות וימים נוראים", וגם

שמתפללים נעילה, שאין לו להתפלל נעילה עמהם, דגדר ענין נעילה היינו ריבוי תפילה, ובלא התפלל כל שאר תפילות היום, אין מקום כלל להתפלל תפילת נעילה, עכ"ד.

ויש להבחין בשני הבדלים בין תירוצו של הבנין שלמה לתירוצו של הגרי"ד. לפי הבנין שלמה, תפילת הסליחות אינה חשובה כתפילות שחרית ומנחה, ולכן נתנו לש"ץ פיצוי בתפילות אחרות, בעוד שלפי הגרי"ד, שהסליחות הם הקדמה לכל תפילות אותו היום, ברור שאין בהן חשיבות פחותה מכל תפילה אחרת. שנית, לפי הבנין שלמה, בזמנינו שהש"ץ לא מוציא ידי חובה את הרבים בתפילה, אין מקום למנהג זה, בעוד שלפי הגרי"ד אין הבדל בין זמן שבו הש"ץ הוציא את הרבים בתפילה לבין זמנינו.

אך דברי הגרי"ד ביסוד גדר הסליחות צריכים תלמוד, ובשלמא לענין תפילת נעילה יש מקור להגדרה "ריבוי תפילה" מהפסוק ומדברי הרמב"ם, אולם הגדרת הסליחות כ"הקדמה" לשאר תפילות היום צריכה ביסוס, מנין לומר כן. יתר על כן, הסבר זה עדיין אינו מיישב את דברי הכל בו והדרכי משה שהמתפלל סליחות מתפלל תפילת ערבית שלפניו, וגם אין זה מיישב את דברי המג"א שהש"ץ מתפלל גם את תפילת המעריב שביום שאחר הסליחות, שכן על פי דברי הגרי"ד, הסליחות הם הקדמה לתפילות הבאות לאחר הסליחות באותו היום, ולא לתפילת המעריב שלפני הסליחות ולתפילת המעריב שאחריה, וצ"ע.

"והנראה לומר בזה, דתפילת מנחה אין לה שום קשר עם תפילת מוסף, וכן תפילת מוסף אין לה שום קשר עם תפילת שחרית, ולכן לא שייך לומר שבכל שבת ויו"ט שהש"ץ שהתפלל שחרית יש לו להתפלל מוסף וגם מנחה מטעם המתחיל במצוה אומרים לו גמור, דמצוות נפרדות הם. אך בסליחות נראה לומר, דאם למשל ישכים אחד לומר סליחות ואחר כך ילך לו לישון ולא יתפלל לא שחרית ולא מנחה באותו היום, שאף ידי חובת הסליחות לא יצא, דכל יסוד ענין הסליחות היינו בתורת הקדמה לשאר תפילות היום. ומאחר שכן שפיר ניחא סברת המג"א שהמתפלל סליחות יתפלל גם שחרית וגם מנחה, דהכל המשך אחד, דהסליחות הן ההקדמה לשאר תפילות היום, ושפיר שייך לומר שהמתחיל במצוה אומרים לו לגמור כל אותה המצוה".

ומוסיף הגרי"ד: "וכעין זה נראה להגדיר בענין תפילת נעילה, שכתב הרמב"ם (הלכות תפילה פ"א ה"ז) וכן תיקנו תפילה אחר מנחה סמוך לשקיעה ביום התענית בלבד, כדי להוסיף תחינה ובקשה מפני התענית, וכן הוא בירושלמי דיסוד ענין תפילת נעילה היינו "ריבוי תפילה". והמקור לזה מהפסוק "גם כי תרבו תפילה אינני שומע". דכל המרבה בתפילתו, יש יותר סיכויים שיענה לחיוב. ובתענית שהוא יום צרה, בעיני ריבוי תפילה. והיה נראה לומר, שאם היה ישן כל יום הכיפורים, ולא התפלל לא שחרית, ולא מוסף ולא מנחה, ובא לבית הכנסת בסוף היום, בשעה

- ה -

ונראה לבאר טעם חדש למנהג שהש"ץ המתפלל סליחות מתפלל את כל התפילות באותו יום, על פי המבואר בדברי הרמ"א שיש דמיון בין הש"ץ האומר סליחות לכהן הגדול ביום הכיפורים, כדברי הרמ"א (או"ח סי' תקפא סע' א) "וידקדקו לחזור אחר שליח צבור היותר הגון והיותר גדול בתורה ומעשים שאפשר למצוא שיתפלל סליחות וימים נוראים, ושיהא בן שלשים שנים, גם שיהא נשוי". והביא המשנה ברורה (ס"ק יג) את טעם הדבר המבואר בדברי הכל בו: "שיהא נשוי, דומיא דכהן גדול שהיו מכינים לו אשה אחרת ושתהיה לו אשה לשומרו מן החטא".

כדי להבין את הדמיון בין הש"ץ המתפלל סליחות לכהן הגדול ביום כיפורים, יש להקדים את דברי הצ"ח (ברכות כו, א) שביאר מדוע מדוע התחיל התנא את דיני התפילה ב"תפילת השחר" ולא בדיני "תפילת הערב", והרי בבריאת העולם הערב קודם לשחר, כדברי הכתוב "ויהי ערב ויהי בקר", ומטעם זה פתח התנא את מסכת ברכות בדיני קריאת של שמע של ערבית. וכתב הצ"ח: "ונלענ"ד דבין למאן דאמר [תפילות] אבות תיקנום, אברהם הוא הראשון, ובין למאן דאמר כנגד קרבנות תיקנום, הרי בקרבנות הלילה הולך אחר היום". כלומר, תפילת שחרית נחשבת התפילה הראשונה בסדר תפילות היום [ולא ערבית] או בגלל שהתפילות תוקנו כנגד האבות, ואברהם שתיקן את תפילת שחרית

היה ראשון. או בגלל שבקדשים הלילה הולך אחר היום, דהיינו ערבית היא התפילה האחרונה ביום והולכת אחר תפילות שקדמו לה, שחרית ומנחה.

ויצא לפי זה שיש שני אופנים בסדר תפילות היום: סדר אחד שבו ערבית היא התפילה הראשונה של היום, ולאחריה שחרית ומנחה. וסדר אחר, לפיו התפילות הם כנגד הקרבנות, שבהן הלילה הולך אחר היום שלפניו, ואז הסדר הוא - שחרית מנחה וערבית.

ובביאור הדברים כתב האדמו"ר מליובאוויטש (ליקוטי שיחות חלק לה, פרשת ויצא, ב) וז"ל: "ידוע הכלל בהלכה דבמעשה בראשית היום הולך אחר הלילה, ובקדשים הלילה הולך אחר היום. ועל פי זה יש לומר ששני הסדרים בג' תפילות, אם תפילת ערבית היא סיום ג' תפילות (לילה הולך אחר היום) או שהיא התחלת ג' התפילות (היום הולך אחר הלילה) תלוי אם התפילה היא בגדר "קדשים" או בגדר "מעשה בראשית", שיש בענין התפילה גדר של "קדשים", שמצד זה "הלילה הולך אחר היום", וסדר התפילות הוא שחרית מנחה וערבית, וגם גדר של "מעשה בראשית" שבזה "היום הולך אחר הלילה", ולפי זה סדר התפילות הוא - ערבית, שחרית ומנחה".

והוא מבאר: מהותה של תפילה, מחד גיסא - "עבודה שבלב", וכמאמר רז"ל שחובת התפילה נלמדת מהכתוב "ולעבדו בכל לבבכם, איזו היא עבודה

שבלב, הוי אומר זו תפילה". ותפילה במהלך של "עבודת הלב" בדביקות בה' היא בגדר "קדשים" שתכליתם שעל ידי הקרבנות האדם מתקרב לבוראו. ומאידך, הפירוש הפשוט של "תפילה" הוא מלשון בקשה, והיינו מה שאדם מבקש את צרכיו מאת הקב"ה. ו"בקשת הצרכים" שבתפילה היא ענין "מעשה בראשית" שהאדם חושב על צרכי עצמו.

ומבואר בדבריו שבדרך כלל התפילה היא "בקשת צרכים", ולכן היא כסדר בריאת העולם – ערבית, שחרית ומנחה. אך יש והתפילה היא בגדר של "עבודת הלב", ואז היא בגדר "קדשים" שהלילה הולך אחר היום, ואז הסדר הוא – שחרית מנחה וערבית.

- ו -

על פי יסוד זה נראה כי בניגוד לכל תפילות השנה שעיקרן הוא "בקשת צרכים", באמירת הסליחות "עבודת הלב" היא עיקר ה"חפצא" של התפילה [ללא בקשת צרכים], והתפילה היא בגדר "קדשים". שהרי תכלית הסליחות היא להתקרב לקב"ה, כי החטא יוצר מציאות של ריחוק והאדם מתקרב לבוראו בבקשת הסליחה והוידוי, ולכן עיקר הסליחות הוא "עבודת הלב" בגדר של "קדשים", כשם שבהקרבנות הקרבנות משיגים קירבת אלקים, כמבואר לעיל.

ולפי זה נראה להוסיף כי מאחר ואמירת הסליחות עיקרם "עבודה שבלב" כהקרבנות הקרבנות, יש לש"ץ האומר את הסליחות תפקיד מיוחד. ואם בכל תפילות השנה כתב האבודרהם (עמ' קכו) "כי ש"ץ הוא עתה בזמן הזה במקום הכהן המקריב בזמן הבית" – באמירת הסליחות נראה כי הש"ץ נחשב ככהן גדול כדברי הרמ"א בשם הכל בו [המובא לעיל אות ה]. וכשם שבעבודות יום הכיפורים הכהן גדול הוא שלוחם של בית דין ושל כלל ישראל, כדברי המשנה (יומא יא, א) שזקני כהונה היו אומרים "איש כי כהן גדול אנו שלוחי בית דין ואתה שלוחינו ושלוחי בית דין", וכל סדר הוידוי שהיה מתוודה הכהן גדול היה על עוונות כלל ישראל, בשליחותם – כן באמירת הסליחות, הש"ץ הוא שלוחם של הציבור בעבודתם.

והטעם שנחשב ככהן גדול ולא ככהן הדיוט מוסבר לפי האמור, שכן באמירת הסליחות העיקר הוא השגת קירבת אלקים בעבודת הלב, ולכן דומה הש"ץ האומר את הסליחות בשליחות הציבור, לכהן הגדול בעבודת יום הכיפורים שמקרב את כלל ישראל לקב"ה ב"עבודת הלב" [ואף שהכהן הגדול היה מתפלל תפילה קצרה על צרכי עם ישראל (יומא נג, ב), ברור לכל שעיקר עבודתו היתה בשליחות כלל ישראל, לטהרם במחילת החטאים, כדי שיתקרב לבוראם, ובקשת הצרכים היתה דבר משני].

- ז -

והנה בעבודת הקרבנות, יש הבדל בין כל ימות השנה, שבהם מחלקים את הקרבת הקרבנות לכהנים רבים ככל האפשר משום "ברב עם הדרת מלך", כפי שהבאנו לעיל [אות ג], לעומת יום הכיפורים ש"עבודת כל חמש עשרה בהמות אלו הקרבים ביום זה אינה אלא בכהן גדול בלבד... וכן שאר העבודות של יום זה כגון הקטרת הקטורת של כל יום והטבת הנרות הכל עשוי בכהן גדול" (רמב"ם הלכות עבודת יוה"כ פ"א ה"ב).

ומעתה נראה לומר ביאור חדש למנהג שהש"ץ שהתפלל סליחות עובר לפני התיבה כל התפילות באותו יום משום ש"המתחיל במצוה אומרים לו גמור". והיינו, מאחר והש"ץ הוא ככהן גדול המקריב קרבנות עבור כלל ישראל, אזי כשם שהכהן גדול עובר את כל עבודות יום הכיפורים בעצמו "גומר" את כל מצות הקרבת הקרבנות ביום הכיפורים, כן הש"ץ האומר סליחות ועובר את "עבודת הלב" של הסליחות, צריך "לגמור" את "עבודת" היום, ולכן מתפלל את כל תפילות אותו היום.

ומובן היטב שמתפלל הן את תפילת המעריב שאחריה - כגדר "קדשים" שהלילה הולך אחר היום, וסדר התפילות בקדשים הוא שחרית מנחה וערבית, כמבואר בדברי החתם סופר והבית מאיר שהבאנו לעיל [אות ב]. וגם מתפלל את

המעריב שלפניו, כי היות ועבודת הש"ץ בסליחות כעבודת הכהן גדול, הרי שמדין המתחיל במצוה אומרים לו גמור, עבודה זו כוללת את כל עבודות התפילה של היום, וכסדר התפילות של כל יום שהוא ערבית שחרית ומנחה.

והיינו דבריו של המטה אפרים שכתב "נוהגים שמי שמתפלל סליחות מתפלל כל היום שחרית ומנחה ומעריב, ואפילו ערבית שלפניו הוא מתפלל" - שכל תפילות היום שייכות לש"ץ בסליחות כשם שכל העבודות שייכות לכהן הגדול, ולכן מתפלל מעריב לפני הסליחות, שהיא התפילה הראשונה לעבודת התפילה של יום זה, ומעריב שלאחריו, שגם היא שייכת לעבודת יום זה כדין קדשים שהלילה הולך אחר היום.

- ח -

הלכה נוספת הנובעת מהכלל ה"מתחיל במצוה אומרים לו גמור" מפורשת בדברי הרמ"א (סימן תקפ"ה ס"ד) שכתב: "אם אין השליח ציבור תוקע מיושב, ראוי שאותו תוקע יתקע גם כן על סדר הברכות, כי המתחיל במצוה אומרים לו גמור".

דין זה מובא גם בדברי המחבר בשו"ע (סי' תקצ"ב ס"ד) "זה שתוקע כשהן יושבין תוקע על סדר הברכות", וכתב הרמ"א על דבריו: "ומיהו אינו מעכב ויכול אחר לתקוע, אלא שראוי לעשות כן, וכבר כתבתיו לעיל סימן תקפ"ה". וגם כאן יתכן

לבאר את יסודה של ההלכה שהתוקע תקיעות מיושב תוקע גם את התקיעות דמעומד, על דרך המבואר לעיל.

במסכת ראש השנה (כו, א) ביארו את טעם הסוברים ששופר של פרה פסול משום שהוא "קטיגור" המזכיר את חטא העגל, כשם ש"כהן הגדול אינו נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה לפי שאין קטיגור נעשה סניגור". ושאלה הגמרא: "והרי שופר בחוץ הוא", כלומר אינה דומה כניסת הכהן גדול "לפני ולפנים" שבה נאמר הטעם שאין קטיגור נעשה סניגור, לתקיעת שופר שהיא "בחוץ", דהיינו לא בקדש הקדשים, ובחוץ לא נאמר הכלל שאין קטיגור נעשה סניגור. ומתרצת הגמרא: "כיון דלזכרון הוא כפפנים דמי". ומפורש

איפוא, כי תקיעת שופר בראש השנה נחשבת כעבודת הכהן גדול בבית קדשי הקדשים. ומעתה נראה, מאחר ותקיעת השופר נחשבת כעבודת הכהן גדול ביום הכיפורים, גם בתקיעת השופר שייכת כל המצוה למי שהתחיל בה מדין "המתחיל במצוה אומרים לו גמור", כמבואר לעיל שהכהן הגדול היה עובד את כל עבודות יום הכיפור בעצמו. ומכיון שבעל התוקע, הדומה לכהן גדול, צריך לתקוע את כל התקיעות, לכן התוקע בתקיעות דמיושב הוא התוקע גם בתקיעות דמעומד, משום שכל מצות תקיעת השופר שייכת לו, כדן מצות הקרבת הקרבנות ביום כיפור, השייכת כולה לכהן גדול המקריב את כל הקרבנות ביום כיפור.

ממוצא הדברים למדנו נפקא מינה בין דברי הגרי"ד לבין האמור לפי דברינו – האם ניתן לומר סליחות לאחר תפילת שחרית, וכפי שנהוג בכמה בתי כנסת:

לפי הגרי"ד שיסוד הסליחות הם "הקדמה" לתפילות היום, ודאי שאין הדבר אפשרי, שכן "הקדמה" חייבת להיאמר לפני התפילה. אך לפי האמור בדברינו שתפקיד הש"ץ באמירת הסליחות הוא ככהן גדול ביום הכיפורים, מסתבר שאין כל מניעה בכך.



סימן ד

י"ג מידות בציבור

בעת שירותי הצבאי בשנת תשכ"ט שהיתי במחנה צבאי בסיני. במוצאי שבת א' דסליחות שידרו ברדיו את אמירת הסליחות מבית הכנסת הגדול שבתל אביב, והסתפקתי אם שמיעת י"ג מידות דרך הרדיו מצרפת אותי עם ציבור המתפללים בתל אביב, והנני רשאי לומר עמהם י"ג מידות הנאמרים רק בציבור.

התשובה לשאלה זו מצריכה עיון ביסוד חיוב אמירת י"ג מידות בציבור, האם החיוב הוא מדין אמירת דברים שבקדושה [קדיש קדושה וברכו] הנאמרים רק בציבור. ובתוך כך יבואר האם ציבור של נשים יכולות לומר י"ג מידות.

וכן יבואר דינו של הנמצא בבית כנסת בשעה שהציבור אומר י"ג מידות – האם מחוייב לומר עמהם י"ג מידות, באחד מהמקרים הבאים:

[א] כאשר הוא עומד באמצע התפילה.

[ב] הציבור אומרים י"ג מידות בשעת הוצאת ספר תורה בימים טובים (עי' שערי תשובה סי' תפח ס"ק ב) נהוג היום ברוב בתי הכנסת והשיבות, אולם הוא נהוג כמנהג הגר"א (מעשה רב סי' קסד) שלא היה אומר "ריבוננו של עולם וי"ג מידות ביום טוב", ונשאלת השאלה האם מחוייב לומר עם הציבור.

[ג] אם כבר אמר י"ג מידות וכעת יושב ולומד בבית הכנסת, והציבור אומרים י"ג מידות האם מחוייב לומר עם הציבור.

- א -

עם חבריו". וכן לענין קדושה פסק הרמ"א

(סי' קכה סעי' א) את דברי שו"ת הרשב"א (ח"א

סי' רמט) "ומי שאמר סדר קדושה ובא לבית

הכנסת ומצא צבור עונין קדושה חוזר ועונה

עמהם". והמג"א (סי' סה ס"ק ג) כתב: "והוא

הדין שאר דברים שהציבור אומר כגון

תהילה לדוד [אשרי יושבי ביתך] קורא

כתבו הטור והשו"ע (או"ח סי' סה סעי' ב) "קרא

קריאת שמע ונכנס לבית הכנסת

ומצא ציבור שקורין קריאת שמע צריך

לקרות עמהם פסוק ראשון, שלא יראה

כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים

דברים שבקדושה [קדיש קדושה וברכו ומודים דרבנן] כדי לאומרם עם הציבור.

- ב -

בטור (או"ח סי' תקסה סע' ה) מובא מחלוקת אם היחיד יכול לומר י"ג מידות: "כתב רב נתן [בעל הערוך] שאין מנהג ליחיד המתענה לומר י"ג מידות. ואיני יודע מה חשש יש בדבר שהרי אינו אלא כקורא בתורה, שהרי לא אמרו חכמים (ברכות כא, ב) אלא כל דבר שבקדושה כגון קדיש וקדושה וברכו". וכתב הבית יוסף על דבריו של רב נתן "כך דעת הרשב"א (ח"א סימן ריא) וז"ל, מסתברא דכל שאומרן דרך תפילה ובקשת רחמים אין נאמרים ביחיד דדבר שבקדושה הן, וכמו שאמרו באגדה (ראש השנה יז, ב) נתעטף הקב"ה כשליח ציבור ואמר לו כשישראל עושין לפני כסדר הזה וכו', אבל אם בא לאומרן דרך קריאה בעלמא [בניגון ובטעמים] אומרן כדרך שאומרים האופנים וקראי דקדושה דרך קריאה, עכ"ל. ואע"פ שכתב הרב דוד אבודרהם (עמ' רנא) שהרבינו יונה כתב כדברי רבינו [הטור] לא נהוג עלמא הכי".

ומבוארת בזה מחלוקת בין הראשונים: לדעת רב נתן בעל הערוך והרשב"א, י"ג מידות אומרים רק בציבור, ככל דברים שבקדושה. אולם הטור ורבינו יונה חולקים וסוברים, שגם יחיד יכול לומר י"ג מידות. ובמושכל ראשון ניתן היה לומר שלדעתם רק קדיש קדושה וברכו נחשבים

עמהם, שכן דרך ארץ". ובמחצית השקל הוסיף: "והוא הדין עלינו לשבח". ובחיי אדם (כלל כא אות ז) כתב: "והוא הדין כל דבר שהציבור עוסקים בו אפילו פיוטים יקרא עמהם, אע"פ שכבר אמר, ואל יפרוש מן הציבור".

ומבואר בדברי הפוסקים שיש דברים שצריך לומר עם הציבור בשעה שהציבור עוסק בהם, כגון: קריאת שמע, קדושה, תהילה לדוד, עלינו לשבח ואפילו פיוטים שהציבור אומר. וטעם הדבר, כדי לא לפרוש מהציבור, ובפרט בקריאת שמע וכן באמירת עלינו לשבח שכל הציבור אומר "ואנחנו כורעים ומשתחוים", שצריך לאומרם עם הציבור, כדי שלא יראה שכביכול אינו מקבל עול מלכות שמים עם חבריו.

ולא רק כשבא לבית הכנסת והוא אינו מתפלל או עוסק בתורה, אלא אפילו אם נמצא באמצע התפילה או לימוד, עליו להפסיק ולהצטרף אל הציבור, וכפי שנפסק בשו"ע (או"ח סי' סו סע' ג) "לקדיש ולקדושה ולברכו מפסיק, אפילו באמצע הפסוק, וכן למודים", ומוסיף הרמ"א: "וכן בברכו, ויש אומרים דאמן שעונין אחר ברכת האל-הקדוש ואחר שומע תפילה יש לו דין קדושה ויכול לענות אותם בקריאת שמע, ולכל הני מילי פוסקים, מכל שכן באומר תחנונים". ומתבאר שגם באמצע התפילה, במקומות שאינו רשאי להפסיק בהם בדיבור של חולין, חייב להפסיק לצורך אמירת

ל"דבר שבקדושה", ולכן אין היחיד רשאי לאומרם, ואילו י"ג מידות אינן מוגדרות כ"דבר שבקדושה" המחייב ציבור, ולפיכך גם היחיד רשאי לאומרם.

בש"ע (סי' תקסה סעי' ה) נפסק כדעת הערוך והרשב"א: "אין היחיד רשאי לומר י"ג מידות דרך תפילה ובקשת רחמים, דבר שבקדושה הם, אבל אם בא לאומרם דרך קריאה בעלמא אומרם".

והוסף הרמ"א: "וכן אין ליחיד לומר סליחות או ויעבור". ובמשנה ברורה (שם ס"ק יג) הביא ש"האחרונים תמהו על עיקר הדין דלמה לא יאמר היחיד סליחות שהוא תחנונים בעלמא, והסכימו דסליחות בלא י"ג מידות יכול יחיד לומר". וצריך להבין מה יסוד המחלוקת בין הרמ"א והאחרונים האם יכול היחיד לומר סליחות.

- ג -

והנה בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' מד) נשאל הגר"ש קלוגר אם מותר להפסיק באמצע ברכות קריאת שמע כדי לומר עם הציבור י"ג מידות. והשואל רצה לתלות את הדין במחלוקת הנ"ל ולומר, שלדעת הערוך והרשב"א ש"י"ג מידות הם דבר שבקדושה, הרי שיש להפסיק ולאומרם, וכפי שמפסיקים כדי לומר קדיש קדושה וברכו. ואילו לדעת הטור ורבינו יונה ש"י"ג מידות אינם דבר שבקדושה, אינו רשאי להפסיק באמצע התפילה כדי לאומרם.

והשיב הגר"ש קלוגר: "להפסיק אינו נראה, דמה בכך דהוי דבר שבקדושה, מכל מקום אינו מחוייב לאומרו, ואינו דומה לקדיש ולקדושה ולברכו, דהוי החיוב על האדם, ואף בשומע קדיש שאינו מחוייב בו לשמוע מכל מקום חדא דשם קדיש הוי מחוייב ועומד דיש קדישים שמחוייב לשמוע אף דאינו מחוייב לענות דהרי אומר ואמרו איש"ר, אך בי"ג מידות אין שום חיוב עליו מדינא דש"ס לאומרן, וגם אינו מחוייב לענות אם שומע, והרי באמן אחר ברכת הש"ץ בתפילה בקול רם דהוי ודאי דבר שבקדושה כל התפילה, ומכל מקום לא יענה אמן רק אחר הא-ל הקדוש ושומע תפילה, ומכל שכן בי"ג מידות".

ולמדנו מדבריו שגם אם י"ג מידות הם "דבר שבקדושה" ורשאי לאומרם רק בציבור, אולם אין הם כשאר "דבר שבקדושה". שכן יש להבדיל בין "דבר שבקדושה" כגון קדיש קדושה וברכו שיש חיוב לאומרם, לעומת י"ג מידות שאין חיוב לאומרם. ולכן אמנם י"ג מידות נאמרים רק בציבור, אך עדיין אין זה מתיר להפסיק באמצע התפילה כדי לאומרם עם הציבור. ואדרבה, גם יש איסור בדבר, וכמו שכתב הציץ אליעזר (חלק יא סימן ג) לאחר שהביא את דברי הגר"ש קלוגר: "ואם כן גם איסור שמענו להפסיק כדי לענות". והוסיף הציץ אליעזר לחדש: "ואם נאמר בזה זיל בתר טעמא, צריך להיות אסור לענות אפילו באמצע פסוקי דזמרה".

כלומר, מאחר ואין חיוב לומר י"ג מידות, נמצא שגם באמצע פסוקי דזמרה אסור להפסיק כדי לומר י"ג מידות, שהרי אין חיוב לאומרן.

וגם פשוט לפי זה, שאם עומד באמצע תפילת שמונה עשרה, אינו מפסיק לצורך שמיעת י"ג מידות, שכן אין כל חיוב לאומרן. [והתוספות (ברכות כא, ב ד"ה עד) הביאו את דברי רש"י בסוכה (לה, ב) "דאדם המתפלל ושמע מפי החזן קדיש או קדושה אינו יכול להפסיק ולענות עם הצבור אלא ישתוק וימתין מעט דשומע כעונה", אך "רבינו תם ור"י היו אומרים דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק". ומבואר לפי רש"י ששמיעת דברים שבקדושה באמצע שמונה עשרה מהווה הפסק. ואף שלהלכה נפסק שלא כדעתו, וכפי שכתבו שם התוספות "ומכל מקום נהגו העם לשתוק ולשמוע, וגדול המנהג", אולם נוכל ללמוד מזה שבוודאי אין להפסיק ולשמוע בשמונה עשרה דברים שאינו מחוייב לאומרן].

- ד -

לפי סברת הגר"ש קלוגר שאין חיוב לומר י"ג מידות עם הציבור ולכן אינו מפסיק לאומרם באמצע התפילה - יש לדון האם גם כשעוסק בלימודו אינו מחוייב לומר י"ג מידות עם הציבור.

ובשו"ת ציץ אליעזר (המשך דבריו הנ"ל) כתב שיש לפוטרו מלהצטרף לאמירת

י"ג מידות עם הציבור מטעם "העוסק במצוה פטור מן המצוה", וז"ל: "ובכל כגון דא שייך גם ביותר הפטור מטעם דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכדמצינו שהשיב בדומה לזה בספר שו"ת מהרש"ג (ח"א או"ח סי' נב) בנוגע אם מותר להפסיק באמצע פסוקי דזמרה להצטרף לומר בריך שמיא להוצאת ספר תורה, והשיב לאיסור בנמקו, דלא קאמר הזוה"ק דצריך לאומרו בשעת הוצאת ס"ת אלא העומד פנוי, אבל המתפלל איזה תפלה אפילו באופן דמותר לו להפסיק, מכל מקום אינו צריך לומר בריך שמיא. ואפילו באם הוא רק עוסק בתורה, או אפשר אפילו באם הוא רק אומר תהלים, מכל מקום שוב אינו צריך לומר בריך שמיא, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה".

גם האגרות משה (או"ח ח"ג סי' פט) דן בשאלה זו, ובתחילת דבריו כתב: "בדבר אם אלו שכבר התפללו שומעין שאומרין הקהל י"ג מידות מחוייבים לענות עמהם, לא ראיתי בעניותי דבר בזה, דלכאורה איזה חיוב יש להיות". ומבאר רבי משה, שחיוב אמירת קריאת שמע עם הציבור הוא כדי "שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים", ובקדושה יש טעם נוסף לחיובו, כי בקריאת שמע יש חיוב לקרוא רק פעמיים ביום, בשחרית ובערבית, ויותר אינו מחוייב, וגם אם יקרא פעם נוספת אינו אלא כקורא בתורה, ולכן בק"ש החיוב לומר עם ציבור הוא רק כדי לא להוציא עצמו מהציבור. משא"כ בקדושה "כל חיובו הוא לקדש שם שמים

באמירת קדושה ובעניה לברכו הוא כשאיכא צבור שמקדשין, וליכא שום שיעור, בין לקולא, שליכא שום חיוב על גופו של האדם לילך לבית הכנסת בשביל אמירת קדושה, בין לחומרא שאפילו מאה פעמים מקיים מצות קדושה ממש כמו בפעם ראשון, ונמצא שמדינא מוכרח האדם לומר קדושה עם הצבור בכל פעם כפעם הראשון, מה שאין זה בק"ש".

ולפי זה מחלק רבי משה בין חיוב אמירת קריאת שמע, קדושה וברכו עם הציבור, לחיוב אמירת י"ג מידות עם הציבור. כי ב"ג מידות לכאורה לא שייך לומר את הטעם לחיובו בקריאת שמע "שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים", וגם לא את הטעם לחיובו בקדושה וברכו משום החיוב "לקדש שם שמים" עם הציבור. ומוסיף האגרות משה: "ואף שבסימן תקס"ה סעיף ה' לענין דאין היחיד רשאי לומר י"ג מידות דרך תפלה ובקשת רחמים איתא משום דדבר שבקדושה הם, לא מסתבר שיהיה זה גם לענין חיוב לומר הי"ג מידות, דהא אין אומרים הי"ג מידות לכוונה לקדש בזה שם שמים ולספר שבחיו כמו קדושה וקדיש וברכו, אלא שאומרים לתפילה שירחם עלינו במידות הרחמים שלו, ואם כן שייך זה רק לאלו המתפללים ומבקשים רחמים, וכיון שהוא אינו מתפלל עתה עמהם הרי לא שייך לו להזכירם".

ואולם למרות דבריו אלו, שאין סברא לחייב את היחיד לומר י"ג מידות עם הציבור, מסיים רבי משה במסקנה

שונה: "אבל מנהג העולם הוא להזכירם, ומסתמא יש להם מקור על זה. וטעם יש לזה, דהוא להטיב להציבור המתפללים שאף שיש להם עשרה האומרים, מכל מקום כשיש יותר עם האומרים הי"ג מידות מתעוררין הרחמים מהשי"ת על הציבור המתפללין ביותר, ולפי המנהג יש גם להפסיק מלימודו ולענות עמהם הי"ג מידות, ולהפסיק כשלומדים תורה ברבים מסתבר שאין להפסיק", עכ"ד.

והנה לעיל [אות א] הבאנו את דברי הפוסקים שצריך להצטרף לציבור האומר תהילה לדוד או עלינו לשבח משום "דרך ארץ", והחיי אדם כתב שכל דבר שהציבור עוסקים בו אפילו פיוטים יקרא עמהם "כדי לא לפרוש מהציבור". אולם לפי האגרות משה יוצא שאמירת תהילה לדוד, עלינו או אמירת הפיוטים דומה ל"ג מידות שאין חיוב לאומרם עם הציבור, שהרי לא שייכים בהן הטעמים לאמירת קריאת שמע וקדושה עם הציבור, ולכן אין חיוב לאומרם עם הציבור, ודלא כהפוסקים הנ"ל, וצ"ע.

- ה -

ממוצא הדברים נתבארה לנו מחלוקת הפוסקים אם י"ג מידות הם "דברים שבקדושה" לענין חיובם בציבור, ופסק השו"ע כדעת הסוברים שהם "דברים שבקדושה", ולכן אין לאומרם אלא בציבור ולא ביחיד. אך יחד עם זאת, גם לפי דעה זו, אין הי"ג מידות ככל "דבר שבקדושה",

ולפיכך אינו יכול להפסיק באמצע התפילה כדי לאומרם יחד עם הציבור כדין קדיש קדושה וברכו - או משום סברת הגר"ש קלוגר, שאין חיוב לומר י"ג מידות, בניגוד לקדיש קדושה וברכו שיש חיוב לאומרם. או משום סברת האגרות משה, שאין חיוב לומר י"ג מידות עם הציבור, מכיון שאין בה את הטעמים שנאמרו לחיובו בקריאת שמע [שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים], וגם לא את הטעם לחיובו בקדושה וברכו [משום החיוב "לקדש שם שמים" עם הציבור]. ומאחר ואינו מחוייב לאומרם עם הציבור, ודאי שאינו יכול להפסיק באמצע התפילה כדי לאומרן.

ואם יושב בבית כנסת ולומד, פסק האגרות משה, שצריך להפסיק מלימודו לענות עמהם י"ג מידות, אך אינו צריך להפסיק כשלומדים תורה ברבים.

ולפי זה גם בשעה שהציבור אומרים י"ג מידות בשעת הוצאת ספר תורה בימים טובים, כנהוג היום ברוב בתי הכנסת והשיבות, ובבית הכנסת נמצא אדם הנוהג כמנהג הגר"א שלא היה אומר י"ג מידות ביום טוב, נראה שלפי סברת הגר"ש קלוגר, שיש הבדל בין "דבר שבקדושה" כגון קדיש קדושה וברכו שיש חיוב לאומרם עם הציבור, לעומת י"ג מידות שאין חיוב לאומרם עם הציבור, גם כאן אינו חייב לומר י"ג מידות עם הציבור.

אולם לפי האגרות משה, מסתבר שצריך לומר עם הציבור, כדין הלומד בבית

הכנסת שצריך לומר עם הציבור י"ג מידות, כי כשיש יותר אומרי י"ג מידות מתעוררים יותר רחמי השי"ת על ציבור המתפללים, ולכן צריך להצטרף לומר י"ג מידות עם הציבור.

ופשימא שגם לפי דברי הפוסקים שצריך להצטרף לציבור האומר תהילה לדוד או עלינו לשבח משום "דרך ארץ", ולדעת החיי אדם שכל דבר שהציבור עוסקים בו אפילו פיוטים יקרא עמהם "כדי לא לפרוש מהציבור", חייב לומר י"ג מידות עם הציבור כדי לא לפרוש מן הציבור. ואם בכל אופן רוצה לקיים מנהג הגר"א לא לאומרו, יצטרך לצאת מבית הכנסת בשעה שהציבור אומרם, כדי לא לפרוש מהציבור.

- 1 -

על פי האמור נבוא לדון האם בשמיעת י"ג מידות דרך הרדיו ניתן להצטרף לציבור המתפלל במקום אחר.

בשו"ע (או"ח סי' נה סעי' כ) נפסק: "היו עשרה במקום אחד, אומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות". וכתב המשנה ברורה (ס"ק ס) "רצה לומר אפילו הוא בבית אחר רחוק לגמרי, שכיון שעשרה הם במקום אחד שכינה שרויה ביניהם, ואז אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין כל מי שרוצה לצרף עצמו עם אביו שבשמים השוכן בתוך אלו העשרה". ועוד כתב המשנה ברורה (ס"ק סא)

"יכול לענות אמן ואיש"ר וקדושה וברכו וכן יכול להוציאו ידי חובתו בתפילה אם אינו בקי".

אמנם הוסיף המחבר: "ויש אומרים שצריך שלא יהיה מפסיק טינוף או גוי". וכתב המשנה ברורה (ס"ק סד) "כיון שהוא מפסיק בין העשרה ובין זה שרוצה להצטרף עמהם הוא מפסיק בין השכינה וגורם לשכינה שאינה שורה כאן". ומלשונו של מרן המחבר שכתב דעה זו בשם "ויש אומרים" דייק הלבושי שרד "דדעה ראשונה עיקר, מדכתב דעה זו בלשון יש אומרים, וכן משמע דס"ל לרמ"א בסעי' עט סעי' א' כמ"ש המג"א שם סק"ג. ומכל מקום ראוי להחמיר, אבל בשעת הדחק העושה כדעה ראשונה לא הפסיד". וכן נפסק במשנה ברורה (ס"ק סב), ובספר מעשה רב להגר"א (סעי' מז) "קדיש וקדושה ואמן יכול לענות כששומע מבית לבית אפי' כשיש הפסק דבר שנזכר בשו"ע כיון שאינו רואה".

לפי זה יש לומר שבשעת הדחק ניתן להצטרף לציבור על ידי שמיעת דברים שבקדושה באמצעות הרדיו, גם אם יש הפסק טינוף או גויים בין ציבור המתפללים ליחיד המאזין להם בביתו דרך הרדיו. וכן פסק בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' סח) לאחר שהביא את דברי הפוסקים הנ"ל, והוסיף: "השומע מהרדיו בשידור חי, סוף סוף ברור שבאותה שעה הצבור עומדים במקום מסויים ואומרים קדיש וי"ג מידות וכדומה, לפיכך נראה שרשאי לענות עמהם. והרי זה דומה למה שאמרו בסוכה

(נא, ב) במעשה של בני אלכסנדריא של מצרים שהיה שם קהל רב ולא היו יכולים כולם לשמוע מפי השליח צבור את הברכות, והיו מניפים בסודרים כדי שידעו חתימת הברכות ויענו אמן. והסבירו התוספות שם שאין זה בכלל אמן יתומה, הואיל והיו יודעים באיזו ברכה השליח צבור עומד, ורק לא היו שומעים אותו. וראה בשו"ע (או"ח סי' קכד סעי' ח). והוא הדין כאן שהוא שומע הקדיש ויודע על מה שהוא עונה אמן רשאי לענות... בסיכום: השומע סליחות וי"ג מידות דרך הרדיו בשידור חי, עונה אמן וי"ג מידות".

[ומכל] מקום סיים שם שהשומע קידוש או מקרא מגילה מהרדיו, אינו יוצא ידי חובתו, מכיון שלא שמע הברכה במישרין מפי אדם בר חיוב, אלא שמע את קול הרדיו או הטלפון שהם מכשירים הקולטים את קול האדם ולא את קולו של האדם, והארכנו בעניינים אלו בספרנו רץ כצבי חלק ב סימן י פרק א].

- ז -

בספר נפש הרב (ליקוטי הנהגות עמ' קסב) כתב וז"ל: "רבנו [הגר"ד סולובייצ'יק] נהג כמנהג הגר"א שלא לומר אנעים זמירות אלא ביום הכיפורים, וחדשים מקרוב באו והנהיגו לשיר אדון עולם (או אנעים זמירות) בניגון שכזה שכל הקהל יחד שרים כל הפיוט כולו, וביטלו את הענין של האמירה והענייה שהיה נהוג בהם. וכן בפיוט קל אדון. ורבנו אמר שאין זה נכון, דכשנאמרים

- ח -

אולם בדברי הראשונים מצאנו גדר אחר לאמירת י"ג מידות.

כתב הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ג ה"ד) "נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכיפורים יתר מכל השנה, ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום". ומבואר בדברי הרמב"ם שהסליחות בעשרת ימי תשובה נאמרות רק בבית כנסת ובציבור. והרמ"א כתב בהלכות תענית (סי' תקס"ה ס"ה; על דברי השו"ע שהבאנו לעיל שאין אומרים י"ג מידות אלא בציבור) "וכן אין ליחיד לומר סליחות או ויעבור". ובמשנה ברורה (שם ס"ק יג) הביא ש"האחרונים תמהו על עיקר הדין דלמה לא יאמר היחיד סליחות שהוא תחנונים בעלמא, והסכימו דסליחות בלא י"ג מידות יכול יחיד לומר".

ובביאור הדברים כתב בספר הררי קדם (סימן א), שאמנם לפי המתבאר בדברי השו"ע שאין לומר י"ג מידות אלא בציבור כי הם "דבר שבקדושה" שצריך עשרה - טעם זה ודאי אינו שייך כלל בסליחות, כפי שתמהו האחרונים שהביא המשנה ברורה. אולם בגמרא (ראש השנה יז, ב) מובא: "ויעבור ה' על פניו ויקרא, אמר רבי יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפילה".

בציבור בצורה של אמירה וענייה, הרי נדונים כדבר שבקדושה (הטעון אמירה וענייה), ואין מן הנכון לבטל את הקיום הזה".

ובשו"י הדברים הוסיף רבי צבי שכטר: "ונקודה זו שדבר שבקדושה טעון אמירה וענייה, כנראה שקיבל רבנו מהגר"ח [מבריסק], שכן ביאר בנוגע לשירת הים, עי' בספר שי לתורה לפרשת בשלח עה"פ ותען להם, שאף הנשים הוצרכו לומר את השירה שלהן בפני עשרה אנשים, שהרי שיבחו להקב"ה בצורה של עניה ואמירה, אשר דינו כדבר שבקדושה, שטעון עשרה".

ומבואר בדבריו כי דבר שבקדושה טעון אמירה וענייה. ולפי זה מובן מדוע גם אמירת י"ג מידות היא בגדר דבר שבקדושה, שכן מצינו "אמירה וענייה", כנהוג שהש"ץ אומר "ויעבור ה' על פניו ויקרא", והציבור עונים ביחד באמירת י"ג מידות".

אולם דברים אלו צריכים בירור, דמהיכתי תיתי לומר שאמירת "אדון עולם ופיוט קל אדון" הם דברים שבקדושה הטעונים אמירה וענייה, ולא שמענו מעולם שאין לאומרם ביחיד כדין דברים שבקדושה. וגם לפי דבריו יש לתמוה מדוע אין אמירת "הלל" נחשבת לדברים שבקדושה מאחר ויש בה "אמירה וענייה" שאומר הש"ץ "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו" והקהל עונים (עי' שו"ע אור"ח סי' תכ"ב ס"ג; וצריך ביאור בהבנת דבריו.

דברים שבקדושה, ולכן תמהו על הרמ"א מדוע שהיחיד לא יאמר סליחות "דהוא תחנונים בעלמא". אולם לדעת הרמ"א שטעם אמירת י"ג מידות בציבור עיקר תקנתם הוא לציבור ולכן נאמרים רק בציבור, גם הסליחות שהם "פתיחה של ריצוי ותחנונים" לי"ג מידות דינם כי"ג מידות עצמם שאינם נאמרים אלא בציבור.

- ז -

הסברא שי"ג מידות אינם נאמרים אלא בציבור כי עיקר התקנה היתה לציבור, מבוארת גם בדברי שבלי הלקט (סימן כט) שכתב בטעם המנהג לומר י"ג מידות רק בציבור: "הציבור מתקבצין ומתעניין ועושין צדקה ומבקשים רחמים ומכוונים ליבם לאביהן שבשמים והקב"ה מרחם עליהם ואינו מואס תפילתן של רבים ועונה אותן, שנאמר הן א-ל כביר לא ימאס, וכתר הקב"ה ברית עם משה רבינו ועם אבותינו שאינן חוזרות ריקן שנאמר הנה אנכי כורת ברית, לפיכך אין אומרים אותן אלא בצבור". ומבואר בדבריו שהטעם לאמירת י"ג מידות בציבור אינו משום שהם "דבר שבקדושה" אלא בגלל שעיקר התקנה לאומרים היא בציבור. וכדברי שבלי הלקט מבואר גם באור זרוע (הלכות תשעה באב סימן תטז) שכתב בשם הגאונים "דאין היחיד אומר סליחות כלל ואינו אומר ויעבור, לפי שאי אפשר י"ג מידות ביחיד אלא בציבור שכך אמרו חכמים (ראש השנה יז, ב) ברית כרותה לי"ג מידות שאינן חוזרות

והריטב"א מפרש: "דויעבור דרשינן כש"ן העובר לפני התיבה". כלומר, מלשון הכתוב "ויעבור" למדו שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור בשעת אמירת י"ג מידות. וביאר ההררי קדם: "ולפי זה נראה דעיקר החפצא של י"ג מידות אינם אלא בציבור, ולא מצד דבר שבקדושה [וכמבואר בדעת הטור ורבינו יונה [הובא לעיל אות ב] די"ג מידות לא הוי דבר שבקדושה], אלא מתחילה כל עיקר תפילה זו לא נתקנה אלא לציבור. ואם כן יש לומר דס"ל להרמ"א, דגם הסליחות שהם פתיחה של ריצוי ותחנונים להי"ג מידות דינם גם כן כהי"ג מידות עצמם שאינם נאמרים אלא בציבור". וזהו גם טעמו של הרמב"ם, שהסליחות בעשרת ימי תשובה נאמרות רק בבית כנסת ובציבור והיחיד אינו יכול לאומרן, כי עיקר תפילת הי"ג מידות והסליחות נתקנו לציבור, ולכן נאמרים רק בציבור.

ומבואר לפי שיטה זו שגדר אמירת י"ג מידות בציבור אינו משום "דברים שבקדושה" הנאמרים בעשרה, אלא משום שכל עיקר תקנת אמירת י"ג מידות היתה בציבור - כאשר הורה הקב"ה למשה רבינו את סדר אמירתם שיאמרו בציבור, והקב"ה כביכול נתעטף כשליח ציבור. ומאחר ועיקר התקנה היתה לציבור, י"ג מידות אינם נאמרים אלא בציבור.

יוצא איפוא, שיסוד מחלוקת הרמ"א והאחרונים האם יכול היחיד לומר סליחות הוא, שהאחרונים למדו שטעם אמירת י"ג מידות בציבור הוא בגלל שהם

ריקם". כלומר, ה"ברית הכרותה" שהבטיח הקב"ה להיענות כשאומרים י"ג מידות, היא רק בציבור.

נמצאנו למדים מדברי רבותינו הראשונים הנ"ל – שטעם אמירת י"ג מידות עם הציבור אינו משום שהם כ"דברים שבקדושה" הנאמרים בעשרה, אלא מטעם שעיקרה של תקנת אמירת י"ג מידות היתה בציבור, כי הקב"ה הבטיח שאינו מואס תפילתן של רבים, ובגלל שעיקר התקנה היתה לציבור, אינם נאמרים אלא בציבור.

ואמנם לפי טעם זה בגדר אמירת י"ג מידות, כתב בשו"ת בצל החכמה (חלק ה סימן סא) שיחיד העומד באמצע קריאת שמע וברכותיה אינו מפסיק לומר י"ג מידות עם הציבור, שהרי י"ג מידות אינן דבר שבקדושה, ולכן אין היתר להפסיק באמצע ק"ש וברכותיה כדי לומר י"ג מידות [ובוודאי שגם באמצע שמונה עשרה אינו מפסיק כדי לשמוע אמירת י"ג מידות].

– י –

ובתוספת ביאור להסבר זה שעיקרה של אמירת י"ג מידות היא תקנה לציבור, נראה על פי דבריו של המאור ושמש בפרשת ויחי על הפסוק (בראשית מט, כח) "כל אלה שבטי ישראל שנים עשר", וז"ל: "ופירשו הגאונים ז"ל כל זמן שבני יעשו כסדר הזה דייקא, דהיינו שנוהגים את עצמם במידות הקדושים האלו, אז אני מוחל להם, ולא די באמירה לבד רק גם כן

יעשו דייקא, אז מועיל אמירה וברית כרותה שאינן חוזרות ריקם. ונראה שמפני כך הלכה פסוקה שאין הי"ג מידות נאמרים רק בציבור שיש מניין ולא ביחידות, מפני שאין תלויה באמירה לבדה רק בעשיה, אם עושים המידות כנזכר לעיל. והנה בציבור כשיש מניין אזי בכל אחד נמצא איזה מידה מי"ג מידות, בזה מידת רחום, בזה מידת חנוך, בזה ארך אפים, בזה רב חסד, אזי קורא אני שפיר כל זמן שבני יעשו כסדר הזה אזי אני מוחל וכו', לאפוקי ביחיד", עכ"ל.

ויתכן שגם בדברי האגרות משה [הובאו לעיל אות ד] רמז לסברא זו, שכתב בביאור טעם המנהג להצטרף לאמירת י"ג מידות בציבור "דהוא להטיב להציבור המתפללים שאף שיש להם עשרה האומרים, מכל מקום כשיש יותר עם האומרים הי"ג מידות מתעוררין הרחמים מהשי"ת על הציבור המתפללין ביותר".

כלומר, הצורך בציבור בשעת אמירת י"ג מידות נובע מעיקר התקנה לומר י"ג מידות משום שיש באמירתן סדר של בקשת רחמים לפני המקום, כפי שהבטיח הקב"ה שלא ישיב ריקם סדר זה. וכדי שבקשת הרחמים תעלה ברצון יש צורך בציבור – כדברי המאור ושמש, שבציבור יש סיכוי שימצאו יותר אנשים המקיימים בעצמן את מידות הרחמים, או כדברי האגרות משה שכאשר יש יותר אנשים האומרים י"ג מידות מתעוררים יותר רחמי השי"ת.

- יא -

ומוסיף בצל החכמה לחדש, שגם את לשון השו"ע "אין היחיד רשאי לומר י"ג מידות דרך תפילה ובקשת רחמים, דדבר שבקדושה הם, אבל אם בא לאומרם דרך קריאה בעלמא אומרם", ניתן לפרש על פי המבואר לעיל, שעיקר הטעם לאמירת י"ג מידות בציבור הוא משום שהתקנה לאומרם היא בציבור, שאז ברית כרותה שתפילתם נענית, והלשון "דבר שבקדושה" הוא לשון "מושאל" רק לענין זה שאין לאומרם ביחיד כ"דברים שבקדושה", לפנינו דבריו:

"ואם כי בודאי שאין לנטות מפסק השו"ע שאין ליחיד לומר י"ג מידות דרך תפילה ותחנונים רק דרך קריאה בעלמא, והיינו בניגון וטעמים כמבואר במג"א (שם סק"ה). עם כל זה גם לדעתם יש לומר שאינו דבר שבקדושה ממש, וכן מורה לשון הרשב"א בתשובה (ס"ו ר"א) שכתב "וכדבר שבקדושה הן" משמע "כדבר" שבקדושה ולא דבר שבקדושה ממש. ואף שהבית יוסף (ס"ו תקסה) הנ"ל מעתיק לשון תשובות הרשב"א "דדבר שבקדושה הן" וכן כתב בשו"ע, וכן כתב גם בשבלי הלקט (סימן כט) בשם הר"ר אביגדור כהן צדק "שהן דברים שבקדושה" עיי"ש. יש לומר דהיינו דווקא לענין שאין היחיד רשאי לאומרן דרך תפילה ובקשת רחמים, אבל גם הם מודים שאינו דבר שבקדושה ממש, לענין שגם העומד באמצע פסוקי ק"ש וברכותיה יפסיק לאומרן עם הצבור. ובודאי שכן ראוי

להורות כיון שלדעת הפוסקים שהזכרתי לעיל [היינו דעת הטור ורבינו יונה המובאים לעיל אות ב] לא חשיבי דבר שבקדושה כלל, וממילא שאין ליחיד העומד בפסוקי ק"ש וברכותיה להפסיק כדי לומר י"ג מידות עם הצבור".

ומאחר שהטעם לאמירת י"ג מידות בציבור הוא משום שכל עיקרה של התקנה היא לאומרה ביחד עם הציבור, יתכן שאי אפשר להצטרף לאמירת י"ג מידות כאשר שומען ברדיו. דיש לומר שבגלל שעיקר תקנת אמירת י"ג מידות היא בציבור, דבר זה שייך רק כשנמצא בפועל עם הציבור, ובפרט לפי המבואר בדברי המאור ושמש, שסגולת אמירת י"ג מידות היא ב"עשייתן" ולכן צריך שיהיו עשרה שלכל הפחות ימצא באחד מהם מידות "רחום" או "חנון", ודבר זה שייך רק כשנמצא בפועל עם הציבור. וגם מדבריו של האגרות משה "שיש יותר עם האומרים הי"ג מידות מתעוררין הרחמים מהשי"ת על הציבור המתפללין ביותר", משמע שכדי לעורר רחמי שמים שיי"ג המידות יתקבלו, צריך להימצא ביחד עם הציבור. ובשלמא אם הטעם לאמירת י"ג מידות בציבור הוא משום שהם "דברים שבקדושה", אפשר להיחשב כמצטרף לציבור גם שלא נמצא עמהם מכיון ש"אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת" בין השכינה השרויה אצל העשרה ובין היחיד. אולם לפי המבואר שטעם אמירת י"ג מידות בציבור הוא משום שכל עיקרה של התקנה היא להיאמר ביחד

על ידי ציבור, נראה שאין האמירה מצטרפת אלא אם כן נמצא ביחד בפועל עם הציבור.

והנה כתב הבן איש חי (שנה ראשונה, פרשת כי תשא, אות ד) וז"ל: "וכתבתי בספרי הקדוש מקבציאל, אם אומר אדם י"ג מידות עם הציבור, והם ממנהגים לגמור אותם, והוא עודנו במחציתם, לית לן בה, והרי זה חשיב קוראם עם הציבור, כיון שהתחיל בהם עם הציבור".

אולם לפי המבואר, מכיון וכל עיקרה של תקנת אמירת י"ג מידות היתה לאומרה ביחד עם הציבור כי ההבטחה שתועיל אמירתם "שלא תחזור ריקם" היא רק בציבור האומר את הי"ג מידות וגם "עושה" אותן, נראה שצריך לומר את כל הי"ג מידות עם הציבור ואין די אם רק התחיל עמהם, כי יתכן שסגולת פעולתן של הי"ג מידות היא רק שכל הציבור אומר את כל הי"ג מידות ביחד.

ברם מאידך גיסא אפשר לומר שבכל אופן די בכך שהתחיל לומר עם הציבור את הי"ג מידות, כפי שמצינו בהלכות תפילה שעיקר תפילה בציבור היא להתחיל תפילת שמו"ע ביחד עם כל הציבור, וכפי שכתב ערוך השלחן בענין תחילת תפילה בסוף זמן תפילה (או"ח סי' קי סע' ה) וז"ל: "נראה מתוספות (ברכות ז, א ד"ה שאלמלי)

דהולכין אחר ההתחלה, ואם התחיל בזמן תפילה, מיקרי תפילה בזמנה אע"פ שמסיימה לאחר הזמן". ומבואר בדבריו שאם לא נשאר די זמן כדי לסיים את כל התפילה בתוך זמנה, די במה שהתחיל את התפילה בזמן, וראיה מדברי התוספות בברכות שביארו את מאמר הגמרא, שבלעם הרשע ידע לכוין את הרגע בו כועס הקב"ה, ורצה לקלל אז את בני ישראל. והקשו התוספות "ואם תאמר מה היה יכול לומר בשעת רגע". ובתירוצם השני כתבו תוספות: "אי נמי מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה היה מזיק אפילו לאחר כן". כלומר, מכיון שהיה מתחיל לקלל ברגע שהקב"ה כועס, אפילו אם יסיים את הקללה כאשר הקב"ה כבר לא כועס, מכל מקום הקללה תחול, כיון שהתחלתה היתה בעת הכעס של הקב"ה. ומדברי תוספות הוכיח שהולכים אחר תחילת התפילה, ואם מתחיל להתפלל בעת שהוא זמן התפילה, אפילו אם מסיים כאשר זמן התפילה עבר, מכל מקום שפיר דמי ויוצא ידי חובתו.

ולכן אף כאן, סבור הבן איש חי, שאם התחיל לומר י"ג מידות עם הציבור, והציבור גמר לאומרם לפניו, יכול להמשיך לאומרם ונחשב כאילו אומר עם הציבור, כי מייחסים הכל להתחלה.



ענף ב - י"ג מידות בציבור של נשים

- יב -

בש"ת משנה הלכות (ח"ד סימן עח) דן "בדבר שאלתו ממה שעשו הלכה למעשה בבית ספר לבנות שאמרו תהלים בשביל גאון אחד שמונח בבית החולים ה' ישלח לו רפואה שלימה ונסתפק כ"ג שהיו שם הרבה בתולות יותר מ"ב שנה ורצו לומר שלש עשרה מידות אחר תהלים בצבור ובזה נסתפק כ"ג אם שפיר דמי".

והשיב המשנה הלכות שלפי דברי הגמרא במגילה (כג, ב) שההלכה ש"כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה" נלמדת מהפסוק "עדה" האמור בפרשת המרגלים [שהיו עשרה], יוצא ש"עשרה" הם זכרים גדולים, ולכן דברים שבקדושה אינם נאמרים בעשר נשים או עשרה קטנים. וכפי שנפסק בשו"ע (או"ח סי' נה סע' א) "אומרים קדיש ואין אומרים אותו בפחות מעשרה זכרים בני חורין גדולים שהביאו ב' שערות, והוא הדין לקדושה וברכו שאין נאמרין בפחות מעשרה", ובמשנה ברורה (ס"ק א) כתב בשם הפרי מגדים "עשרה זכרים, לאפוקי נשים". ובגמרא (ברכות מה, ב) מובא: "והא נשים אפילו מאה כתרי גברי דמיין", ופירשו התוספות: "לענין קיבוץ תפילה ולענין כל דבר שבעשרה".

ומסיק מזה המשנה הלכות: "הנה מפורש דלענין קבוץ תפילה ולכל דבר

שבקדושה שצריך עשרה, מאה נשי כתרי דמי, ואסור לומר להם דבר שבקדושה אפילו מאה נשים, וכן כל דבר שצריך עשרה, והא דמותרות לזמן לעצמן טעם אחר הוא כמובן. והעולה, דודאי אסור לנשים לומר שום דבר שבקדושה, וי"ג מידות הנאמרין רק בציבור בכלל הוא, ואפילו עשו לעצמן מנין נשים ואפילו מאה כבי תרי דמי לענין זה ודאי אם הם מתפללין עם הציבור אומרים כל התפלות שהציבור אומרים כיון דאיכא עשרה זכרים גדולים, וזה פשוט".

ובפ"שמות, דבריו של המשנה הלכות נתייחסו על ההנחה שטעם אמירת י"ג מידות בציבור הוא משום שהם "דברים שבקדושה", ולכן נקט שמאחר ועשר נשים אינן נחשבות כ"ציבור" לענין אמירת דברים שבקדושה, אי אפשר לומר י"ג מידות בציבור של נשים.

- יג -

אולם נראה כי יש להבדיל בין רבים לבין ציבור.

בגמרא (סנהדרין עד, א) מפורש שעכו"ם שאנס ישראל לעבור על אחת ממצוות התורה אמר רבי יעקב, בפרהסיא, יהרג ואל יעבור. ואמרו שם "אין פרהסיא

פחותה מעשרה בני אדם". ונחלקו האחרונים אם נשלים נכללו במנין עשרה לדין זה.

המנחת חינוך (מצוה רצו אות י) כתב: "בגמרא שם מבואר דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, ויליף תוך תוך ועדה עדה ממרגלים מה להלן עשרה אף כאן עשרה, וכן הוא בברכות (כא, ב) ובמגילה (כג, ב) גבי אין אומרים דבר שבקדושה פחות מעשרה מלימוד ונקדשתי דאיתא תוך תוך. ועיין רמב"ם (הלכות תפילה פ"ח ה"ד) דצריך שיהיו עשרה גדולים ובני חורין, כמבואר בגיטין (לח, ב) דרבי אליעזר שחרר עבדו להשלימו לעשרה. ואם כן נראה דכאן נמי צריך דוקא להיות זכרים ובני חורין, וצ"ע אמאי אינו מבואר בר"מ כאן דצריך דוקא אנשים בני חורין, ולחלק בין כאן להתם צ"ע".

אולם לדעת רבי יוסף ענגיל בספרו גליוני הש"ס (סנהדרין עד, ב ד"ה מה להלן) גם נשים נכללות במנין עשרה לדין קידוש השם בפרהסיא. הגר"י ענגיל הביא את דברי הרוקח שחיוב זימון בעשרה הוא דווקא בעשרה ישראלים זכרים גדולים מאחר ובסוגיא בסנהדרין מבואר ש"פרהסיא" היינו עשרה וכפי שנלמד מ"עדת המרגלים" שהיו עשרה גדולים וזכרים, וכתב הגר"י ענגיל על דברי הרוקח: "והם חידוש דלא יהיה חיוב קידוש השם רק בפני עשרה זכרים דייקא, ולשון הש"ס דכאן דאמר תחילה אין פרהסיא פחותה מעשרה בני אדם, פשוט דגם אשה בכלל בן אדם, ואם כן הרי לא

חידש הש"ס אחרי זה רק דבעינן ישראלים, אבל לא דניבעי נמי זכרים. ומיהו לענין קטנים יש לומר מסברא דבפני קטנים לא הוי קדושת השם, כיון דאין להם דעת".

ובביאור מחלוקת המנחת חינוך ורבי יוסף ענגיל, כתב הרב חיים ג'קטר (קובץ בית יצחק חלק כב עמ' 300) שיש להבדיל בין "ציבור" ל"רבים". עשרה זכרים בני חורין מוגדרים כ"ציבור", אולם נשים אינן בכלל "ציבור", כדברי הגמרא בברכות שהבאנו לעיל ש"אפילו מאה נשים כתרי גברי דמיין", ופירשו התוספות "לענין קיבוץ תפילה ולענין כל דבר שבעשרה". ולכן בכל דבר שבקדושה שצריך "ציבור", אין נשים בכלל. ולכן לדעת המנחת חינוך, שמצות קידוש השם בפרהסיא צריך נוכחות של "ציבור" לחייב ישראל להיהרג, אין נשים בכלל מניין עשרה לקידוש השם.

אולם רבי יוסף ענגיל סובר, שהדרישה לעשרה בענין קידוש השם בנסיבות מסוימות היא לנוכחות "רבים", ולא "ציבור". אשה אינה יכולה להיות חלק מציבור, אולם היא יכולה להיות חלק מרבים. הסברא לכך שבנוכחות רבים אנו מתמקדים ברושם על המסתכלים שזה מסר נפשו להקב"ה כדי לא לעבור איסור, ולמה יש לחלק בין נשים וגברים בענין זה, ששניהם מתעוררים מזה שעדים הם למסירות נפש לבורא. ולכן הגיוני לומר שגם נשים יכולות להרכיב אגודת בני אדם המוגדרת על פי הלכה כרבים. קצת ראייה לכך ניתן לשאוב משו"ת אגרות משה (או"ח

כן בפני עשרה נשים. ובתחילת דבריו כתב: "בהשקפה הראשונה אמרתי, הסברא מחייבת דמהני בעשרה נשים, דמידי הוא טעמא אלא בעבור פרסום הדבר, גם על ידי נשים יתפרסם, ואדרבה נשים דברניות הן יפרסמו הדבר יותר מאנשים".

ובהמשך דבריו כתב: "ועוד אני אומר שספק זה יש להסתפק בו בדין אחר, דאיתא בשו"ע (סי' תרעא) בדין נר חנוכה שמדליקין ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, וכתב המג"א (שם ס"ק י') שאם הוא סמוך לחשיכה בליל שבת וטרם שיבואו מנין לבית הכנסת יתקדש היום, יברך וידליק מיד דמכל מקום איכא פרסומי ניסא כשבאים אחר כך לבית הכנסת וכו'. וכתב הרב שערי תשובה בשם מור וקציעה כיון שהוא משום פרסומי ניסא צריך שיהיה עדה בשעת מעשה ורק אם השעה דחוקה לא יבטל ההדלקה אלא ידליק בלא ברכה. וגם בזה יש להסתפק אם נמצא עשרה נשים ידליק בברכה ואפילו דאין השעה דחוקה, או דלמא אין מועיל פרסום אשר בפני נשים דאין נחשבים עדה כמ"ש חז"ל בדין הקדושה דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, ולא בנות ישראל".

ובתוך דבריו מביא הרב פעלים: "והנה בדין מחלל שבת בפרהסיא כנוזר בש"ע (יו"ד סי' ב סע' ה) דכתבו הפוסקים לא חשיב פרהסיא אלא אם כן חילל בפני עשרה, ראיתי להרב פתחי תשובה שם (ס"ק ב) שנסתפק אם חילל בפני עשרה נשים אי

ח"א סי' קלט ענף ו) שפסק שנשים הן בכלל מנין ס' ריבוא הדרוש להגדרת רשות הרבים לפי שיטת רש"י ועוד ראשונים (עי' עירובין נט, א; וביאור הלכה סי' שמה ד"ה וי"א שכל, לסיכום השיטות בנדון). ניתן לומר שכמו שמתי שהדרישה לרבים הי' ס' ריבוא, נשים בכלל, במקביל מתי שדורשים עשרה להיות מוגדר כרבים, נשים בכלל. מסיים הרב ז'קטר: "ואין ליישם את הכלל "מאה נשי כתרי גברי דמי", שזה שייך אך ורק שדורשים נוכחות ציבור, אבל לא במקרה שדורשים אסיפה של רבים".

ולפי זה מתבאר ספקו של הגהות אשר"י (מגילה פ"א סי' ו; הובא ברמ"א או"ח סי' תרצ סע' יח) בקריאת המגילה שצריכה להיות לכתחילה בציבור, אם נשים מצטרפות לעשרה "דמאחר ואינו אלא משום פרסום הנס לא בעינן שיהיו בני מצוה". וכנראה יסוד הספק הוא אם דורשים נוכחות "ציבור", ו"ציבור" היינו עשרה זכרים בני חורין, או שהיות "ואינו אלא משום פרסום הנס", אין דורשים נוכחות "ציבור" אלא נוכחות של "רבים", ע"כ דבריו.

- יד -

מצאתי מקום נוסף שנשים מצטרפות למנין עשרה. בשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ב סימן סב) נשאל האם ההלכה שצריך לומר בפני עשרה שמבקש מחברו מחילה ולא רצה חברו למחול לו כדי שלא יחשדוהו (שו"ע או"ח סי' תרו) מתקיימת כשאומר

הוי פרהסיא, ולא פשיט הרב הנזכר ספק זה".

ולמעשה הביא הרב פעלים את ספקו של הרמ"א הנ"ל אם נשים מצטרפות למנין עשרה בקריאת מגילה, וכתב: "ועיין פרי חדש דכל דאיכא היכר צירוף אינם מצטרפים משום פריצותא עי"ש, הרי התם טעמא דבעינן עשרה הוא משום פרסומי ניסא, ועם כל זה אי לאו משום דניכר היכר צירוף דחשיב פריצותא דדמי לזימון הנזכר לעיל הוה אמרינן איכא פרסומי בנשים". ובזה נפשט הספק אשר נסתפקנו בנרות חנוכה, דיש לומר מהני צירוף נשים בעבור פרסום הנס, והוא הדין נמי דנפשט ספק הרב פתחי תשובה בענין מחלל שבת בפרהסיא בפני נשים דוקא דחשיב פרהסיא ופסול. אמנם ספק דנדון דידן [לענין בקשת מחילה בפני עשר נשים] לא נפשט מזה, דיש לומר בנדון דין התקנה היא בשביל בושא שיבוש ויתכפר, ובפני נשים לא הויא ליה בושא כל כך".

למדנו איפוא מדברי הרב פעלים, כי יש דברים שלגביהם עשר נשים נחשבות "פרהסיא". והיינו כפי שנתבאר לעיל, שיש להבדיל בין "ציבור" ל"רבים", ואף שלדברים שצריך בהם "ציבור", עשר נשים אינן נחשבות כ"ציבור", ולכן דברים שבקדושה נאמרים רק בעשרה זכרים בני חורין. אך בדברים שצריך נוכחות של "רבים" – וכגון לענין פרסום הנס בחנוכה ומגילה, או לענין "פרהסיא" בקידוש השם

[לדעת רבי יוסף ענגיל והרב פעלים] גם עשר נשים נחשבות "רבים".

- מז -

והנה נחלקו הראשונים אם ברכת המזון בעשרה נחשבת כ"דבר שבקדושה".

כתב הרמב"ם (הלכות ברכות פ"ה ה"ז; וכן נפסק בשו"ע או"ח ס" קצט סע' ו) "נשים מזמנות לעצמן או עבדים לעצמן ובלבד שלא יזמנו בשם", והבין הכסף משנה בדעתו "דהזכרת השם הוא דבר שבקדושה, וכל דבר שבקדושה איננו בפחות מעשרה זכרים ובני חורין" (משנה ברורה שם ס"ק טו).

אולם במסכת ברכות (מה, ב) אמרו: "כיון דבעי לאדכורי שם שמים בציר מעשרה לאו אורח ארעא", כלומר אין דרך ארץ להזכיר שם שמים בפחות מעשרה. וכתב הרשב"א על דברי הגמרא (מגילה כג, ב) "ואין נושאין את כפיהן בפחות מעשרה", וז"ל: "פירוש, משום דמזכיר את השם ואומר יברכך ה', והוה ליה כזימון בעשרה דצריך משום דאמר נברך לאלקיננו". ומשמע מדבריו שאין דין זימון בעשרה משום "דבר שבקדושה", אלא משום "דלאו אורח ארעא" להזכיר שם שמים בפחות מעשרה.

[וכתב בספר תורת הזימון (סימן ל) וכן מובא בספר ארץ הצבי (סימן יב הערה 17) בשם הגרי"ד סולובייצ'יק, נפקא מינא במחלוקת הראשונים אם זימון בעשרה דינו כ"דבר שבקדושה", האם יש לענות לזימון

בעשרה בעמידה. דהנה הרמ"א (או"ח סי' נו סע' א) כתב שצריך לעמוד בכל דבר שבקדושה. ולפי זה, אם זימון בעשרה דינו כ"דבר שבקדושה", צריך לעמוד בזימון. אולם אם חיוב הזימון בעשרה הוא בגלל שאין דרך ארץ להזכיר שם שמים בפחות מעשרה, ואינו משום "דבר שבקדושה", אין צורך לעמוד].

ובמאירי (ברכות מה, ב) מבואר טעם אחר מדוע עשר נשים אינן מזכירות שם שמים בזימון, וז"ל: "אם היו עשר אף על פי שמזמנות מ"מ אין מזמנות בשם שהזכרת השם דבר שבקדושה הוא ואין דבר שבקדושה מסור לנשים, ויש שחולקים בכך. ויראה כדעת ראשון, ממה ששאלנו הזכרת השם בברכה בעשרה מדכתיב במקלות ברכו אלקים, ונשים ועבדים לא איקרו קהל". ובדבריו מבואר טעם נוסף מדוע עשר נשים אינן מזכירות שם שמים בזימון, כי הזכרת שם שמים נלמדת מהפסוק "במקהלות ברכו אלקים", ונשים אינן נחשבות ל"קהל".

ונראה, לבאר את דברי המאירי על פי מה שכתב בספר ארץ הצבי (סימן יב אות יב) בענין צירוף נשים לזימון: "ב' אופני ברכת הזימון יש, דלפעמים היא חובה ולפעמים רשות, ולהוות זימון דחובה בעינן שיהא שמה חלות שם "חבורה" של ג', או חלות שם "ציבור" של עשרה. ובנשים, לעולם ליכא צירוף להוות שם "רבים"

או שם "חבורה". דלעולם כוונת התורה שכל אדם ינהוג חיים של צניעות, דהיינו חיים פרטיים, אלא דלפעמים הוכרחה ההלכה לקבוע דינים של ציבור, והלכות של פרהסיא. ודינים אלו צמצמה התורה רק לגברים ולא לנשים, דיותר הקפידה התורה על הנשים שיחיו חיים פרטיים (חיים של צניעות) מאשר על אנשים, וכמו שדרשו בספרי עה"פ שום תשים עליך מלך, ולא מלכה". ומבואר בדבריו, שצירוף של נשים אינו יוצר חלות שם של "רבים" או "חבורה", [ויסוד זה כבר מבואר בדברי הפרי חדש שהבאנו לעיל אות יד].

ולפי זה הוא מבאר "באופן אחר" [מהבנת הכסף משנה בדברי הרמב"ם] את הטעם שנשים אינן מזכירות שם שמים בזימון: "דלברך בזימון של שלשה סגי במה דאיכא ריעות להיות שמה רשות לזימון, אף דליכא חלות שם "חבורה" לאשוויי חובת זימון. מה שאין כן לזמן בעשרה, לזה בוודאי בעינן שם "ציבור" ושם "רבים", וממילא יש לומר דבנשים לעולם ליכא צירוף להוות שם "רבים", וכנ"ל, ומהאי טעמא הוא דאינן מזמנות בשם". ולמרות שלא הזכיר בדבריו את שיטת המאירי, נראה כי זהו ביאור דברי המאירי ש"נשים אינן נחשבות לקהל". דהיינו, שצירוף נשים אינו מהווה חלות שם של "רבים", ולכן מאחר ולצורך הזכרת שם שמים בזימון צריך "קהל", נשים אינן נחשבות כ"רבים" וכ"קהל".

מתוך הדברים שנתבארו, עלו בדינו שלוש שיטות בדין הזכרת שם שמים על ידי עשר נשים בזימון:

[א] שיטת הכסף משנה בהבנת הרמב"ם, שזימון בעשרה הוא "דבר שבקדושה" הנאמר ב"ציבור", ומאחר ועשר נשים אינן נחשבות "ציבור" הן אינן מזכירות שם שמים בזימון.

[ב] שיטת המאירי, שגם אם זימון אינו "דבר שבקדושה", ואין צריך "ציבור" להזכרת שם שמים בזימון, אולם מכיון שלהזכרת שם שמים בזימון צריך "קהל", כדכתיב "במקהלות ברכו אלקים", ונשים אינן נחשבות ל"קהל", ולכן הן אינן מזכירות שם שמים בזימון.

[ג] דעת ה"ש חולקים" המובאת במאירי, שזימון בעשרה אינו "דבר שבקדושה", ולכן עשר נשים יכולות להזכיר שם שמים בזימון.

- מו -

ומעתה נבוא לדון בשאלה האם עשר נשים יכולות לומר י"ג מידות.

ונראה כי דברי המשנה הלכות שאי אפשר לומר י"ג מידות בציבור של נשים, נבעו מכך שהבין כי אמירת י"ג מידות בציבור היא משום שהם "דבר שבקדושה", ומאחר ולענין "דבר שבקדושה" צריך "ציבור", הרי שעשר נשים

אינן נחשבות כ"ציבור" ואינן יכולות לומר י"ג מידות בציבור של נשים.

אולם לעיל נתבאר בדברי הראשונים טעם אחר לאמירת י"ג מידות בציבור – שהקב"ה הבטיח כי אינו מואס תפילת רבים, ובשל כך עיקר התקנה היתה לציבור, ולכן גם צריך לאומרם רק בציבור. ולפי טעם זה נמצא שלצורך אמירת י"ג מידות אין צורך ב"ציבור" אלא ב"רבים", כי עיקר ענין האמירה הוא שבהתכנסות של רבים מתגלה יותר מידת רחמיו של הקב"ה, ובזה אין צורך ב"ציבור" אלא ב"רבים". ולכן אמנם לעשר נשים אין דין "ציבור" לענין אמירת דבר שבקדושה, אולם הן שפיר נחשבות כ"רבים" לענין זה שביכולתן לומר י"ג מידות, ובפרט מאחר ונשים מחוייבות בתפילה משום "רחמי", כדברי הגמרא בברכות (כ, ב), והלוא נתבאר בדברי האגרות משה שעניין אמירת הי"ג מידות הוא כדי להרבות ברחמי.

אך כפי שנוכחנו לראות, לשיטת המאירי, נשים אינן נחשבות ל"קהל", וכפי שנתבאר גם בדברי ארץ הצבי לענין זימון בנשים "לעולם ליכא צירוף להוות שם רבים או שם חבורה" – ולפי זה גם אם נאמר שלצורך אמירת י"ג מידות אין נדרש "ציבור" אלא "רבים", אך לשיטה זו נשים אינן נחשבות ל"רבים", ולכן עשר נשים לא יוכלו לומר י"ג מידות.

אמנם עדיין יש לעיין בדבר, כי אולי שונה דין זימון שצריך בו חלות

שם "קהל", כלשון הפסוק "במקהלות ברכו אלקים", ואילו לאמירת י"ג מידות די באסיפה של רבים בגלל שברבים מתגלה יותר מידת הרחמים אפילו אם אסיפה זו [כגון של נשים] אינה נחשבת כ"רבים" באסיפה של רבים בגלל שברבים מתגלה ו"קהל" לעניינים אחרים, וצ"ע.

סוף דבר, בכל אחד מהטעמים לאמירת י"ג מידות בציבור, מצינו קולא וחומרא.

לפי הטעם שהם "דבר שבקדושה": קולא, שיכולים להצטרף לאמירת י"ג מידות באמצעות שמיעה ברדיו. חומרא, שנשים אינן אומרות י"ג מידות בציבור של נשים.

ולפי הטעם שבגלל שעיקר התקנה היתה לציבור יש לאומרם רק בציבור: החומרא, שצריך להיות בפועל עם הציבור האומר את י"ג המידות, ואינו יכול להצטרף כששומע ברדיו. והקולא, שגם נשים יוכלו לאומרם ברבים [אך לפי שיטת המאירי הנ"ל, צ"ע בדבר].

ולפי שני הטעמים, אין להפסיק באמצע התפילה לאומרם. אך אם יושב ולומד, פסק האגרות משה שיאמר עם הציבור, ואילו באמצע לימוד לרבים לא יפסיק.



סימן ה

התרת נדרים בימים הנוראים

הגרע"א דן בשאלה ששאלו מחותנו, כיצד יוכל להתיר נדר, מאחר והגיע למקום חדש ועדיין אינו מכיר בתושבי עירו על מי מהם יכול לסמוך שלא יגלה לרבים דברי סתרי "ולכן קשה לו לפרט את הנדר לפני אנשים מהעיר, כפי שאיתא בגיטין (לה, ב) שצריך שיפרט את הנדר ואת הסיבה שבשבילה נדר, ואם לא פירט אין התרתו התרה, אמנם יש איתו בחור אחד רך בשנים כבן חמש עשרה אשר ליבו סמוך עליו ובטוח בו". והשאלה שנשאל הגרע"א היתה, כיון שהמתירים צריכים להיות "אנשים שנתמלאו זקניהם, משום שהתרת נדרים הוא דינא דאורייתא, וצריך גדול וודאי", ואם כך היאך ניתן למצוא פתרון להתיר את הנדרים באופן מותר.

ודשיב הגרע"א: "עצה קלה יש לי, והיא, שיקח ארבעה מתירין, ושלשה מהן מאנשי עירו אע"פ שאינו בטוח בהם, והרביעי יהיה זה העלם איש סודו ולפניו יפרט הנדר ודי בכך. וטעמא דידי אשר הזהרתי בזאת הוא משום דבדאורייתא לא סמכינן על חזקה דרבא [דברי רבא הובאו במסכת נדה (מו, א) שקטן שהגיע לגיל י"ג אינו צריך בדיקה דחזקה שהביא שתי

עינינו רואות שכלל ישראל נוהגים לערוך "התרת נדרים" בערב הימים הנוראים ואין מדקדקים שהמתירים לא יהיו "קרובים" האחד לשני. ודבר זה מצריך בירור. הלוא התרת הנדרים נעשית בפני "בית דין", והמתירים נקראים "דיינים", וכפי שאומרים בנוסח ההתרה "שמעו נא רבותי דיינים מומחים". ואם כך הוא הדבר, הרי נפסק בהלכות דיינים בשו"ע חו"מ (סימן ז סעיף ט) שהדיינים לא יהיו קרובים זה לזה ולא יהיו קרובים לעדים, ואיך יתכן שדייני "בית הדין" המתיר נדרים יהיו קרובים זה לזה.

עוד נהוג במקומות אחדים, שאומרים את נוסח ההתרה כמה אנשים ביחד, וגם זה לכאורה אינו מתאים עם ההלכות של "בית דין", שצריכים לשמוע מכל אחד ואחד את דבריו בנפרד. וגם ענין זה צריך ביאור.

- א -

ביאור הדברים נראה, בהקדם בירור דברי רבי עקיבא אייגר שכתב בתשובתו (פסקים מהר"ק סימן עג) שאפשר לעשות התרת נדרים בבית דין שבו יושבים ארבעה דיינים.

שערות] ויש לחוש שמא המתירים עוד לא הביאו שתי שערות".

וביאור דברי הגרע"א, מכיון שכל ההלכה שצריך לפרט הנדר היא מדרבנן, כמבואר במסכת גיטין (לה, ב), כשמפרט הנדר בפני נער בן חמש עשרה זהו דין דרבנן, ובזה אפשר לסמוך על חזקה דרבא. ומכיון שנפסק בשו"ע יו"ד (סימן רכח סע' יד) שדי לפרוט הנדר בפני אחד מהמתירים ואין צריך לפרוט בפני כולם, אם כן, די בכך שמפרט הנדר לפני הנער עליו הוא סומך, ובצירוף שלושה נוספים המהווים בית דין לעצם התרת הנדר שהיא דין מהתורה, יש לו בית דין ראוי ומתאים שבו אדם אחד שבפניו יכול לגלות מסתרי לבו.

ואולם דברים אלו טעונים ביאור. דהרי גמרא מפורשת היא (סנהדרין ג, ב) שהסיבה שבית דין מורכב משלשה דיינים לפי ר' יונתן היא (שמות כב, ה): "עד האלקים יבוא דבר שניהם הרי כאן אחד, אשר ירשיעון אלקים הרי כאן שניים ואין בית דין שקול, מוסיפין עליהם עוד אחד הרי כאן שלשה". וכן בהמשך הגמרא שם: "תנו רבנן דיני ממונות בשלשה רבי אומר בחמשה וכו', ומסיימת הגמרא, אלא היינו טעמא דרבי, אשר ירשיעון אלקים תרי, נאמר אלקים למטה ונאמר אלקים למעלה, מה למטה שניים אף למעלה שניים ואין בית דין שקול, מוסיפין עליהם עוד אחד הרי כאן חמשה". וכן מפורש בהמשך דברי הגמרא (שם י, א) מכות בשלשה וכו' מנהגי מילי, אמר רב הונא אמר קרא (דברים כה, א)

ושפטום שנים אין בית דין שקול, מוסיפין עליהם עוד אחד הרי כאן שלשה".

וכן פסק הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פרק ה הלכה ג) בהלכה שמוציא שם רע נידון בבית דין של עשרים ושלשה, והטעם הוא: "שאע"פ שדברי קבלה הן, הרי הוא אומר (במדבר לה, כד) ושפטו העדה והצילו העדה, עדה שופטת ועדה מצלת וכו', ואין עדה פחות מעשרה הרי כאן עשרים, ומוסיפין שלשה כדי שלא יהא בית דין שקול ויהיה בו אחרי רבים להטות".

הרי לנו דבר ברור, שאי אפשר שבית דין יהיה "שקול" כלומר אי אפשר שיהיה במספר זוגי.

ודין זה אינו רק סברא גרידא, הצורך שלא יוצר מצב של מחצה דיינים כנגד מחצה דיינים בלא הכרעה, ותמיד תהיה הכרעת רוב לאחד הצדדים, אלא דין מוחלט מגזרת הכתוב, כמבואר בסוגיא בסנהדרין (ג, ב) דעת ר' יאשיה הסובר שבית דין של ג' נלמד מהפסוקים: "ונקרב בעל הבית אל האלהים הרי כאן אחד, עד האלהים יבא דבר שניהם הרי כאן שניים, אשר ירשיעון אלהים הרי כאן שלשה", והקשתה עליו הגמרא "ור' יאשיה לית ליה בית דין נוטה [היינו שקול]", כלומר, וכי אינו סובר שהלכה זו נלמדת ממה שנכתב פעמיים אלהים, וצריך דין נוסף מכיון שצריך שלא יהיה בית דין שקול - "והתניא רבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר, מה תלמוד לומר (שמות כג, ב) לנטות אחרי רבים להטות,

התורה אמרה עשה לך בית דין נוטה",
ופירש רש"י שם, שקושיית הגמרא
"והתניא" היא: "דהא קרא דרשינן".

מעתה יקשה מאד, כיצד התיר הגרע"א
לערוך התרת נדרים על ידי בית
דין של ארבעה, והלוא גזירת הכתוב היא
שצריך שלא יהיה בית דין שקול.

- ב -

ובפשטות ביאור דרכו של הגרע"א היא,
דבשו"ע (יו"ד סימן רכח) מבואר,
שבענין התרת נדרים ישנן קולות מיוחדות:
ההתרה יכולה להיות במעומד, ואפילו
בקרובים, ואפילו בלילה - דינים שאינם
מותרים בהלכות דיינים ובית דין. וסובר
הגרע"א, שכמו שמצאנו קולות אלו בהתרת
נדרים, כך גם יש להקל שגם בית דין שקול
מועיל בהתרת נדרים.

אולם יש לדון בזה, דהנה הגרע"א
בהגותיו לשו"ע שם, פוסל אשה
להתרת נדרים כמו שפסולה אשה לדון בבית
דין, ויש לדון האם גדר ההלכה שצריך בית
דין שאינו שקול, דומה להלכה שההתרה
יכולה להעשות על ידי קרובים וכן להלכה
שהתרת נדרים יכולה להערוך בלילה, וכפי
שאינן הלכות אלו פוסלות בהתרת נדרים כך
גם ההלכה שצריך בית דין שאינו שקול
אינה פוסלת, או שפסול בית דין שאינו
שקול הוא כפסול אשה לדון, ואינו נחשב
כבית דין כלל, ופוסל גם בהתרת נדרים.

והגרע"א עצמו חילק בין פסול קרובים
שאינו פוסל בהתרת נדרים
לבין פסול אשה, וזה לשונו: "נראה דדווקא
בקרובים דאין הפסול בגוף, דהא כשרים
לדון לאחרים, וכן בלילה דדבר אחר גורם
לה, משא"כ בנשים וכן קטנים". ומבואר
בדבריו, שקרובים יכולים להתיר נדרים
מאחר שכשרים הם לאנשים אחרים, ולפי זה
במצב של בית דין שקול הרי הם פסולים
לכל האנשים שבעולם, ואם כן יוצא שבית
דין שקול הוא כפסול שבגופו ויפסלו אף
להתרת נדרים.

אולם מאידך, לפי הסברא להכשיר להתיר
נדרים בלילה "דדבר אחר גורם
לה", דהיינו שהלילה הוא גורם חיצוני
המהווה חסרון ולא פסול בעצם, יוצא שגם
הפסול של בית דין שקול אינו פסול בגוף
הדיינים אלא דבר צדדי שנצטרפו לכדי בית
דין שקול, והדיינים עצמם אין בהם שום
פסול, ואם כן כשם שאפשר להתיר נדרים
בלילה כמו כן מועיל להתיר בבית דין
שקול.

אמנם, אפילו לטעם הראשון שכתב
הגרע"א להתיר קרובים משום
שכשרים לדון לאחרים, יתכן שגם יהיה
מותר להתיר נדרים בבית דין שקול, אף
שכעת, במצב של בית דין שקול, אינם
כשרים גם לאחרים, אולם כשנדון על כל
דיין בנפרד, הרי הוא כשר לדון בבית דין
אחר שאינו שקול.

ולפי זה יש לומר שהגרע"א התיר בית דין שקול בהתרת נדרים, משום שלדעתו אין פסול זה פסול בגופו כפסול אשה, אלא פסול כקרובים ולילה שכשרים להתרת נדרים.

- ג -

הגאון רבי יצחק אלחנן בספרו "נחל יצחק" (הלכות דיינים סימן ג ענף א) חולק על הגרע"א, והוכיח מדברי ראשונים שבית דין שקול פסול גם להתרת נדרים.

במסכת בבא בתרא (קכ, ב) נלמד מהפסוק (במדבר ל, ב) "ראשי המטות" שהפרת נדרים בשלשה הדיוטות. וכתבו התוספות שם (ד"ה שהפרת) וז"ל: "פירש הריב"ם, שילפינן מדכתיב ראשי שנים משמע, ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד". ועוד מובא שם בתוספות: "פירש ר"י, דבלא קרא ידעינן, דהא מדבעינן יחיד מומחה אם כן בהדיוטות לא סגי בחד ובעינן שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד". וכפירוש ר"י כתב הרא"ש (נדרים עח, א ד"ה להכשיר שלשה הדיוטות), וכן הביא פירוש זה הרמב"ן בבבא בתרא (שם). ומפורש איפוא בדברי כל הראשונים הללו, שגם בהתרת נדרים אסור שיהיה בית דין שקול, שהרי כתבו שכל הדין שצריך שלשה בהתרת נדרים נובע מכלל זה שאין בית דין שקול.

ובדעת הנחל יצחק, שדין בית דין שקול שפוסל בהתרת נדרים, חמור מדין פסול קרובים ולילה - שאינו פוסל בהתרת

נדרים, נראה לבאר: כאשר יושבים שלשה דיינים לדון בלילה הרי הם באמת "בית דין", משום שהם שלשה ככל בית דין, אלא שיש לבית דין זה חסרון שעכשיו הוא לילה, וכן כשיושבים קרובים לבית דין, אפשר לומר כך, שבעצם יש להם שם "בית דין" - והראיה שכשרים לדון אחרים, אלא שיש להם בזה חסרון ופסול. ולכן דינים אלו אינם פוסלים בהתרת נדרים, כי העיקר הוא שיש למתירים שם "בית דין" ולא אכפת לנו מהחסרונות והפסולים שיש לבית דין.

אבל כשיש בית דין שקול, כגון שיושבים ארבעה לדון, יש לומר שאין זה רק בית דין פסול, אלא אין עליהם שם בית דין כלל, כי לשבת לדון כשאי אפשר לקיים "אחרי רבים להטות", לא נתנה התורה שם בית דין כלל. ומכיון שאין זה בית דין כלל, סובר הג"ר יצחק אלחנן שלא שייך להכשיר בית דין שקול להתרת נדרים, שהרי בהתרת נדרים הגם שאין צריכים בית דין כשר, מכל מקום צריכים שם בית דין, ולארבעה אין שם בית דין כלל.

ויש מקום להדגיש, שלפי הסבר זה, יהיה מדוייקים מאד דברי הגמרא והראשונים: "אין בית דין שקול", דהיינו לא רק שזה בית דין פסול, אלא אין זה נחשב בית דין כלל.

- ד -

ובביאור דעת הגרע"א, היאך אמנם אפשר להתיר נדרים בבית דין

נדרים צריך "בית דין", מכל מקום אין צריכים "בית דין ממש" אלא די ב"כעין" בית דין.

ומעם הדבר, הרי שייך להתיר נדרים גם שלא בבית דין - ביחיד מומחה, ואם כן אין צורך להתיר נדרים את המושג "בית דין". ומעתה יש לומר שגם באופן שיש כבר בית דין והם מתירין, מכל מקום אין זה בתורת בית דין ממש אלא בתורת "כעין בית דין".

ומצאנו במקום אחר הגדרה דומה, שישנם הלכות שבהן די ב"כעין בית דין". התוס' במסכת יבמות (מו, ב ד"ה משפט) הקשו: "ואנן היכי מקבלין גרים, הא בעינן מומחים". ותירצו: "ויש לומר דשליחותיהו עבדינן". ומבואר בדבריהם, שכח הדיינים נובע מדין דאורייתא בכך שהם ממשיכים את השליחות מימי משה רבינו שסמך את יהושע בן נון "ונמצאו הסמוכין איש מפי איש אפילו לא היה אותו סמוך בסנהדרין מעולם" (רמב"ם הלכות סנהדרין פרק ד הלכה א). ברם שיטת הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק יג הלכה ו) וכן דעת הרשב"א ביבמות, שאין צורך בדיינים סמוכים בבית דין לגירות, ואפילו ג' הדיוטות כשרים להיות כבית דין של גרות.

ובספר ארץ הצבי (סימן לב) להגר"צ שכטר, הביא בשם הגרי"ד סולובייצ'יק שביאר מחלוקת התוס' והרמב"ם, שנחלקו מהו גדר בית דין בגירות. לדעת התוס', יש צורך בבית דין סמוכים, כי בית דין של

שקול, שמעתי ממו"ר הגאון רבי ברוך מרדכי אזרחי, שהגדרת "בית דין שקול" איננה בית דין שמספר דייניו אינו זוגי, שכן אם זו היתה ההגדרה, אזי גם הגרע"א היה מודה שבית דין ובו ארבעה דיינים לא היה יכול להתיר נדרים. אלא ההגדרה היא ששני דיינים נחשבים כבית דין שקול, ולכן כשהוסיפו עוד דייני ויש שלושה דיינים, כבר אין על זה שם בית דין שקול, אלא שם של בית דין, ולכן לאחר שכבר נקבע שם של בית דין גם אם יצטרף אחר כך דייני נוסף ויהיו ארבעה דיינים, אינו מגרע כיון שכבר יש עליהם שם של בית דין.

והביא ראיה לדבריו, מדברי הר"י שהביאו התוס' בבבא בתרא הנ"ל "אם כן בהדיוטות לא סגי בחד ובעינן שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד", ומשמע מדבריו שבית דין שקול בהלכה נחשב רק כאשר יש שני דיינים, וברגע שמוסיפים עוד אחד, כבר ליתא לדין בית דין שקול.

אמנם דברים אלו קשה להולמם, ופוק חזי מאי עמא דבר, שהרי לפי דברים אלו כל בית דין יכול להיות בהרכב של ארבעה דיינים, וחזינן בעינינו שלא כן הדבר.

- ה -

ונראה בביאור דעת הגרע"א, שאפשר להתיר נדרים בבית דין שקול, שסובר הגרע"א שלמרות ההלכה שבהתרת

גרות יש לו חלות שם בית דין. אולם דעת הרמב"ם היא, שרק כאשר יש פסק של בית דין אז צריכים בית דין סמוכים, אולם בית דין של קבלת גרים, שאין זה בית דין שפוסק אלא רק קובע את העובדה שהגוי התגייר, שהרי הגירות נקבעת על ידי מילה טבילה וקבלת מצוות [כעין גדר קיום שטרות שהוא רק המקיים את השטר אבל לא פוסק אם השטר ראוי] אין צורך בבית דין סמוך.

ומעתה על דרך זה, גם בבית דין של התרת נדרים, יתכן שבהתרת נדרים אין מעשה הבית דין מעשה של חלות ופסק אלא רק קביעת עובדה של מציאת פתח לנודר שיוכל למצוא פתח וחרטה ועל ידי זה יתחרט על הנדר, והבית דין רק נתן לו את העצה כיצד להתיר את הנדר באומרו לו שבודאי אילו היה יודע שכך היתה התוצאה, לא היה נודר כלל וכלל. ואם כך, יתכן שאין צורך בבית דין שקול, מאחר ובית דין שקול צריך רק כאשר יש צורך בבית דין שפוסק וקובע שם חלות, אולם בית דין של התרת נדרים, שאין לו דין של בית דין שפוסק, ואינו בית דין שקובע חלות, אלא "כעין בית דין", אין צורך בבית דין שקול.

ויש לדייק יסוד זה בדברי הערוך השולחן (יו"ד ח"ג) שכתב: "הלכתא דמתירין נדרים אפילו מעומד ואפילו בלילה ואפילו בקרובים ואפילו בשבת, כלומר אע"ג דהתרת נדרים הוי כעין דין ובדין צריכים הדיינים לישיב ואין דנים בלילה וקרובים

פסולים לדון ואסור לדון בשבת, מכל מקום בנדרים מותר דאין זה דין ממש".

סמך נוסף לכך נראה, דהנה ישנם שני סוגי התרת נדרים: היתר על ידי חרטה, והיתר על ידי פתח. כתב השו"ע (יו"ד סימן רכח סע' ז) וז"ל: "מי שנתחרט בעיקר הנדר אין צריך פתח, אלא שישאלנו החכם אתה חפץ בנדר זה והוא אומר איני חפץ בו, מתחרט אני שנדרתי ומתיר לו. ומיהו צריך שיתחרט בעיקר הנדר שהיה רוצה שלא נדר מעולם, אבל אם אמר שעתה הוא מתחרט ועד עתה הוא חפץ במה שנדר, לא הוי חרטה, שצריך שיעקור הנדר מעיקרו". זוהי התרת נדר על ידי חרטה.

ובדין התרת נדר על ידי פתח כתב בשו"ע שם: "ואם אינו מתחרט צריך לבקש לו פתח, לומר לו אילו היית יודע דבר זה לא היית נודר, ונמצא הנדר נעקר מעיקרו. וכיצד הוא הפתח, כגון שנדר על דבר אחד ומפצירין בו הרבה שישאל עליו, אומרים לו אילו ידעת שיפצירו בך כל כך ולא תוכל להשיב פניהם לא היית נודר והוא אומר כן".

ומבואר בשו"ע שם (סעיף ד) שיש חומרא בהתרת נדר על ידי פתח. שכן לגבי הדין המבואר בסעיף ג' שם, שמתירין נדר אפילו מעומד, בניגוד לבית דין שבו הדיינים עטופים ויושבים, כתב בסעיף ד': "במה דברים אמורים שמתירין מעומד, כשמתירין על ידי חרטה בלא פתח, אבל מי שאינו מתחרט מעיקרו וצריך למצוא לו

פתח, צריך להתיישב בדבר וצריך עיון גדול וכו'. וכיון שצריך ישוב דעת צריך שיהיה מיושב".

והש"ך (שם ס"ק ט) הוסיף לבאר את החילוק שבין התרה על ידי חרטה לבין התרה על ידי פתח: "ומיהו ודאי אין צריך שיהיה המודר עומד, כיון דלאו דין הוא, ועכשיו נהגו שהמתירין יושבין והמודר עומד", וכתב הש"ך: "ונראה ראייה לדבריהם מהירושלמי דסוף פרק נערה המאורסה (נדרים פ"ח ה"ח דף לה), דאיתא התם אין נשאלים נדרים אלא מעוטפין ויושבין, והנשאל יושב והשואל צריך להיות עומד וכו', ואע"ג דבש"ס דילן ופוסקים אמרינן דמתירין מעומד, היינו בחרטה, אבל בפתח צריך מיושב, ויש לומר דהירושלמי מירי בפתח".

וכשנעניין היטב בדברי הש"ך נראה, שלמסקנתו יש הבדל יסודי בין היתר שעל ידי חרטה להיתר שעל ידי פתח, שהרי בתחילת דבריו כתב: "כיון דלאו דין הוא", ועל זה העיר "דעכשיו נהגו" וכו', כלומר עכשיו נהגו שכן יש לזה תוקף של דין, ומפני זה הדיינים יושבים. ועל כך מביא הש"ך ראייה שבתלמוד ירושלמי משמע כך, ובכדי ליישב הסתירה מהש"ס והפוסקים כתב לחלק בין חרטה לפתח, ובירושלמי מדובר בפתח. ומזה נראה שלמסקנת הש"ך להיתר שעל ידי פתח יש תוקף של דין ועל כן צריך מיושב, ובהיתר שעל ידי חרטה אין תוקף של דין, והיינו

כפי שנתבאר לעיל גדר הדברים - שזהו "כעין דין".

ובאמת יש לתת טעם לדבר, מדוע יש הבדל בין היתר שעל ידי פתח שהוא בתוקף של "דין", להיתר שעל ידי חרטה שהוא רק "כעין דין". וההסבר הוא, שכן נתבאר בדברי השו"ע, שהיתר על ידי פתח צריך יישוב דעת ועיון גדול, משא"כ היתר שעל ידי חרטה. ולכן כשמתירין על ידי פתח שצריך לזה יישוב דעת ועיון ושיבה כשיבת בית דין משא ומתן והכרעה, על כן נחשבת הישיבה להתיר ל"דין". משא"כ היתר שעל ידי חרטה, שאינו צריך עיון ויישוב, לכן זהו רק "כעין דין".

אולם בשורש הדברים נראה שטמונה סברא עמוקה יותר. בנדר שמתירין אותו באופן שאומר שאילו היה יודע שעל ידי הנדר יצא דבר שאינו חפץ בו, לא היה נודר, נמצא שבשעת ההיתר ישנה הפקעה לנדר בגלל מה שקרה עכשיו, והמתירים מפקיעין אותו מעיקרא ולזה צריך "בית דין". אבל על ידי חרטה הרי הוא מתחרט על הנדר מעיקרו ממה שבכלל נדר, ושאינו חפץ בו מלכתחילה, ועל כן די ב"כעין דין".

ומעתה מתיישבת שיטת הגרע"א, ויש לומר שדברי הראשונים שהביא הג"ר יצחק אלחנן שבהתרת נדרים צריך שלא יהא בית דין שקול, זה רק בהתרה שהיא באופן שצריך "בית דין גמור", ולכן כאשר מתירין על ידי פתח יש צורך בבית דין של ג' או ה' דיינים, אבל כשמתירין

בהתרה שדי בה ב"כעין דין", גם ראשונים אלו מודים שאפשר להתיר גם על ידי בית דין שקול, שכן למרות שלבית דין שקול אין שם של "בית דין", מכל מקום ב"כעין" בית דין די להתיר נדר באופן זה.

אך לכאורה יש להקשות, דהנה בשו"ע שם (סעיף ז) מביא, שיש מי שמצריך שניהם, פתח וגם חרטה, והרמ"א כתב: "ונהגו להחמיר ולעשות מן החרטה פתח, שלאחר שאומר שמתחרט מעיקרא אומרים לו אילו ידעת שתתחרט כלום נדרת והוא אומר לא, ואז מתירין לו". וכן כתב הש"ך שם: "ועכשיו נהגו להתיר הכל על ידי פתח כלדקמן סעיף ז' בהג"ה". ואם כן לפי המבואר לעיל, שוב יצטרכו בכל התרת נדרים בית דין שאינו שקול, ועינינו רואות שנהגו העולם גם בזמנינו להתיר נדרים גם כשיושבים במספר זוגי, כהגרע"א, ואם כן תירוצינו אינו עולה יפה.

אולם יש ליישב מנהגינו, כי אפילו שהמנהג להתיר על ידי פתח, מכל מקום בהתרת נדרים שעושין בערבי הימים

נוראים אין המנהג כן, שהרי נוסח דידן הוא: "בכולהון אתחרטנא בהון מעיקרא, ושואל ומבקש אני ממעלתכם התרה עליהם וכו' רק אני מתחרט על קבלת הענינים בלשון נדר וכו' ומתחרט אני שלא אמרתי הנני עושה דבר זה בלי נדר וכו' ואני מתחרט על כל הנזכר וכו' בכולהון אני מתחרט וכו' והנה מצד הדין המתחרט ומבקש התרה צריך לפרוט הנדר". ומפורש שלא מוזכר כלל ענין פתח, אלא חרטה בלבד, ולכן מיושב המנהג להקל בהתרת נדרים גם בבית דין שקול, וכמו שנתבאר, שבאופן של חרטה די בהתרה גם לא בבית דין ממש אלא ב"כעין בית דין".

ומעתה מיושב גם מה שאין מקפידים ואומרים את נוסח ההתרה כמה אנשים ביחד, אף שאין זה מתאים עם ההלכות של "בית דין", שצריכים לשמוע מכל אחד ואחד את דבריו בנפרד. שכן כפי שנתבאר, בהתרת נדרים אין צורך ב"בית דין" על כל פרטיו ודקדוקיו, אלא די ב"כעין בית דין".



סימן ו

הפסק באמירת יהי רצון בין התקיעות ובעת אכילת הסימנים בר"ה

ברוב מחזורי התפילה לראש השנה נדפס נוסח 'יהי רצון' הנאמר בסדר התקיעות דמיושב [לפני תפילת מוסף] לאחר תקיעות תשר"ת, לאחר תר"ת, ולאחר תש"ת. ומובא בחלק מהמחזורים בשם סידור השל"ה: "יש שמתוודים כאן [דהיינו בשעת התקיעות] על חטאיהם, כי דברי הוידוי עולים באמצעות קול השופר, ויתוודו בלחש כי אסור להזכיר חטאים בר"ה בקול רם". אולם פוק חזי מאי עמא דבר, וברוב הקהילות לא נהגו לאומרם. וכן מובא בספר פסקים ותקנות מהגאון רבי עקיבא איגר (עמ' סג) ש"הנהיג שלא לומר שום יהי רצון בין סדר אחד לחברו, לא התוקע ולא הציבור, רק אחר שתקע כל הסדרים יאמר יהי רצון ויכלול בו כל הסדרים". ויש לברר מזהו השורש להבדל בין המנהגים השונים.

- א -

נפסק שלכתחילה אין להפסיק כלל בין ברכת המוציא לאכילה, אפילו בענין האכילה. ומשום כך מפרש המג"א, שגם דברי השו"ע לענין תקיעת שופר לא נאמרו לכתחילה אלא בדיעבד, והיינו באופן "שצריך לשוח, כגון שאומר להביא שופר וכיוצא בו".

ומזוסיף המג"א: "ופשוט דאם שח בין הברכה לתקיעה מענין תפילה דצריך לחזור ולברך. ולא דמי למה שכתבתי לעיל (סימן קס"ז ס"ק יז) באם שח מצרכי סעודה אע"פ שאינו צורך המוציא אינו צריך לברך, דהתם המוציא נמי צורך סעודה הוא, מה

בשו"ע (או"ח סי' תקצב סע' ג) נפסק: "לא ישיח לא התוקע ולא הציבור בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד", וכתב הרמ"א: "מיהו בענין התקיעות והתפילות אין הפסק, ואם דברים בטלים סח, אין צריך לחזור ולברך". ומסיים השו"ע: "ואין צריך לומר שלא ישיחו בין ברכה לתקיעות אם לא בענין התקיעות". והקשה המג"א (שם ס"ק ה) שמדברי השו"ע שאין להשיח בין ברכה לתקיעות אם לא בענין התקיעות, משמע שבענין התקיעות מותר לשוחח לכתחילה, ואילו בהלכות ברכת המזון (סימן קסז סע' ו)

שאינן כן כאן דמה ענין תפילה לתקיעה, וכן משמע במדרכי (ראש השנה סימן תשכא). ומה שכתב הרמ"א דהתפילות לא הוי הפסק, היינו בין תקיעה לתקיעה, אבל בין ברכה לתקיעה הוי הפסק וצריך לחזור לברך", עכ"ל. ולמדנו מכאן ג' חילוקי דינים:

[א] הפסק בין הברכה לתקיעה, בענין התקיעה, אינו מצריך ברכה נוספת.

[ב] הפסק בין הברכה לתקיעה, בענין התפילה, מחייב ברכה אחרת.

[ג] בין התקיעות, גם אם הפסיק בענין התפילה, אינו צריך לברך פעם נוספת.

ומעתה יש לדון, האם אמירת 'יהי רצון' ו'וידוי' בין התקיעות, נחשבים כהפסק בענין התקיעה ולכן מותר לאומרם בכל מקרה, או שנחשבים כהפסק בענין התפילה, ואז השאלה היא האם כל מאה התקיעות נחשבות כתקיעה אחת, ולכן הפסק באמירת יהי רצון והוידוי בין התקיעות יחשב כהפסק בין הברכה לתקיעה, שנאסר. או שרק השלושים התקיעות הראשונות ["תקיעות דמיושב"] נחשבות כתקיעה אחת, ונאסר להפסיק בהם כדין הפסק בין ברכה לתקיעה. אך לאחר מכן, אין זה נחשב כהפסק בין ברכה לתקיעה, אלא הפסק "בין התקיעות", והפסק בין התקיעות בענין התפילה, אינו מחייב לברך פעם נוספת.

והנה ידועים דברי השפת אמת (ראש השנה תרמ"ט ד"ה ר"ה) שהתקיעה בשופר בראש השנה היא בגדר של תפילה, כמו

שכתב: "ראש השנה הוא יום תפילה, והשי"ת נתן לנו מצות השופר להעלות בו התפילות, לכן יש תקיעה לפניה ולאחריה, הוא כמו שכתוב בג' ראשונות כעבד שמסדר שבחו, והאחרונות כמקבל פרס והולך, ותרועה באמצע הוא בקשת צרכיו". ולמעשה מפורשים הדברים בפרש"י בסוגיית הגמרא (ראש השנה כו, ב) האם שופר של ראש השנה פשוט או כפוף. ופרש"י למ"ד שופר של ראש השנה כפוף: "כמה דכייף איניש, בתפילתו פניו כבושין לארץ טפי עדיף, משום והיו עיני ולבי שם (מלכים א ט, ג), הלכך בראש השנה דלתפילה ולהזכיר עקידת יצחק בא בעינן כפופין, ויובלות שהן לקרוא דרור בעינן פשוטין וגזירה שוה לית ליה". ומפורש כי תקיעת השופר בראש השנה היא בגדר של תפילה. ואם כן לכאורה יש להקשות, שאם תקיעה היא בגדר של תפילה, מדוע נחשב ה'יהי רצון' להפסק, והרי הכל נחשב כתפילה, הן התקיעה והן ה'יהי רצון'.

ונראה, כי נכון אמנם שלתקיעה יש גדר של תפילה, אך התפילה איננה נחשבת כתקיעה, ולכן ודאי יש להבדיל בין הפסק בענין התקיעה, המותר, משא"כ הפסק בתפילות, המעכב.

- ב -

המ"ז (ס"ק ב) מבאר את דברי הטור שהמושחח בין התקיעות ראוי לגעור בו, אך אינו צריך לברך בשנית, על

כל זמן שלא קיים עדיין מה ששייך למצוה הזאת".

מבואר בדברי הט"ז שלפני התקיעות דמעות, מכיון שלא קיים את עיקר המצוה, אין כל אפשרות להפסיק בשיחה. ולפי דבריו לכאורה אין היתר להפסיק באמירת "יהי רצון" ו"ידיו" בין התקיעות דמיושב וגם לא לאחר שלושים דמיושב, שהרי כל עוד שעדיין לא קיים את המצוה אסור לו להפסיק בין הברכה לתקיעות.

ופסק במשנה ברורה (סי' תקצב ס"ק י"ב): "והתפילות אין הפסק, רצה לומר בין תקיעות דמיושב למעומד שרי לכתחילה להשיח מעניינם. ועיין בדרך החיים שדעתו דבין הברכה עד סוף התקיעות דמיושב אסור להפסיק אפילו בתפילות, לכן לא יאמר ה'יהי רצון' הנדפס במחזוריים בין התקיעות דמיושב, רק יהרהר בלבד ואל יוציא מפיו, או שיאמר ה'יהי רצון' אחר גמר התקיעות דמיושב", עכ"ל. והוסיף בשער הציון (ס"ק טו) "ודעת הגאון מהר"י עמדין בסידורו להקל בזה, ולדעתו כוונת המג"א הוא להחמיר רק בין הברכה לתקיעה, ועל כן במקום שנוהגין כן אין למחות בידם".

ובפשטות, דברי המשנ"ב שרשאי לומר את ה'יהי רצון' לאחר גמר תקיעות דמיושב, אינם עולים בקנה אחד עם דברי הט"ז, שכן לפי הט"ז גם לאחר התקיעות דמיושב אין ההיתר להפסיק

פי היסוד [המפורש גם בתוספות בפסחים קטו, א ד"ה מתקיף] שעיקר המצוה ב"תקיעות דמעומד" שהם על סדר הברכות בתפילה, וז"ל: "ולענ"ד נראה לתרץ דזה הוי כמי שלא התחיל עדיין במצוה וכגון שלא אכל עדיין כלל, דהא בשעת הברכה מתכוין על עיקר קיום המצוה שהיא על סדר הברכות, כמו שכתוב בסימן תקפ"ה, למה תוקעין כשהן יושבים וחוזרים ותוקעים בשעת מוסף כדי לערבב את השטן. פירוש, בתקיעה הראשונה מתערבב השטן קודם התפילה כדי שלא יקטרג בשעת התפילה כו'. הרי שעיקר התקיעה היא על סדר הברכות, אלא שהתקיעות של מיושב הם כדי לערבב את השטן בעת קיום המצוה שהיא אחר כך. ונהי שאין צריך לחזור ולברך כיון שעכ"פ התחיל בעשיית מצוה והוצרך לה, מכל מקום כל זמן שהוא לא קיים עדיין העיקר אינו יכול להפסיק".

ומוסף הט"ז: "ולא עוד, אלא שבכל מצוה שהוא עוסק ואינו רשאי להפרד משם עד שיקיים כולה, איסור יש בהפסקתו. ובבדיקת חמץ מצינו גם כן איסור, כמ"ש (סימן תלב ס"ע א). ואין זה דומה למדבר באמצע הסעודה או בשיבתו בסוכה, דשם אי בעי פסיק והולך לו, משא"כ במקום שלא גמר עדיין המצוה, וכמו הכא שעיקר המצוה עדיין לפניו, פשוט שיש איסור להשיח, ומה לי שיחה שבין התקיעות עצמן של מיושב דוודאי יש איסור שם להפסיק בשיחה ומה לי אחריהם,

באמירת 'יהי רצון' ו'וידוי' כל עוד לא סיימו לתקוע תקיעות דמעומד, כי עדיין לא נגמרה המצוה.

ואמנם למעשה ישנם מנהגים שונים בקהילות ישראל בדבר אמירת 'יהי רצון' ו'וידוי' בין התקיעות. וכפי שהבאנו לעיל, רבי עקיבא איגר הנהיג שלא לומר שום יהי רצון עד אחר שתקעו את כל הסדרים. וכן מובא בספר מעשה רב (סימן רו) בשם הגר"א שאין לומר ובכן יהיה רצון בין כל סדר וסדר, וכן מנהג חב"ד לא לומר 'יהי רצון' ו'וידוי' בין התקיעות (הובא בשערי המועדים עמ' קצג). וכן נהגו הגאונים בעל החתם סופר, דרכי תשובה ומנחת אלעזר ממונקאטש (הובא בדרכי חיים ושלום, ראש השנה סע' תשכד). ובקיצור שלחן ערוך (סי' קכט סע' טו) כתב: "נוהגין העולם לומר בין הסדרים יהי רצון וכו', כמו שנדפס במחזורים. וצריכין להיזהר מאד שלא להוציא בפה שמות המלאכים הנזכרים שם. ובהרבה קהילות אין אומרים כלל את היהי רצון, וכן נכון יותר". ובשו"ת תשובות והנהגות (סימן שדמ) כתב: "שמעתי את מרן הגאון מבריסק הגרי"ז שהכריז לפני התקיעות שאין לומר יהי רצון כלל, והאומרים בסוף התקיעות יזהרו עכ"פ לשמוע התקיעה גדולה עד הסוף ממש, שאם לא כן לא יצאו".

אולם בקהילות רבות נהוג לומר 'יהי רצון' ו'וידוי' בין התקיעות, וכן הביא המטה אפרים (סי' תקצ סע' לו) וז"ל: "אחר שתוקעין שלוש פעמים תשר"ת, נוהגים העולם לומר יהי רצון הכתוב

במחזורים, וכן אחר תשר"ת וכן אחר תר"ת. ואין להאריך יותר מן הנוסח ההוא שלא לעשות הפסקה יתירה בין הברכה לתקיעות". ובספר הליכות שלמה (ראש השנה, פרק ב, הערה 62) מביא שהגרש"ז אויערבך נהג כפסק המשנ"ב, והיה אומר 'יהי רצון' לאחר תקיעות דמיושב. ובפרט בין מקהלות החסידים נהוג לומר 'יהי רצון' ו'וידוי' בין כל סדר וסדר של התקיעות, על פי קבלת האריז"ל והשל"ה הקדוש.

וצריך לברר את שורש טעמי המנהגים השונים.

- ג -

והנה, כפי שהבאנו לעיל, הפסק בין הברכה לתקיעה בענין התקיעה, אינו מצריך ברכה נוספת. ולפי זה בשו"ת עולת שמואל (סימן פח) מעלה צד לומר ש"התחינות הללו נחשבין צורך התקיעה יען כי המה לעורר התעוררות התשובה אשר ראוי לכל איש להתוודות בין התקיעות כמוש"כ המג"א סימן תקפ"ד סק"ב עיי"ש".

וסברא זו נתבארה בהרחבה בפירוש קצה המטה על המטה אפרים (סי' תקצ אות כח) שכתב: "העולם שאומרים את היהי רצון מראה דסומכים על דברי האליה רבה (סי' תקצב ס"ק ה) דמענין התפילה לא הוי הפסק, וכמו שכתב המג"א (סי' תקפג ס"ק ב) לענין אמירת תתחדש קודם אכילה, דמעגלי צדק והב"ח (סי' תרכה) סבירא להו דלא הוי הפסק משום דהוי צורך סעודה וכו', כל

שכן בזה שמתפללים שיתקבלו לרצון וכמו שאמרו חז"ל בראש השנה, שהך תקיעות דמיושב המה כדי לערבב השטן וכמ"ש הט"ז (סי' תקצב ס"ק ב), אם כן צריך להתפלל עליהם שיהא לרצון לטובה לערבב את השטן. ובפרט שהאריז"ל והשל"ה הקדוש והאליה רבה כתבו דנכון להתוודות בלחש בין התקיעות בן סדר לסדר, ועל כרחך דפשיטא להו דהוידוי לא הוי הפסק יען דהוא שייכא לתקיעות, כי עיקר השופר בא לעורר בתשובה כמו שכתב מאור עינינו הרמב"ם ז"ל בהלכות תשובה הידוע (פ"ג ה"ד) על דרך עורו ישנים משנתכם, וזה מרומז בתרועה שהוא גנוחי גנח וילולי ליל על החטאים, וכמו שכתב בספר החינוך (מצוה תה) ושפיר שייכא הוידוי לתקיעת שופר, והוא הדין אמירת יהי רצון, על כן ודאי יש להם על מה שיסמוכו.

כעין זה כתב בשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סימן עה) שהביא את פסק השו"ע (סי' תלא ס"ע יא) לענין בדיקת חמץ: "טוב שלא לדבר בדברים אחרים עד שיגמור כל הבדיקה", ולמד מזה המנחת אלעזר: "ואם כן היינו דווקא בדברים אחרים שאינו מענין הבדיקה כלל או התקיעות, אבל ה'יהי רצון' והתפילות על התקיעות שיתקבלו שהם מענין התקיעה, בוודאי לא הוי הפסק. וכהאי שאמרו חז"ל בברכות (מ, א) דגם גביל לתורא [כאשר אדם שבירך המוציא וקודם שטעם מהפת ביקש שיגבלו את המורסן במים לצורך אכילת השוורים] לא הוי הפסק לענין הברכה (אף שאינו מאכילת האדם בעצמו) כיון

דאסור לאדם לאכול קודם שיתן לבהמתו לאכול, על כן נקרא מענין האכילה. כל שכן בזה שמתפלל שיתקבלו לרצון, וכהאי שאמרו חז"ל שהך תקיעות דמיושב המה כדי לערבב את השטן, וכמו שכתב הט"ז בעצמו לענין תקיעות דמיושב (בס"י תקצב), אם כן צריך להתפלל עליהם שיהיו לרצון לטובה לערבב את השטן. ובפרט שהאריז"ל כתב להתוודות בשפתיו בלחש בין התקיעות. ובפרט כי לא גרע מהתפילות בעצמו, תפילת מוסף והפיוטים שאינם הפסק לענין זה, כנ"ל, שאף שכתב הט"ז שם שאין להפסיק מדינא עד אחר כל התקיעות דמעומד גם כן, מכל מקום גם הפיוטים דמוסף לא הוי הפסק, כל שכן ה'יהי רצון' דהתקיעות שהם גם כן כפיוט, ועוד הם מענין התקיעות בעצמם, וזה ברור מדינא.

אולם בשו"ת יביע אומר (ח"א אר"ח סימן לו) דחה הסבר זה, וכתב: "ואע"פ שמצות שופר יש בה טעם להתעורר בתשובה, כמ"ש היתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו. מכל מקום אין זה חשוב מן הענין, כדי להתיר להתוודות כמו גביל לתורי, שהרי אין טעם זה אלא רמז בעלמא, וכמ"ש הרמב"ם (פ"ג מהל' תשובה ה"ד) וז"ל: אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזרת הכתוב, רמז יש בו, כלומר עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם, וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וכו', ע"ש. ואם כן אין לסמוך ע"ז לעשות מעשה להקל, במקום חשש ברכה לבטלה, על ידי ההפסק

שעושה. וכל שכן שאפילו אם היה קצת מן הענין, לא הותר אלא בדיעבד כדין גביל לתורי... ותבט עיני בשו"ת עולת שמואל (ס"ח) והנה במחכ"ת ירד להציל ולא הציל, כי מש"כ דהוי צורך תקיעה, כבר דחינו דבר זה לעיל בדברים נכוחים למבין, כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים.

כלומר, ההסבר שהותר לומר "יהי רצון" וידידי בין התקיעות, משום שזהו "צורך התקיעות", נדחה משתי סיבות: ראשית, להסתמך על ה"רמז" שענין השופר הוא התעוררות לחזור בתשובה, אין בה די כדי להחשיב דיבורים מענין חזרה בתשובה, כדברים שהם "צורך התקיעות". שנית, ההיתר להפסיק בדברים שהם צורך התקיעות הם רק בדיעבד, וכדין "גביל לתורא" שהותר רק בדיעבד, אך מהיכן נוכל להתיר להפסיק בדיבור לכתחילה.

[עוד] כתב המנחת אלעזר טעם אחר מדוע אין לומר "יהי רצון" אחרי התקיעות, בגלל החשש שאינשי דלא מעלי שירבבו בין שמות המלאכים את שמו של אותו האיש: "שהנה שמענו אחרי שכתוב שם ביה"ר אחר תקיעת תשר"ת "וישוע שר הפנים ושר מט"ט", ובשום מקום לא נמצא שזהו שם שר הפנים רק מט"ט הוא שר הפנים ששמו כשם רבו אבל לא "ישוע", ובסידורים ישנים כסידור השל"ה דפוס אמסטרדם (וכן ראיתי העתק פנקס ישן כתב יד על קלף ישן מביהכ"נ) נמצא "ישעיהו" ביה"ר השני אבל לא "ישוע" שהוא נראה כמו שם שכינו

המסיתים להידוע ר"ל. וכן הביא בספר מנהג ישראל תורה (הלכות ראש השנה אות ח) בשם החתם סופר שיש למנוע מלאמרם מהאי טעמא שיש בהם חשש תערובות השמות עיי"ש. אולם בשו"ת בית אבי (אור"ח סימן כה) לימד זכות על הנוסח המודפס במחזורים: "מש"כ לפקפק על שם של השר הפנים ישוע שלא נמצא בשום מקום שם זה לשר הפנים ויש חשש שמיד זדים נתערב כאן שם טמא בקוה"ק, אכן חכם אחד הראה לי מש"כ בספר עטרת יהושע להגה"ק מדז'יקוב פרשת כי תצא שכתב דשבעים שמות יש לו לשר הפנים ואחד מהם הוא ישוע, וממילא נראה דאין כאן בית מיחוש לזה... אבל אי אפשר להטיל דופי על ספרים ישנים שכבר נדפסו ונאמרו מגדולי עולם ורובבות אלפי ישראל מדור דור אשר באו בסוד ה' ליראיו עכ"ל בענין זה". ובשו"ת שבט הלוי (חלק ה סימן סה אות ג) כתב: "לענין אמירת דברים אלו, ידענו שהצדיקים המדקדקים האמתיים לא אמרוהו כלל, ועכ"פ לא היה"ר המוזכר בהם שמות מלאכים, רק לעמוד בהכנעה אמיתית בקדושה וטהרה ובחרדה מאימת הדין".

- ד -

ונראה כי שורש הנדון האם ניתן להפסיק באמירת יהי רצון וידידי בין התקיעות, תלוי בהבנת טעם סדר התקיעות הנהוג כיום: תשר"ת, תש"ת, תר"ת. האם הדבר נובע בגלל ספק שאין אנו יודעים מהי

התרועה האמיתית [שברים ותרועה ביחד או שברים בלבד או תרועה בלבד]. או שתקנת סדר התקיעות היתה – לקבץ בסדר אחד של תקיעות את כל סוגי התרועות שנהגו לתקוע בהם.

ומסוגיית הגמרא במסכת ראש השנה (לד, א) נראה כי סדר התקיעות נובע בגלל ספק מהי התרועה, כמאמר הגמרא: "אתקין ר' אבהו בקיסרי תשר"ת, מספקא ליה אי גנוחי גנח או ילולי יליל". והקשתה הגמרא: "ודילמא ילולי הוא וקא מפסיק שברים בין תרועה ותקיעה", ותירצה: "דעביד תר"ת". ושוב הקשתה הגמרא: "ודילמא גנוחי הוא וקא מפסקא תרועה בין שברים לתקיעה", ותירצה: "דהדר עביד תש"ת". ומשמע שכדי להתיר את הספק האם תרועה היא "גנוחי גנח" – שברים, או "ילולי יליל" – תרועה, קבעו חז"ל לתקוע את הסדר: תשר"ת, תש"ת, תר"ת.

וכתב הרמב"ם (הלכות שופר פ"ג ה"ב-ה"ג) שסדר התקיעות נובע מספק שנוולד ברבות השנים מהי ה"תרועה" שיש לתקוע, וז"ל: "תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ולפי רוב הגלויות ואין אנו יודעים איך היא, אם היא היללה שמיללין הנשים ביניהם בעת שמיבבין, או האנחה כדרך שיאנח האדם פעם אחר פעם כשידאג לבו מדבר גדול או שניהם כאחד, האנחה והיללה שבאה אחריה לכך אנו עושים הכל... נמצא מנין התקיעות שלשים כדי להסתלק מן הספק".

אולם הרא"ש (שם פרק ד סימן י) והר"ן (שם דף י עמ' א בדפי הרי"ף) כתבו בשם רבינו האי גאון שנשאל: "וכי עד שבא רבי אבהו לא היו ישראל יוצאים ידי תקיעת שופר". וענה רב האי גאון: "אל תחשבו בלבבכם כי בימי ר' אבהו נפל ספק בדבר זה, שהרי משניות קדומות הן, אחת אומרת תרועה ג' יבבות ואחת אומרת תרועה ג' שברים, והא אמרינן בהדיא אמר אביי בהא וודאי פליגי. וכך היה הדבר מימים קדמונים מנהג בכל ישראל, מהן עושין תרועה יבבות קלות ומהן עושין תרועה יבבות כבדות שהן שברים, ואלו ואלו יוצאין ידי חובתם. כי שברים כבדים תרועה הם, ויבבות קלות תרועה הן, והיה הדבר נראה כחלוקה, אע"פ שאינה חלוקה. וקאמר אביי בהא פליגי, ולא פלוגתא היא ולא היו מטעים אלו את אלו, אלא מר כי אתריה קתניה ומר כי אתריה קתני, וחכמים של הללו מודים כי יבבות תרועה היא וחכמים של הללו כי שברים תרועה היא, וכשבא רבי אבהו ראה לתקן תקנה שיהיו כל ישראל עושין מעשה אחד ולא יראה ביניהם דבר שההדיוטות רואין אותו כחלוקה". וכדברי רב האי גאון מפורש ברבינו חננאל (ראש השנה לד, א) שכתב: נהגו לתקוע במלכויות תשר"ת ובזכרונות תר"ת ובשופרות תש"ת להודיע שהכל אחד, "עכ"ל. כלומר, לדעתם, סדר התקיעות איננו נובע מתוך ספק, אלא כך היתה תקנת רבי אבהו, לקבץ בסדר אחד של תקיעות, את כל סוגי התרועות שנהגו לתקוע בהם, כדי שכל ישראל יהיו עושים מעשה אחד.

הבית יוסף (סימן תקצ) הביא את דברי רב האי גאון, וכתב: "אבל הרמב"ם משמע שאינו סובר כן, אלא ספק בעיקר הדין הוא שנסתפק לנו בתרועה היאך היא שכתב וז"ל תרועה האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים... משמע דספק גמור נסתפק לנו לענין הדין".

במהלוקת זו, תלה בשו"ת יביע אומר [בתוך דבריו המובאים לעיל אות ג] את השאלה האם מותר לומר "יהי רצון ו'וידוי' בראש השנה, וכתב: "ומעתה בשלמא לפי דעת רב האי גאון וסיעתו, שאף בתקיעות בתשר"ת יוצאים ידי חובה ואין התקיעות בתש"ת ותר"ת מעכבים מן התורה, יש לומר שמותר להפסיק ביניהם בדברי תפילות ותחנונים. אבל לדעת הרמב"ם וסיעתו שהוא ספק ממש, אסור להפסיק בין תשר"ת לתש"ת, דדמי למפסיק בין ברכה למצוה, משום דשמא לא יצא ידי חובתו בתשר"ת. והכי נמי בין תשר"ת לתש"ת אסור להפסיק בתפלות או בוידוי, לדעת הרמב"ם וסיעתו דכוותיהו נקטינן, והתקיעה האחרונה של תשר"ת האחרון לא חשיבא התחלה, דנימא דרשאי להפסיק בתפלות ובוידוי, כדקי"ל בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, דהא כיון שלא רצו חכמים שתעלה לו לתקיעה דתש"ת, ואיהו נמי לא סמין אהך תקיעה לתש"ת, דהדר ותקע לתש"ת, וגלי אדעתיה דלא הויא תקיעה לשם מצוה. וקי"ל מצוות צריכות כוונה, משום הכי הוי כדין בין ברכה לתקיעה שאסור להפסיק כלל".

ואת מנהג האריז"ל להתוודות בין התקיעות (שער הכוונות דף צ' ע"א, הובא בכף החיים סי' תקפד ס"ק ו), ביאר הגר"ע יוסף: "נלע"ד ברור שהאר"י ז"ל נמשך כדרכו בקדש, אחר דברי הזוה"ק (פ' פינחס דף רלא ע"ב) דכולהו צריכי וכולם אמת [כלומר, שיש צורך בכל סוגי התרועות, ואין זה בגלל ספק]. ולכן חשוב כהתחיל במצוה מיד עם תקיעה הראשונה, ומותר להפסיק כששוהה התוקע לפוש, ואין כאן חשש הפסק כלל לדברי הזוה"ק, ומשום הכי עביד עובדא רבינו האר"י ז"ל להפסיק בוידוי, ונשען ע"ד הזוה"ק. משא"כ לדעת הש"ס בבלי דידן דקאמר דהוי ספקא, ממילא אין להפסיק, וכמש"כ. ולפום מאי דכילי רבנן ומהם מרן בב"י (סי' כה) שכל מקום שהזוהר חולק על הש"ס, נקטינן כהש"ס, וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' פו), וכ"כ המעדני יו"ט (פרק הרואה אות ע"ז) ועוד. אם כן אנן בדידן איבעי לן למיעבד כהש"ס, ובפרט במקום חשש ברכה לבטלה והפסק, ולכן שב ואל תעשה עדיף".

ומתוך כך קבע בשו"ת יביע אומר: "המורם מכל האמור, שאין להתוודות ביום ראש השנה כלל וכל שכן שלא יעורר עצמו לבכיה, אבל רשאי להתוודות בהרהור הלב ולחשוב בעזיבת החטא ולשוב בתשובה, ואם מאליו נתעורר בבכיה בתפילה שפיר דמי. ובאמצע התקיעות מותר להרהר דווקא בוידוי בין הסדרים אבל לא יאמר בפיו וידוי כלל בין התקיעות ואפילו בלחש, שיש בזה איסור

מטעם הפסק בין הברכה למצוה, ואפילו בין סדר לסדר, וכן הנהיג רבינו הגאון רעק"א בקהלתו שלא לומר שום יהי רצון או וידוי בין סדר תשר"ת לתש"ת ובין תש"ת לתר"ת, וכמו שכתב בספר פסקים ותקנות של ר' עקיבא איגר, עיי"ש".

והוא מבהיר את דבריו (שו"ת יביע אומר ח"ג סימן לב) "מכל מקום למודעי אני צריך כי לא עלתה על לבי למחות בחזקה בידי הנוהגים לומר וידוי בלחש כמנהג האריז"ל, כיון שיש להם אילן גדול לסמוך עליו. ועוד שיש להם קצת סמך גם מדברי רב האי גאון ודעימיה. אלא דאודועי מודעינן לידועי ספר החרדים לדבר ה' שהיותר נכון לחדול ממנהג זה ולהשאר בשב ואל תעשה, שלא להכנס בחשש הפסק בין ברכה למצוה, שעל ידי זה יש חשש ברכה לבטלה ח"ו. והני מילי איבעי לן למימרינהו בניחותא כי היכי דליקבלו. ודברי חכמים בנחת נשמעים, באמירה נעימה, כדרך תלמידי חכמים שבארץ ישראל המנעימין זה לזה בהלכה".

- ה -

על דברי היביע אומר, רבו העוררים, שהצדיקו את המנהג לומר 'יהי רצון' ו'ידוי' בין התקיעות, וביארו מדוע אין בכך הפסק גם אליבא דשיטת הרמב"ם שאנו מסופקים מהי ה"תרועה" האמורה בתורה. ובראשם, הגרי"ש אלישיב, שתשובתו

לגר"ע יוסף הודפסה בשו"ת יביע אומר (חלק ג סימן לב) ולאחר מכן בקובץ תשובות (ח"א סימן ס, ומשום מה נשמטו שם המשפטים הפותחים את התשובה, המופיעים ככתבם וכלשונם בשו"ת יביע אומר).

וכך כתב: "הגם שגם אנו לא נוהגים להפסיק בשום דבר בין הסדרים, מכל

מקום נראה, שמאחר שהמג"א הביא את דברי השל"ה, ולא העיר על זה בכלל, וגם הגאון יעב"ץ בסידורו כתב כן, והובא בשעה"צ (סי' תקצב ס"ק טו) וסיים, וע"כ במקום שנוהגים כן אין למחות בידם, משמע דס"ל שאין סתירה מהגמרא דידן למנהג האר"י ז"ל, ומה שעשה כתורה וכמצוה, עשה גם לפי תורת הנגלה. כי הנה אף שמדברי הרמב"ם משמע דספק גמור הוא, ודלא כרב האי גאון, מכל מקום בקרית ספר (הלכות שופר פ"ג) כתב וז"ל: ובסימן תשר"ת היה נראה לאמר שיוצא בו ידי ספק מדאורייתא, דההפסקה נראה דהויא מדרבנן. אלא שאפשר שעל ההפסקה גם כן חיישינן מדאורייתא, ולא נפיק ידי חובה, דכתיב והעברת תעבירו כו', משמע בלא הפסק שום תקיעה אחרת בינתיים, והכא כיון שהפסיק וכו', ולא יצא י"ח מהתורה, והא דאמרי' שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא, שאני הכא שהפסיק בתקיעה אחרת לשם מצוה כמ"ש הרמב"ן ז"ל ע"כ. נמצא שלפי הצד הראשון של הקרית ספר כיון שתקע תשר"ת יצא ידי חובה מהתורה, ולא הוי כסח בין ברכה למצוה, שהרי מהתורה יצא ידי חובה בתשר"ת".

רצון או בוידוים נראה שאין למחות לא ביד חזקה ולא בקול דממה דקה".

בדומה לדברי הגרי"ש אלישיב, כתב רבי יוחנן סופר, גאב"ד ערלוי (בקובץ "האהל" סימן יד) "טעם נכון ומרווח להתיר לומר יהי רצון בלי שום פקפוק, דכיון דאחר שבירך על כל הסדרים ותקע סדר תשר"ת לשם מצות תקיעת שופר, אפילו אי האמת דלא יצא יד"ח בתשר"ת, מכל מקום הוא עשה כמו שמחוייב על פי תקנת חכמים, והוי כמו שהתחיל בעשיית המצוה ושוב לא הוי אמירת יהי רצון הפסק".

סוף דבר, עלה בידינו טעם מנהג האומרים "יהי רצון" ו'וידוי' בין התקיעות, שכן מאחר והתחילו לתקוע בשופר, נחשב כאילו התחיל את קיום המצוה, ושוב אין הדיבור נחשב כהפסק בין הברכה למצוה, המחייב לחזור ולברך, אלא נחשב להפסק בין התקיעות מענייני התפילה, אשר כפי המובא לעיל [אות א] אינו מצריך לברך פעם נוספת.

אולם עדיין יש לתמוה על דברי הגרי"ש אלישיב והגר"י סופר, שכן גם לשיטתם ההיתר להפסיק בדיבור הוא בדיעבד ואין זה היתר לכתחילה, כפי שהבאנו לעיל [אות א] מדברי השו"ע והמג"א שההיתר להשיח בין ברכה לתקיעות לא נאמר לכתחילה אלא בדיעבד, ואילו כאן אנו מתירים את אמירת ה'יהי רצון' לכתחילה, וצ"ע.

עוד מביא הגרי"ש את מה שכתב הריטב"א בחידושיו בסוף ראש השנה: "הלכך כל שהתחיל לתקוע תקיעה אחת רשאי לשוח, ומיהו אם שח בין ברכה לתקיעה חוזר ומברך", והוכיח הגרי"ש מדבריו: "אלמא דאם תקע אפילו קול אחד כבר התחיל במצוה מקרי, ומשום שאחר תקנת רבי אבהו לתקוע את כולם הרי הוא מחוייב מצד תקנת חז"ל בכולן, ואין כאן הפסק בין ברכה למצוה, ולכן ההפסקה בוידוי בין סדר לסדר שהוא צורך תפילה, יש לומר דלכו"ע לא הוי הפסק".

כלומר, הגרי"ש מוכיח כי כבר לאחר התקיעה הראשונה נחשב שהתחיל את מצות התקיעה, ומעתה אין לדון את אמירת ה'יהי רצון' וה'וידוי' כהפסק בין ברכה למצוה, שאסור, אלא כהפסק לאחר שהתחיל בקיום המצוה, שאינו מעכב.

ולכן מכריע הרב אלישיב, שלא כדעת היביע אומר: "ומן המפורסמות הוא כי רבבות אלפי ישראל הנמנים על קהל החסידים נוהגים לומר יהי רצון הנדפס במחזורים בין כל סדר וסדר, וגם המשנה ברורה בשער הציון כתב שאין למחות בידם, וכבר הורה זקן זצ"ל, ולכן אף כי זה משום דשב ואל תעשה עדיף, וכל אלה המחזיקים במנהגי הגר"א נוהגים לא להפסיק בשום דבר בין הסדרים, וגם אני בתוכם, מכל מקום להנוהגים להפסיק ביהי

- ו -

הסדר השני, ונמצא שיש הפסק בין הברכה למצוה על ידי הסדר הראשון.

ועל כרחנו למדנו מכאן, מבאר הדבר יהושע: "דשאני הכא דכיון דתיקנו שצריך לתקוע כל הסדרים מספק שוב מצי לברך גם על הסדר הראשון, אפילו אם תאמר דקמי שמיא גליא שסדר האחרון היא המצוה, הואיל ומחמת תקנת ר' אבהו נעשו כולם מצוה מדרבנן נוסף על הספק". והיינו, שבתקנת חכמים לתקוע בשופר את כל סדר התקיעות בגלל הספק מהי ה"תרועה" האמיתית, נעשה כל סדר התקיעות מצוה מדרבנן, ויש בכח חכמים לתקן ברכה גם על הספק "וכמו דמברכין ביו"ט שני אע"ג דהוי ספק, כיון דרבנן תיקנו לחוש לספק זה, כדאמרינן בשבת (כג, א) והא יו"ט שני דספק דבריהם ובעי ברכה".

ולפי זה מסיק הדבר יהושע לענין אמירת 'יהי רצון' ו'וידוי' בין התקיעות: "וממילא אתי נמי שפיר דלא חשיב סדר הראשון הפסק לגבי סדר השני הואיל וכבר תקנו גם את הסדר הראשון מספק, וספק דבריהם בעי ברכה וחלה הברכה על סדר הראשון כאילו היה ודאי מחוייב, דלא חשיב הפסק, הואיל ונעשו כל הסדרים כמצוה אחת וממילא אף אם הפסיק בדיבור אחר סדר הראשון לית לן בה, דהוי כאילו כבר התחיל בהמצוה בודאי".

אך דברים אלו מיישבים רק את הנוהגים כהכרעת המשנה ברורה, המתיר לומר

גם בשו"ת דבר יהושע (ח"ב סימן מב אות ו) דחה את טענת היביע אומר שמאחר וסדר התקיעות נתקן בגלל הספק, אסור להפסיק בדיבור כדין הפסק בין הברכה למצוה תקיעה. ולדעתו, למרות שסדר התקיעות נובע בגלל הספק מהי ה"תרועה" האמיתית, אך לאחר שתיקנו חז"ל לתקוע את כל התקיעות מספק, נעשה כל סדר התקיעות מצוה מדרבנן, ואם כן, כבר לאחר הסדר הראשון של התקיעות נחשב שהתחיל במצוה, ושוב אין זה הפסק בין הברכה למצוה, אלא הפסק במצוה עצמה שאינו מעכב.

והוא מוכיח את דבריו מדברי רש"י (עירובין ג, א ד"ה והרי) שכתב: "והרי מעשר [בהמה] דהיכא דלא ידע הי עשירי גמור והי אחד עשר שנקרא עשירי דבעי תרווייהו תנופה וסמיכה מספק, אינו מברך על התנופה ועל הסמיכה, דלא להוי ברכה לבטלה". ולמדנו מדבריו שאם יש ספק על שתי בהמות מי מהן היא הבהמה העשירית המחוייבת במעשר, אי אפשר להניף ולברך מספק ברכה אחת על שניהן, כי יתכן והבהמה הראשונה שהניף לא היתה מעשר, ונמצא שהפסיק בין הברכה לתנופה. ומעתה יש לתמוה איך יכול לברך ברכה אחת על כל התקיעות, והרי מאחר ואנו מסופקים מהי ה"תרועה" האמיתית, יתכן והסדר הראשון של התקיעות אינו המצוה אלא רק

יְהִי רְצוֹן' לאחר השלמת סדר שלם של תקיעות. אך כבר הבאנו לעיל [אות ב] את דברי המטה אפרים שנהגו העולם לומר יְהִי רְצוֹן' לאחר שתקעו שלוש פעמים תשר"ת כפי שכתוב במחזורים ולפני שתקעו "תש"ת ותרת", דהיינו טרם השלמת הסדר הראשון של התקיעות, וצ"ע.

- ז -

על פי דבריו בביאור אמירת 'יהי רצון' בין התקיעות, יישב הגר"י סופר את הנהגת הגר"ח מבריסק (הובאה בספר מועדים וזמנים, סוכה סימן קיח) שהשתדל להשיג אתרוג ובו שתי מעלות: בלתי מורכב ונאה. וכאשר לא נודמן לו לסוכות אתרוג שכזה, והיו לפני שני אתרוגים ובכל אחד מהם מעלה אחת: האחד ספק מורכב אך נאה, והשני ודאי בלתי מורכב אך אינו נאה. אז דקדק הגר"ח ליטול תיכף אחר הברכה את האתרוג הספק מורכב הנאה דווקא, ורק לאחר מכן נטל את האתרוג הודאי אינו מורכב.

וביאר המועדים וזמנים את הנהגת הגר"ח, שבנטילת האתרוג הנאה "אולי יקיים נמי מצות הידור. אבל אם יקח מקודם הודאי בלתי מורכב כבר יצא, ולא שייך שיקח עכשיו אתרוג אחר שנאה לקיים מצות הידור. דלאחר קיום המצוה לא שייך שיקיים מצות הידור לבד. ושפיר לקח מקודם הנאה אף שהוא ספק מורכב שאולי אין יוצאין בו בכלל, מכל מקום רק בזה אולי יקיים נמי מצות הידור".

ועל כך כתב הגר"י סופר: "ומידי דברי בזה אזכיר מה שראיתי בספר מועדים וזמנים ליד"נ הה"ג מוהר"מ שטרנבוך שליט"א שהביא מנהגו של רבינו הגר"ח מבריסק זצ"ל שנהג ליטול תיכף אחרי הברכה על ד' מינים אתרוג היותר יפה וספק מורכב ואחר כך נטל האתרוג הודאי אינו מורכב, ותמה עליו, כיון דבברכת המצוה הקפידה שיהיה הברכה סמוך ממש להמצוה ועל ידי נטילת האתרוג ספק מורכב מבטל סמיכת המצוה לברכה, זת"ד. ולענ"ד מנהגו של הגאון מבריסק זצ"ל מיוסד על הסברא הנ"ל, דכיון דמתחיל סמוך לברכה לעסוק בקיום המצוה, ואפילו לא יצא ידי חובתו, חשוב כמסמיך קיום המצוה להברכה", והוא מוסיף: "דגם בתקיעת שופר משום הכי מקדימין תשר"ת שתיקן רבי אבהו לפי שאנו חוששין שמא אינו כדברינו, ואחר כך מעלין בקודש וכו', הרי דלא הקפידו על סמיכת תר"ת לברכת תקיעת שופר. אם כן גם בנטילת האתרוג שפיר מצי להקדים נטילת האתרוג היותר יפה הגם שיש בו ספק מורכב, ובזה אכתי חשיב כאילו הסמיך עשיית המצוה להברכה, כנלע"ד".

- ח -

הפוסקים דנו האם אפשר לברך ברכת אשר יצר בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד.

וכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן סו אות ה) וז"ל: "הנה עצם איסור שיחה

מבואר בשו"ע סימן תקצ"ב ס"ג ומשמע בפשטות דווקא שיחה, לא אמירה דמצוה כאשר יצר. איברא בפני יהושע (ר"ה לד, ב) כתב דמלשון הרי"ף משמע דיש איסור הפסקה כמו באמצע קריאת ההלל ומגילה וכברכת קריאת שמע, דרק שואל מפני היראה ומפני הכבוד, ולפי זה פשיטא דגם אשר יצר אסור כמבואר בפוסקים אחרונים (באו"ח סימן סו) דיאמר אשר יצר אחר התפילה. אמנם בפני יהושע עצמו הרגיש דסתימת הפוסקים לא משמע כן". וסיים שם השבט הלוי: "ולדינא צ"ע לעת הפנאי".

ולמעשה פסק בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן עט) שיכול לברך אשר יצר בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, וכתב: "דברי"ף סוף ר"ה בשם ריש מתיבתא מחמיר מאד בענין השיחה אז, ורצה לדמות לשיחה בין תפילין של יד לתפילין של ראש. אבל בצדק חלקו ע"ז ברז"ה ובר"ן דאינו דומה כלל, כי הכא [בתקיעת שופר] הו"ל אמצע המצוה, כעין אמצע בדיקת חמץ כמש"כ הר"ן שם, ובפני יהושע (ר"ה לד, ב) הניח הדבר בצ"ע, אבל הודה דסתימת הפוסקים שלא להחמיר. ולמעשה פשוט דמות לברך אשר יצר כמסקנת הר"ן". וכן פסקו להיתר בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן מד) ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן מה).

אולם המהרש"ם (דעת תורה אור"ח סימן תקצב) פסק להלכה את דברי הפני יהושע, שאין להפסיק אפילו בברכת אשר יצר בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד.

ונראה כי נדון זה תלוי בחילוקי המנהגים בענין אמירת 'יהי רצון' בין התקיעות. לדעת המנחת אלעזר שסיבת ההיתר היא בגלל שאמירת 'יהי רצון' וה'ידוי' הם צורך התקיעות, טעם זה לא שייך בברכת אשר יצר. אך אם נאמר שטעם ההיתר הוא, בגלל שנחשב שכבר התחיל בקיום המצוה, ואין זה נחשב להפסק בין הברכה למצוה, שפיר שייך טעם זה גם לענין ברכת אשר יצר, ויהיה רשאי לברך אשר יצר בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד.

ואילו לדעת האוסרים את אמירת 'יהי רצון' וה'ידוי' מחשש הפסק בין הברכה לקיום המצוה, ובפרט לדעת הט"ז [המובא באות ב] שחשש זה קיים עד לסיום כל סדר תקיעות דמעומד, שהם עיקר המצוה, יש לאסור גם אמירת ברכת אשר יצר בין התקיעות מחשש זה.

- מ -

בספר מנהגי המהרי"ל (הלכות שופר סימן יג) מובא: "אמר מהר"י סגל דלהכי מאריכין בתקיעה אחרונה, ונקראת תקיעה גדולה, למען ישמעו העם וידעו שסיימו הקולות, ויאמרו אשרי העם יודעי תרועה. והראיה בפסוק במשך היוכל המה יעלו בהר (שמות יט, יג). נמצא שמשיכת הקול סימן סילוק השכינה ורשאין לעלות בהר, הכי נמי לא שנא".

ובשו"ע (אור"ח סימן תקצו) נפסק: "אחר התפילה מריעין תרועה גדולה בלא תקיעה". וכתב המשנה ברורה (ס"ק א) בשם המטה אפרים: "כדי לערבב השטן שלא יקטרג עליהם אחר התפילה שהולכים ואוכלים ושותים ושמחים לומר שאינם יראים מאימת הדין. אבל אין אנו נוהגין כן רק בסיום תקיעה אחרונה של השלמת מאה קולות, כמו שנבאר לקמיה, המקריא אומר תקיעה גדולה, והתוקע מאריך בה יותר משאר תקיעות". ומבואר בדברי המטה אפרים והמשנ"ב, שתוקעים תקיעה גדולה רק בסוף סדר התקיעות דמעומד, לאחר השלמת כל המאה קולות.

אך בהרבה מקומות נהגו לתקוע תקיעה גדולה גם בסוף סדר תקיעות דמיושב, כפי שנדפס בסידורים ובמחזורים. ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סימן סה) כתב שהמקור למנהג זה הוא דברי המהרי"ל הנ"ל "שהוא רבן של כל בני אשכנז בפרט במנהגי התפילות והתקיעות והפיוטים בר"ה, מפיו אנו חיינ, והוא הביא עוד זה למנהג קבוע בימיו, ובודאי היה עוד לפניו מעולם". ומוסיף המנחת אלעזר: "וכן הביא הגאון מהר"י עמדין ז"ל בסידור שלו, על כן בודאי איכא משום אל תטוש תורת אמך, וחלילה לגרוע ולשנות".

והיה מקום לומר שדין זה האם לבעל מקריא מותר לומר "תקיעה גדולה" בתוך סדר התקיעות דמיושב, תלוי ועומד בחילוקי המנהגים בענין אמירת 'יהי רצון'

בין התקיעות. לדעת האוסרים מחשש הפסק בדיבור בין הברכה לתקיעה, גם אמירת "תקיעה גדולה" יש בה משום הפסק כל עוד לא הסתיים סדר תקיעות דמעומד. אך לדעת המתירים יש לומר שאין זה נחשב כהפסק, כי זה מענין התקיעות [לערבב השטן].

אולם מסתבר שלכו"ע יש להתיר אמירת "תקיעה גדולה" גם לאחר תקיעות דמיושב, שכן אמירה זו היא בודאי צורך התקיעה, וכמו שמבואר ברמ"א (סימן תקפה סע' ד) ש"נוהגין לקרות לפני התוקע סדר התקיעות מלה במלה כדי שלא יטעה", ולפי זה פשיטא שצריך להקריא לתוקע "תקיעה גדולה" כדי שלא יטעה, ואין לך צורך תקיעה גדול מזה.

- י -

בדברי המשנה ברורה [הובאו לעיל אות ב] מבואר שגם לדעת האוסרים לומר 'יהי רצון' מחשש הפסק, יכול להרהר בלבו את הוידוי וה'יהי רצון', ובלבד שלא יוציא הגה בשפתיו.

והנה ידועה שיטת הגר"א (אור"ח סימן מז ס"ק ב וס"ק ט) שיש חיוב ברכת התורה גם על הרהור בדברי תורה, ולכן אסור להרהר בדברי תורה טרם שבירך ברכת התורה. ועל פי זה פסק בשו"ת בנין עולם (סימן ו) שאין להרהר בדברי תורה בשעה שממתין בתפילת שחרית ב"שירה חדשה" לקדיש ולקדושה [זהו המקום האחרון לפני תפילת שמונה

עשרה שיכול לאומרם]. ואם כן לכאורה יש לאסור להרהר את ה'יהי רצון' בין התקיעות לפי שיטת הגר"א, שכן "הרהור נחשב כדיבור" ומהווה הפסק בין התקיעות בדיוק כמו אמירה בפה.

ובשו"ת הר צבי (ח"א סימן מב) דן בשאלה "בהא דקיימא לן שאסור להפסיק בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, אם מותר לעסוק בדברי תורה ולעסוק בתורה כשגמר תפלתו בלחש ומצוי שצריך להמתין זמן רב עד שיתחיל הש"ץ תפילתו". וכתב הגרצ"פ פרנק להוכיח שגם לדעת הגר"א מותר להרהר בלימוד התורה בין התקיעות, ומה שלדעת הגר"א מברך על הרהור בדברי תורה אינו בגלל ש"הרהור חשיב כדיבור", אלא מכיון שבדברי תורה גם הרהור נחשב למצוה, וכשם שיש מצוות התלויות במחשבה "דפשוט דאינו חשיב כדיבור אלא מצוותה בכך לקיימה במחשבה", וכמבואר גם בדברי הביאור הלכה (סימן מז ד"ה המהרהר). ולפי זה דוחה הגרצ"פ את דברי הבנין עולם שלדעת הגר"א אסור להרהר בדברי תורה כשהוא ממתין בשירה חדשה, ומתיר להרהר בדברי תורה כשממתין לש"ץ בתפילת מוסף של ראש השנה, משום שההרהור אינו נחשב כדיבור המפסיק בין התקיעות.

ומעתה מיושבת גם עצתו של המשנ"ב להרהר את ה'יהי רצון', ושפיר אין חשש הפסק בהרהור בין התקיעות.

אולם יש להעיר, שהגרצ"פ דן בשאלה האם מותר להפסיק בהרהור בדברי תורה בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, ומדוע לא דן האם מותר להפסיק בהרהור בדברי תורה בתוך סדר התקיעות דמיושב, וצ"ע.

- יא -

כתב הרמ"א (או"ח סי' תקפג סע' א) "ויש נוהגין לאכול תפוח מתוך בדבש ואומרים תתחדש עלינו שנה מתוקה, וכן נוהגין". ונחלקו הפוסקים אימתי אומרים את נוסח ה'יהי רצון' בעת אכילת הסימנים בראש השנה, כמבואר בדברי המג"א (שם ס"ק ב) וז"ל: "משמע שאוכל תחילה ואחר כך אומר שלא להפסיק, כמו שכתוב (סי' קסז סע' ו). ובמעגלי צדק כתב שאומר תחילה ואחר כך אוכל, וצריך לומר דס"ל דלא חשיב הפסק, וכיוצא בזה כתב הב"ח (סי' תרה) בשם התשב"ץ לומר זה חליפתי כו' בין ברכה לשחיטה, דזה מקרי צורך שחיטה. וכן בסוכה, מברכין בין ברכה להמוציא. ומכל מקום נראה לי דלכתחילה יש לאכול קודם האמירה דאין זה צורך כל כך. ועוד דגם לצורך אין להפסיק לכתחילה כמו שכתב בהלכות בציעת הפת (סי' קסז סע' ו בהג"ה)".

ובביאור הדברים, דהנה נפסק בהלכות בציעת הפת: "יאכל מיד ולא ישיח בין ברכה לאכילה, ואם שח צריך לחזור ולברך, אלא אם כן היתה השיחה

בדברים מענין דברים שמברכין עליו, כגון שבירך על הפת וקודם שאכל אמר הביאו מלח או ליפתן, תנו לפלוני לאכול, תנו מאכל לבהמה, וכיוצא באלו א"צ לברך". וכתב שם הרמ"א: "ומכל מקום לכתחילה לא יפסיק כלל". ומבואר שהפסקה בדיבור בין הברכה והאכילה מענין הדבר שמברכים עליו, מותרת. ובכלל זה, הפסקה בדיבור לצרכי הסעודה, ואפילו אמר שיביאו לפניו צלחת ושאר כלי הסעודה אין זה הפסק (פמ"ג סי' קסז אשל אברהם סי' יז). ולפי זה נקט המעגלי צדק שאפשר לומר את ה"הי רצון" שלפני אכילת הסימנים בר"ה בין הברכה לאכילה, ואין זה נחשב כהפסק, משום שזהו צורך האכילה. אך המג"א פליג עליו, וס"ל שאמירת ה"הי רצון" אינה נחשבת כצורך כל כך, ולכן יש לחשוש שהיא מהווה הפסק בין הברכה והאכילה. ועוד טען המג"א, שבדברי הרמ"א בהלכות בציעת הפת מפורש שההיתר להפסיק בדיבור בין הברכה והאכילה מצרכי הסעודה נאמר רק בדיעבד, ואם כן לכתחילה אין להפסיק בדיבור בין הברכה והאכילה גם בעניינים שהם מצרכי הסעודה, ולכן יש לומר את ה"הי רצון" רק לאחר האכילה, [ובביאור הגר"א (שם) כתב, שמקור דברי הרמ"א בגמרא (ברכות מ, א) "טול ברוך אין צריך לברך", משמע שהלכה זו היא בדיעבד ולא לכתחילה, ומשמע שאין חולק בדבר, וגם המחבר מודה בזה לרמ"א, וכן נקט השדי חמד (חלק ט' מערכת ר"ה סימן ב אות ד) בדעת המחבר].

ופסק המשנ"ב (שם סי' ד) כדברי המג"א ש"יאמר הבקשה אחר האכילה מפני שאסור להפסיק בין הברכה והאכילה". וכן דעת המטה אפרים (סימן תקפג) ש"אין להפסיק בין ברכת המוציא לאכילה באמירת יהי רצון, אלא תחילה יש לו לאכול הפרוסה ואחר כך יאמר יהי רצון". ובספר דרכי חיים ושלום (ראש השנה סי' תשז) הביא שמנהג בעל המנחת אלעזר ממונקאטש היה לאכול קודם אמירת ה"הי רצון" כדי לא להפסיק בין הברכה לאכילה. וכן פסק בשו"ת יחווה דעת (ח"א סימן נא) שיברך ולאחר שיטעם מעט יאמר את ה"הי רצון".

ובערוך השלחן (סי' תקפג סע' ב) כתב: "פשוט הוא שטועם ואחר כך אומר יהי רצון ולא יפסיק בין הברכה והאכילה, או יאמר יהי רצון קודם הברכה". וכעצתו השניה של ערוך השלחן, נוהג הגר"מ שטרנבוך, כדבריו בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן רסו) שיש לומר את יהי רצון לפני הברכה, על פי דברי ספר עץ חיים שמנהג זה "נכון יותר". אולם בספר מקראי קודש (ימים נוראים סימן ז) הביא בשם האדר"ת שהטעם לאמירת ה"הי רצון" בתפוח אחרי הברכה מבואר על פי דברי הגמרא (ברכות לא, א) שצריך לסדר שבחו ואחר כך יתפלל, ולכן קודם יברך ואחר כך יאמר ה"הי רצון". ומטעם זה, כשאומרים "לחיים" על שתיית יין או יי"ש, צריך לברך ולטעום ואחר כך לומר כן. וכן מבואר בשו"ת יחווה דעת (שם) שיש להקדים שבחו

של הקב"ה, דהיינו הברכה, קודם לשאלת צרכי האדם, דהיינו אמירת ה'יהי רצון'.

אולם בספר שערי הלכה ומנהג (ראש השנה עמ' קצט) הביא שהאדמו"רים הרש"ב והרי"צ מליובאוויטש נהגו לומר את ה'יהי רצון' בין הברכה לאכילת התפוח בדבש. ואף שהאדמו"ר בעל התניא פסק בשו"ע הרב כדעת המג"א, ביאר האדמו"ר רמ"מ מליובאוויטש, שכנראה חזר בו ממה שפסק בשו"ע, כדמוכח ממנהג האדמו"רים. והטעם למנהגם "כי יש להקדים את היהי רצון לאכילה כדי שיהיה היהי רצון סמוך לאכילת הפרי, ותהיה הפתיחה דברכת בורא פרי העץ שייכת גם אליו... ובפרט לברכת התפוח מתוק המשמש סימן לבקשת היה"ר גופא, ויתווסף כוחו ותוקפו, דכיון שאין בידינו להוסיף ברכות שלא נזכרו בש"ס ובגאונים, עכ"פ הסמיכו היה"ר לברכה, שיהיה לו מעין תוקף ברכה. וכיון דאי אפשר בענין אחר הוי כדיעבד".

ובשדי חמד (שם) הביא מנהג אחר לצאת מכל הספקות: "ואני נוהג מזה זמן רב לברך על איזה פרי שאין אומרים עליו יהי רצון ולכוין על הפרי שנאמר עליו היהי רצון, ואוכל מעט מהפרי שבירכתי עליו, ואחר כך אומר היהי רצון ואוכל הפרי של היהי רצון".

נמצאנו למדים ארבעה מנהגים מתי לומר ה'יהי רצון' בעת אכילת הסימנים בליל ראש השנה:

[א] יברך ויאכל מעט, ואחר כך יאמר יהי רצון, מחשש הפסק בין הברכה לאכילה.

[ב] יאמר יהי רצון ואחר כך יברך ויאכל, מחשש הפסק בין הברכה לאכילה.

[ג] יברך על פרי אחר ויכוין להוציא את הפרי שעליו אומר יהי רצון, יאכל מהפרי שבירך עליו, אומר את היהי רצון על הפרי שיש בו סימן ואחר כך אוכל מפרי זה.

[ד] מברך ואומר יהי רצון ולאחר מכן אוכל, ואינו חושש להפסק, מכיון שאמירת ה'יהי רצון' היא צורך האכילה.

- יב -

ומעתה יש להשוות את דברי הפוסקים בענין אמירת ה'יהי רצון' לפני אכילת הסימנים, לדבריהם בענין אמירת ה'יהי רצון' בין התקיעות.

מטה אפרים - הביא את מנהג העולם לומר יהי רצון לאחר שתוקעים שלש פעמים תשר"ת, ובפירוש קצה המטה ביאר שמנהג זה סמך על כך שהיהי רצון הוא צורך התקיעות ולכן אין בו משום הפסק. אולם לענין אמירת יה"ר לפני אכילת הסימנים, כתב שאין להפסיק בין ברכת המוציא לאכילה באמירת היהי רצון.

משנה ברורה - כתב בשער הציון שלענין אמירת יה"ר בין התקיעות במקום שנהגו לאומרו אין למחות בידם, אך לענין

אמירת היהי רצון לפני אכילת הסימנים אינו מתיר מחשש הפסק בין הברכה לאכילה.

מנחת אלעזר ממונקאטש - התיר לומר יהי רצון לפני התקיעות מצד ההפסק בין התקיעות לברכות, כיון שזהו צורך התקיעות [ואסר את עצם האמירה בגלל החשש לשינוי שמות המלאכים]. ואילו את היה"ר לפני אכילת הסימנים היה אומר רק לאחר שטעם מהאוכל כדי שלא יהיה הפסק בין הברכה והאכילה.

מנהג אדמו"רי ליובאוויטש - שלא לומר את היה"ר לפני התקיעות מחשש הפסק בין הברכה לתקיעה, אך היו אומרים את היה"ר בין הברכה לאכילת הסימנים בליל ר"ה.

הגר"ע יוסף - אסר הן את אמירת היה"ר שבין התקיעות, והן את אמירת היה"ר שבין הברכה לאכילת הסימנים, מחשש להפסק בין הברכה לתקיעה ולאכילה.

ויש להבין מהו השורש לשוני בפסיקת ההלכה בין אמירת היה"ר בין התקיעות, לאמירת היה"ר בין אכילת הסימנים.

- יג -

ונראה כי יש להבדיל בין הפסק בברכות הנהנין בין הברכה והאכילה, לבין הפסק בברכת המצוות בין הברכה וקיום המצוה.

בטעם ברכת הנהנין מפורש בגמרא (ברכות לו, א) שהוא כדי להתיר את ההנאה, שהרי "כל הנהנה מהעולם הזה בלא ברכה כאילו גזל לקב"ה". ומאחר וללא הברכה אין לאדם היתר לאכול, הרי שהברכה היא צורך הסעודה, ונמצא כי ההפסק בין הברכה לאכילה מפריע לסעודה, משום שהוא מונע ממנו את ההיתר לאכול מהמאכל. אולם בברכת המצוות, פשוט וברור שמקיים את המצוה גם ללא הברכה, ואדם שתקע בשופר ללא ברכה ודאי קיים את המצוה. ולכן בברכת המצוות ההפסק בין הברכה למצוה הוא מפריע לברכה, ולא לקיום המצוה.

לפנינו איפוא שני סוגי הפסק: בברכת המצוות ההפסק מפריע לברכה, ובברכת הנהנין למצוה [לאכול בברכה]. ואם כן אין להשוות כלל וכלל בין ההפסק בתקיעות, שהוא הפסק בברכת המצוות, לבין ההפסק באמירת היה"ר לפני אכילת הסימנים, שהוא הפסק בברכת הנהנין.

ומעתה נוכל להבין את דברי המטה אפרים והמשנ"ב, שאין להפסיק באמירת היה"ר לפני אכילת הסימנים, כי בברכת הנהנין, ההפסק מפריע למצוה האכילה, ומאחר שבגלל ההפסק נחשב כאילו לא בירך ואינו יכול לאכול ללא ברכה, החמירו שלא לומר את היהי רצון. לעומת זאת, לענין ההפסק באמירת היה"ר בין התקיעות, שהוא הפסק בברכת המצוות, יש יותר מקום להתיר, מאחר וההפסק אינו

מפריע לקיום המצוה, אלא לברכה, ואפשר לומר שה'יהי רצון' הוא חלק מהברכה.

וביאור מנהג אדמו"רי ליובאוויטש נראה, כי רק לפני אכילת הסימנים, 'יהי רצון' הוא חלק מהברכה, וכפי שהבאנו לעיל את טעם מנהגם לומר 'יהי רצון' בין הברכה לאכילה בגלל ש"הסמיכו היה"ר לברכה שיהיה לו מעין תוקף ברכה". משא"כ בתקיעות, בודאי שאין 'יהי רצון' חלק מהברכה, אלא תוספת, ולכן יש לחשוש מלאומרו בגלל הפסק.

וידידי רבי חיים שמרלר כתב בספרו מועדי חיים (ראש השנה עמ' כא) כתב סברא נוספת מדוע אין באמירת 'יהי רצון' לפני אכילת הסימנים חשש הפסק, ותוכן דבריו על פי חילופי הגירסאות בגמרא (הוריות יב, א) האם נאמר שם "לעולם יהא רגיל למחזי בריש שתא קרא ורוביא", שאין צורך באכילת הסימנים בראש השנה, אלא בהבאתם לשולחן וההתבוננות בהם. או שהגירסא היא "יהא רגיל למיכל", ולפי גירסא זו הענין הוא באכילתם. ואם כן

"לפי הגירסא למיכל, הרי שעיקר הענין הוא האכילה, וגם אם אומרים היה"ר הרי זה נגדר בתר העיקר שהוא אכילה, ובכה"ג הוי האמירה הפסק בין ברכת הפרי לאכילה. אבל להגירסא למחזי, דאז האכילה אינה עדיפא יותר מהאמירה ושניהם שוים לגבי ענין הסגולי, האמירה כמו האכילה, ואחד משלים את השני לגבי דבר זה והוי כצורך אכילת התפוח דאינו הפסק". וגם בדבריו מבואר שרק לענין אכילת הסימנים יש סברא לומר שאמירת 'יהי רצון' היא חלק בלתי נפרד מהאכילה, ולכן היא לא מהווה הפסק, משא"כ בשעת התקיעות אמירת 'יהי רצון' איננה חלק מהתקיעות ולכן היא מהווה הפסק.



נמצאנו למדים כי למרות שהיה מקום להשוות בין נדון ההפסק באמירת 'יהי רצון' בין התקיעות, ואמירת 'יהי רצון' לפני אכילת הסימנים, יש מקום גדול להבדיל בסברא בין הנדונים, ולפסוק בכל מקום כפי עניינו.



סימן ז

מהות המקריא והתוקע

- א -

כתב הרמ"א (סימן תקפה סע' ד) וז"ל: "נוהגין לקרות לפני התוקע סדר התקיעות מלה במלה כדי שלא יטעה, ונכון הוא". ובמג"א (שם ס"ק יא) כתב בשם השל"ה שגם "תקיעה ראשונה יקראו לפניו", ומסיים: "ע"י סימן קכ"ח סע' י"ג".

וביאר הלבושי שרד את דבריו, שהיה מקום לחלק בין התקיעה הראשונה לבין שאר התקיעות, מאחר והטעם שצריך להקריא הוא כדי שהתוקע לא יטעה ויתבלבל בתקיעותיו וידע איזה סוג של תקיעה עליו לתקוע, ולפי זה בתקיעה הראשונה שלכאורה סביר להניח שאין חשש שיטעה, ובודאי הוא יודע שצריך להתחיל את סדר התקיעות על ידי תקיעה פשוטה, היה מקום לחשוב שאין צורך שהמקריא יאמר "תקיעה", ועל זה מחדש המג"א בשם השל"ה, שגם את התקיעה הראשונה יקראו לפניו. וכך פסק גם המשנה ברורה (ס"ק יח) "גם תקיעה ראשונה יקריא לפניו אע"ג דלא שכיח כל כך שיטעה".

וכוונת המג"א בציינו לסימן קכ"ח היא למה שנפסק שם בשו"ע (סעי' יג): "מתחילים הכהנים לומר יברכך ואחר כך

מקריא אותם שליח ציבור מלה במלה, והם עונים אחריו על כל מלה". ומבואר דעת המחבר שאת התיבה הראשונה "יברכך" אין מקריאים לכהנים. אולם הרמ"א השיג: "ויש אומרים שגם מלת "יברכך" יקרא אותם שליח ציבור תחלה, וכן נוהגים בכל מדינות אלו". והט"ז (שם ס"ק ח) ביאר בדעת המחבר שאין צריך להקרות תיבת "יברכך", משום שאין לחשוש שהכהנים יטעו כבר בתיבה הראשונה.

ובפשטות יוצא לפי זה, שהשאלה האם יש צורך להקריא לפני התקיעה הראשונה, תלויה בשתי הדעות האם להקריא תיבת "יברכך" בברכת כהנים: אם נאמר שאין חשש שהכהנים יטעו בה, אם כן גם בתקיעת שופר יש לומר שאין לחשוש שהבעל תוקע יטעה ולכן אין צריך להקריא את התקיעה הראשונה, אך אם נאמר שיש להקריא בברכת כהנים גם את "יברכך", אם כן גם בתקיעת שופר אותו הדין, ויש צורך להקריא גם את התקיעה הראשונה.

אולם הפרי מגדים בסימן תקפה (אשל אברהם ס"ק יא) הביא את דברי המג"א (סימן קכח ס"ק כ) בשם מהר"מ מיניץ (סימן יב) שכתב שגם לדעת המחבר בסימן קכ"ח

שבתיבה הראשונה של ברכת כהנים אין חשש טעות ולא צריך להקריא, מכל מקום אם יש בבית הכנסת רק כהן אחד שאין קוראים לו "כהנים", גם לפי המחבר צריך להקריא לפניו "יברכך", כי שייך בזה טעות. ולפי זה כתב הפמ"ג, שגם לדעת המחבר "הוא הדין בתקיעת שופר גם בתקיעה בראשונה יקריא לפניו המקריא וכל שכן שאר התקיעות ושברים ותרועה".

אך לכאורה דברי הפרי מגדים צריכים עיון, שכן המהר"ם מינץ כתב בתשובתו: "בשלמא גבי שניים יש ליישב דלא צריך להקרות מלה ראשונה, דקסבר דכיון דקרא לשניים "כהנים" הוה כאילו אמר להם כהנים אימרו יברכך, לכן אין צריך להקריא להם רק מיברכך ואילך. אבל גבי אחד דלא קרא מתחילה כהנים, למה לא יקרא לו מלה ראשונה כמו שאר מילות". ומבואר בדבריו שאין לחשוש שמא יטעה הכהן בברכתו, וראיה לכך כי בשני כהנים אין צריך להקריא תיבת יברכך, וכנראה הסיבה שלאחד צריך להקריא גם "יברכך" היא כיון שיש דין שצריך לומר לכהנים שיברכו כדכתיב "אמור להם" ומזה למדו בגמרא (סוטה לח, א) שצריך להקריא להם מלה במלה, אלא שלשניים כשאמרו "כהנים" הרי זה כאילו אמרו להם גם שיאמרו "יברכך", ואילו באחד שלא אמרו לו "כהנים" צריך להקרות לו גם תיבת "יברכך". ומכל מקום אין זה מחשש טעות, אלא מדין "אמור להם" שמזה ילפינן שצריך קריאה.

ואם כן מה שמודה המחבר בסימן קכ"ח שבכהן אחד מקריאים תיבת "יברכך", כלל אינו משום טעות כפי שנקט הפרי מגדים ולמד מכך לענין תקיעה בראש השנה שכמו שחוששים לטעות גם בתיבה הראשונה בכהן יחיד, כך גם לדעת המחבר יש להקריא בתקיעה ראשונה מחשש טעות - אלא הסיבה שצריך להקריא תיבת "יברכך" לכהן יחיד היא מצד ההלכה שעדיין לא התקיים דין "אמור להם", ומניין איפוא להפמ"ג שהסיבה בכהן יחיד היא משום טעות, ודומה דין זה לדין תקיעת שופר. הרי אין כל דמיון בין ההלכה בהקראה בברכת כהנים להקראה בתקיעת שופר, שכן דוקא בברכת כהנים שנאמר בה דין "אמור להם", צריך להקריא אפילו בתיבת "יברכך" או את המילה "כהנים" או "כהן" ולא בגלל חשש שמא יטעה אלא מהדין של "אמור להם", משא"כ בתקיעת שופר שאין דין "אמור להם" מי אומר שצריכים להקריא בתקיעה הראשונה ומדוע לחשוש כלל לטעות, וצ"ע.

- ב -

כדברי המג"א בשם השל"ה שיש להקרות גם את התקיעה הראשונה פסקו גדולי הפוסקים: אליה רבה (סימן תקפה ס"ק טו), מטה אפרים (שם סעיף ה) וחיי אדם (כלל קמא סעיף ו), וכן פסק המשנה ברורה (שם ס"ק יח). **אמנם** בשער הציון (שם ס"ק לא) מסיים: "מכל מקום, במקום שאין מנהג,

יותר טוב שלא להקרות בתקיעה ראשונה". והנימוק לכך הוא: "כדי שלא יהיה הפסק להמקרא". ומעתה יש לעיין בטעם זה, כי אם החשש הוא מדין הפסק לבעל קורא, אם כן מדוע רק הקראת התקיעה הראשונה מהווה הפסק, וכי בשאר התקיעות שמקריא אין זה הפסק.

ולכאורה היה מקום ליישב את דברי שער הציון על פי המבואר בשו"ע (או"ח סימן תלב ס"א) לענין הברכה על בדיקת חמץ, שצריך להיזהר לא לדבר בין הברכה לתחילת הבדיקה, ואם שח צריך לחזור ולברך. אבל אם כבר התחיל לבדוק, כתב השו"ע "טוב שלא ידבר בדברים אחרים עד שיגמור כל הבדיקה", אולם אם דיבר אינו צריך לחזור ולברך.

ומעתה יש לחלק על דרך זה בין הקראת התקיעה הראשונה שהיא הפסק בין הברכה לתקיעה, לבין הקראת כל התקיעות שאם כבר התחיל במצוה אין זה הפסק, וכמו בבדיקת חמץ.

מכל מקום גם אם נאמר כן, ההלכה היא לענין "דיעבד", אבל לכתחילה בודאי שאין להפסיק גם כשמתחיל במצוה, ואם כן שוב יקשה מדוע לא חשש בשער הציון להפסק שיש בהקראת כל התקיעות כמו שחשש להפסק בהקראת התקיעה הראשונה.

לכן נראה לומר שיש לחלק בין האיסור להפסיק בין הברכה למצוה ובין

האיסור להפסיק בכל שעת קיום המצוה, ויסוד החילוק: האיסור להפסיק בין הברכה למצוה הוא מדין הפסק. כלומר, כדי שהברכה תהיה שייכת למצוה ותחול עליה, צריך שלא יהיה הפסק בינה למצוה. אבל האיסור להפסיק בשעת קיום המצוה נובע מדין האיסור להסיח דעתו מהמצוה בשעה שמקיימה, כדי שלא לקיים המצוה שלא בדרך כבוד וכמתעסק בעלמא.

ולפי חילוק זה מיושב ההבדל בין הקראת התקיעה הראשונה שהיא מדין הפסק, לבין הקראת שאר התקיעות שהיא משום היסח הדעת, ולענין תקיעת שופר כמובן שלא שייך לומר שההקראה נחשבת כהיסח הדעת שהרי כל תכלית ההקראה היא מענין תקיעת השופר.

אולם כשנעיין בדברי הט"ז (סימן תלב ס"ק א), נראה שבתחילת דבריו אכן רצה לחלק חילוק זה ולומר שנחלקו הראשונים בגדר האיסור להפסיק בין הברכה לקיום המצוה, אם הוא מדין הפסק או מדין היסח הדעת, ברם מסקנת הט"ז היא שבכל זמן קיום מצות בדיקת חמץ החשש הוא מדין "הפסק", ואין זה דומה לסעודה וסוכה שיכול להפסיק באמצע, כי שם אם ברצונו יכול לסיים ולא לאכול יותר בסוכה ובסעודה, משא"כ בבדיקת חמץ שאינו יכול לסיים כל עוד לא גמר לבדוק, וממילא כל זמן שלא גמר, הרי אסור לו להפסיק, ודין זה לא נובע מדין "היסח הדעת", אלא מדין "הפסק".

ומעתה גם בשעת התקיעות יש סברא להחמיר ולומר שכל זמן שלא נגמרו התקיעות, שיחה נחשבת כהפסק. שהרי הטעם שתוקעין תש"ת תר"ת תשר"ת הוא בגלל הספק מה הן התקיעות אליהן התכוונה התורה, ולכן אם ה"תרועה" היא הנכונה, הרי כאשר תקע את הסדר עם "שברים" מקודם לכן, נחשב בעצם שעדיין לא התחיל במצוה, ואם כן הקראת כל התש"ת והקראת התקיעה הראשונה של התר"ת נחשבת הפסק בין הברכה לתקיעות שמקיים בהם המצוה.

ויתכן שלכך התכוין הט"ז במה שכתב בסיום דבריו בסימן תל"ב: "וכאן באמצע הבדיקה נראה דהוי ממש כמו באמצע תקיעות שמיושב עצמן שודאי אסור להפסיק ביניהם לכולי עלמא". רצה לומר, דלגבי תקיעות יש ספק על סדר התש"ת והתר"ת האם זהו תחילת המצוה, ואם ישיח זהו ספק שיחה בין הברכה לתחילת המצוה, דבר שאסור לכולי עלמא מההלכה של "הפסק".

ומעתה שוב חזרה הקושיה למקומה ביתר שאת, מדוע ההקראה בכל התקיעות איננה נחשבת הפסק, ומה ראה בשער הציון לחשוש להפסק רק בין הקריאה לברכה ולא בכל התקיעות.

ואכן, מנהג חב"ד (מובא בהוספות לשו"ע הרב בראש השנה) וכן מנהג פרנקפורט (מובא בספר נטעי גבריאל הלכות ראש השנה פרק נא אות ב) הוא ש"מקריא התקיעות מורה באצבעו בסידור, אבל אינו מקריא בדיבור".

ומסתבר שטעם המנהג הוא החשש להפסיק בין תפילת הלחש ובין התקיעות, ולכן לא מקריאים שם בדיבור אלא רק מורים באצבע, וכחששו של המשנה ברורה.

וכן הביא בספר נטעי גבריאל, שמנהג אמשניוב וויז'ניץ, שבתקיעות דמיושב מקריאין ובתקיעות דחזרת הש"ץ אין מקריאין.

- ג -

וביותר יש לעיין, לנוהגים לתקוע גם בתפילה שבלחש, היאך יכולים להקריא בתוך תפילת שמונה עשרה, הלא זהו ממש הפסק באמצע תפילת הלחש.

ובשו"ת "מור ואהלות" (אהל ברכות, סימן נב) נשאל "על דבר הני רבנן שמקריין סדר התקיעות גם בתפילת לחש במקומות שתוקעין, אם אינו כמפסיק ואם הוא מנהג ותיקין". והשיב: "קבלה היא בידינו מקדושי עליון וגאוני ארץ שנהגו כן, ושכן שמע מפי קדוש מפורסם, והאריך לקיים המנהג דאין בו חשש הפסק בתפלה מה שהמקריא קורא לתוקע מלה במלה". ויש להעיר שכך הוא המנהג גם כיום בבית המדרש אצל האדמו"ר מגור בירושלים כפי מנהג אדמו"רי בית גור. וכן כתב בספר "ארחות חיים" מספינקא, דגם בתפילת הלחש מקריין סדר התקיעות וכן אומרים "היום הרת עולם" ואין זה הפסק.

ומנהג זה צריך עיון, שכן ההקראה באמצע תפילת שמונה עשרה

בלחש צריכה להיות אסורה: ראשית, מדין הפסק בין הברכה לתקיעה. ושנית, מחמת הפסק בדיבור באמצע תפילת הלחש.

ואכן השדי חמד (חלק יב, מערכת ראש השנה סימן ב אות טז) כתב בפשטות, שדברי הרמ"א בסימן תקפ"ה הכותב שיש להקריא לתוקע לא נאמרו בסדר התקיעות בלחש "משום דהוי הפסק בתפילה, ואיך יתכן להתיר הפסק בתפילה משום חשש שמא יטעה, ואין ספק טעות מוציא מידי ודאי הפסק".

ואולי טעם הנוהגים להתיר להקריא בתפילה בלחש הוא מאחר שחששו שמא יטעו בתקיעות, ומפני חשש זה התירו להפסיק אפילו בתפילה בלחש. וסמך לכך מדברי הטור (סימן תקפה) "דקדק רב האי גאון מדקאמר "מתקיע" ולא אמר "תוקע", אלמא אחר תוקע ולא השליח ציבור. וכתב הרא"ש (פרק בתרא דראש השנה סימן ד) דהטעם הוא כי הא דתנן בברכות (דף לד) העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטירוף, פירוש שמא תטרף דעתו בעניית אמן ואז לא ידע מהיכן יתחיל לחזור, ואם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו מזה הטעם עצמו". ומבואר בדברי הטור שמשווה את דין התקיעות לאותו דין בברכת כהנים, וכשם שיש חשש לטעות בברכת כהנים, יש לחשוש גם לטעות בתקיעות, ולכן אולי התירו להקריא גם בתפילת לחש כדי שלא יטעו.

ואולם האמת שיש לדחות דברים אלו, כי כל החשש לטעות הוא רק אצל השליח ציבור, שיש לו אימתא דציבורא

מאד, שהרי אפילו מעניית "אמן" שקל מאד לאומרה, בכל זאת חששו, אולם מי יאמר ומניין לנו שצריך לחשוש לטעות גם אצל הבעל תוקע, ובפרט במקום שיש בזה איסור הפסק [ואולי גם אצל הבעל תוקע שייך החשש משום אימתא דציבורא, וצ"ע].

- ד -

בספר נפש הרב בליקוטי הנהגות (אות יב) הביא הגר"צ שכטר, שהגרי"ד סולובייצ'יק היה המקריא אפילו בתקיעה הראשונה [שלא כדברי השער הציון הנ"ל], אך לא היה מקריא בתקיעות שבלחש, ומסיים: "בהקראת קולות התקיעות שמעתי בשם רבינו, שענין ההקראה הוא לשמש כמתיר לבעל תוקע לתקוע, אך לא זכיתי להבין הדברים האלו כי לא שמעתי בזה דבר שלם". ודברי הגרי"ד שההקראה היא "מתיר", אכן סתומים וחתומים, איזו "התרה" צריכים.

ובספר בית יצחק (חלק כז שנת תשנח) בחלק "מפניני רבינו" ביאר הגר"צ שכטר דברים אלו: "בספר נפש הרב הבאתי בשם רבינו, שמה שהמקריא אומר בקול רם לבעל תוקע תקיעה, הוא לא רק כדי שלא יטעה אלא בתורת מתיר. ונראה, שמקור מנהג זה [של הקראת התקיעות] נובע ממה שהיו תוקעים בפני הבית דין אף בראש השנה שחל להיות בשבת, דנראה לומר דלא סגי במה שהתוקע היה עומד בפני הבית דין, אלא יש לומר שהיו צריכים גם כן הוראה מפורטת ומיוחדת להתיר להם לתקוע

למרות שהיה שבת. ומזה יצא מנהגנו להקריא תמיד את הבעל תוקע".

אך לכאורה לפי ביאור זה בדברי הגרי"ד עדיין לא מובן, וכפי שכתב בספר נפש הרב בעצמו: "לא זכיתי להבין הדברים האלו כי לא שמעתי בזה דבר שלם" - משום שה"מתיר" שייך רק בתקיעה ראשונה, ולאחר מכן הלוא כבר התרנו ואם כן מדוע צריך התרה בכל תקיעה ותקיעה. ועוד קשה מהו הדמיון לתקיעת בית דין בראש השנה שחל בשבת, הרי לבית דין יש הרבה היתרים מיוחדים, ולכן יתכן ואין להם כל בעיה של הפסק, אולם בהלכות תפילה וברכות ודאי שיש דינים שהפסק מעכב, והיאך נוכל להתיר לבעל מקריא להקריא ולא נחשוש להפסק, וצ"ע.

ומורי ורבי הגאון רבי ברוך מרדכי אזרחי שליט"א אמר בזה שבדאי דברי הגרי"ד נכונים הם, וביאורם על פי ההלכה ש"כל תרועה, פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה" (שו"ע או"ח סימן תקצ ס"א), כלומר יש סדר מסויים בתקיעות. והנה לתקוע ללא כל צורך בודאי אסור משום שבות, וכל ההיתר לתקוע הוא לצורך קיום מצות תקיעת שופר, כדברי הרמ"א בהלכות ראש השנה (ס' תקצו) שפסק: "לאחר שיצאו בתקיעות אין לתקוע עוד בחינם", וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק ג) "דכיון דאין צריך הוי ככל שאר יו"ט שאסור לתקוע משום שבות".

ומעתה כוונת הגרי"ד שיש צורך ב"מתיר" על ידי ההקראה היא, שאילולא ההקראה היתה אפשרות של טעות

בתקיעה שמשמעותה איסור שבות, ולכן יש צורך להתיר את התקיעה - וזאת על ידי ההקראה שתכליתה שלא תהיה טעות, והתקיעות יהיו בסדר הנכון והראוי. ולפי ביאור זה בדברי הגרי"ד, שפיר מובן שיש צורך ב"מתיר" לכל תקיעה ותקיעה כדי שלא תהיה טעות ויבואו לידי איסור שבות.

על כל פנים לפי יסוד דברי הגרי"ד וביאורם, מיושב היטב המנהג להקריא ללא כל חשש ל"הפסק", שכן שורש מנהג ההקראה הוא להתיר לתקוע, ובלא ה"מתיר" היה אסור לתקוע כלל. ואם כן מובן שלא חששו להפסק, שכן מוכרחים להקריא לתוקע כדי להתיר לו לתקוע. ולכן מותר אפילו לנוהגים לתקוע בלחש להקריא גם בתפילה בלחש, ואין חוששים שיש בזה הפסק, שכן מאחר והתקיעות צריכות להיות כסדרם, אם לא יקראו לפני כל תקיעה יש חשש שיעברו על איסור שבות, ולכן יש צורך ב"מתיר" לתקיעות על ידי ההקראה, אפילו באמצע תפילה בלחש.

- ה -

ונראה לבאר בדרך נוספת מדוע אין ההקראה נחשבת הפסק.

מקור דברי המג"א שיש להקריא גם את התקיעה הראשונה הוא השל"ה הק' במסכת ראש השנה (עמוד הדין פרק נר מצוה ד"ה נוהגין), שכתב: "נוהגין להקרות לפני התוקע ולומר תקיעה שברים תרועה תקיעה, וכן בכל הקולות, והוא מנהג יפה כדי שלא

יטעה התוקע, אמנם יש גם כן סוד בדבר, והוא כי התקיעות מעוררין הענינים הגנוזים שלמעלה, וכשהמקריא אומר תקיעה יכוון לסוד התקיעה, וכן כשאומר שברים או תרועה יכוון לסודיהן ובכל סדר וסדר לפי סודו. ועל ידיעה זו תוקע התוקע. על כן צריך המקריא להיות אדם גדול ובקי בסודות וצדיק, והתוקע עושה הפעולה של תקיעה על התעוררות דעתו, ויועיל זה אף כשהתוקע בעצמו אינו בקי בסודות. ובוודאי היה יותר טוב אם גם התוקע היה בעל סוד, אמנם גם אם לא, זה יכשר. ולפי זה ראוי גם כן שתקיעה הראשונה יאמר גם כן המקריא תקיעה, ולא כמו שנוהגין שהתקיעה הראשונה מתחיל התוקע מעצמו, דכל מה דאפשר למעמד לכוין אל הסודות צריך להדר ולזרז. כלומר, שהתקיעה מתחלקת לשתיים: מעשה התקיעה על ידי בעל התוקע, והכוונות והסודות על ידי הבעל מקריא. ולכן אין כלל ענין של הפסק בדבר, כי שניהם יחדיו עושים את פעולת התקיעה. וכמוזכר בספר תולעת יעקב וז"ל, ובויקרא רבה (פכ"ט ט"ד) אשרי העם יודעי תרועה (תהילים פט, טז), א"ר יאשיה וכי אומות העולם אינם יודעים להריע, כמה קרנים יש להם כמה סלפינין יש להם כמה בוקינין יש להם ואתה אומר אשרי העם יודעי תרועה, אלא אשרי העם אלו ישראל שיודעים לרצות את בוראם בתרועה. מה עושה הקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים, ע"כ דברי התולעת יעקב. הנה ביאר כאן כי מה שכתוב אשרי העם יודעי תרועה אין הכוונה שיודעים להריע, אלא שיודעים לרצות

המצוה בתרועה ההיא, וזה אי אפשר כי אם בידיעת כוונתו ורצותו בה, והיודעים את זה המה ישראל כי הם יודעים דרך ה' אשר הורם ולהם בלבד גילה סודו ולזה יודעים לרצות את קונם ולשנות דעתו מרעה לטובה".

לפי דברים אלו, מחד גיסא, מיושב מדוע לשיטת הרמ"א והמג"א אין ההקראה חשובה כהפסק, שכן כמבואר בשל"ה, ענין ההקראה הוא בעל חשיבות גדולה לעורר עניינים והסודות הגנוזים למעלה, והיא שמעלה את התקיעות שיפעלו לרצות לבוראינו.

ולפי מנהג חב"ד שההקראה נחשבת כהפסק, כמובא לעיל, יש לבאר את מה שמובא במנהגי חב"ד (ראש השנה אות ערה) שבשנים שהרבי תקע ללא מקריא "נהג לעתים להורות לעצמו ביד שמאלו והחזיק את השופר רק בימינו". והיינו כי מעשה ההקראה הוא אמנם חשוב ונצרך לסודות הטמונים בתקיעות, אך מאחר ומצד שני יש הפסק בדיבור על ידי ההקראה, לכן נהג הרבי להראות לעצמו באצבע את סימני התקיעה.

ברם מאידך גיסא, לפי דברי השל"ה שענין ההקראה לתקיעת שופר בכלל ולתקיעה הראשונה בפרט אינו רק משום חשש טעות, אלא שותפות בין הבעל תוקע לבעל המקריא, האחד עושה את פעולת התקיעה והשני את הסודות והכוונות בתקיעות, צ"ע בכוונת המג"א שאחר

שהביא את דברי השל"ה הנ"ל ציין לעיין בענין ההקראה בברכת כהנים בסימן קכ"ח, הלוא לכאורה אין כל קשר בין הדברים, שכן הקראת התקיעות היא ענין מיוחד לתקיעת שופר לעורר הכוונות שצריך לפעול בענין התקיעות, ואין בכך כל קשר לברכת כהנים.

אכן, כשנתבונן בעומק הדברים, יש לומר דאדרבה היא הנותנת, ויתבארו לנו דברי המג"א. וכוונת המג"א היא על פי מה שהבאנו לעיל את דברי המהר"מ מינץ, שההקראה לכהן תיבת "יברכך" היא קיום דין "אמור להם" שנאמר בברכת כהנים, והיינו שציין בענין תקיעת שופר לעיין בסימן קכ"ח שכתב בשם המהר"מ מינץ, לומר שכמו שכתב השל"ה שיש להקרות את התקיעה הראשונה אף שאין בה חשש לטעות, והטעם משום דין מיוחד שיש בתקיעת שופר לעורר הכוונה, כמו כן מבואר כעין זה בסימן קכ"ח שיש ענין להקרות לכהן תיבת "יברכך" אף שאין חשש טעות, וגם זה מהדין המיוחד שיש בברכת כהנים משום "אמור להם".

והנה ה"כלי יקר" בפרשת נשא על הפסוק "אמור להם" (פ"ו כ"ג) כתב: "מכאן למדו רז"ל שהחזן מקריא לכהנים מלה במלה נוסח הברכות, וטעמו של דבר שהחזן הוא הסרסור המושך שפע צינור ממקור

הברכות תחילה, ומוריקן אותן על ראש כהנים יחולו, כי הוא אומר תחילה אל הכהן "יברכך ה'" כדי לעשות את הכהן כלי גדוש ומלא ברכת ה', ואחר כך כשהכהן אומר לישראל "יברכך ה'" הוא מוריק מן הכלי המלא אל כלי ריקם, אבל אם לא היה הכהן מתברך תחילה היה מוריק מכלי ריקם אל כלי ריקם". כלומר, בברכת כהנים יש שותפות מוחלטת בין המקריא החזן לבין הכהנים המברכים.

ומעתה יש לבאר על דרך זה גם בתקיעת שופר, שישנה שותפות בין הבעל תוקע שעושה את פעולת התקיעה ובין הבעל מקריא שמעורר רצונות וסודות עמוקים.

ומעתה יתכן להוסיף ביאור בדקדוק דברי הרמ"א שכתב: "נוהגים להקרות לפני התוקע מלה במלה כדי שלא יטעה", הכוונה שאם התוקע יהיה גם המקריא, יהיה לו קשה לכוין את הכוונות הראויות שעליו לפעול, ועל כן יש צורך בשני אנשים: בבעל מקריא שיקריא ובכך יעשה ויפעל את הכוונות והסודות, והוא יהיה השותף לבעל תוקע. ואין הכוונה לטעות בסוג התקיעה.

אלא שלפי המתבאר עדיין יש לדון להלכה לשיטת השל"ה והמג"א, כאשר אדם תוקע לעצמו ואין לו מי שיקריא לו, האם יש ענין שיקריא לעצמו, וצ"ע.



סימן ח

עלינו לשבח

- א -

ואילו עלינו לשבח לא מוזכר. וכן בהלכות תפילה (פ"ט ה"ו) כתב הרמב"ם שאחר סדר קדושת אשרי ובא לציון "מתחנן בדברי תחנונים ובפסוקי רחמים ואומר קדיש וכל העם עונין כדרכן ונפטרינ", ועלינו לשבח כלל לא מוזכר. גם האבודרהם "אשר רוב מנהגי התפילות מבוססים על דבריו" [כדברי הנודע ביהודה בהסכמה להדפסת ספר אבודרהם], לא הזכיר את אמירת עלינו לשבח בסיום התפילה, אלא כתב: "וגם נהגו לומר בכל ימי השבוע השיר שהיו הלויים וכו' ואומר קדיש יהא שלמא רבה וכל העם נפטרים לשלום... ויש מקומות שנוהגין לומר בכל יום שיר המעלות לדוד לולי וכו' ואומר אין קדוש כה' וכו' אתה הוא שהקטירו וכו' ואומר פטום הקטורת כיצד". ובכך מסתיימת איפוא התפילה, לדעתו.

גם מרן השו"ע אינו מזכיר את תפילת עלינו לשבח, וסיום הלכות תפילה (סימן קלב ס"ב) הוא בהלכה ש"אסור לאדם לצאת מבית הכנסת קודם קדושה דסידרא".

המור, לעומתם, כן מזכיר את אמירת עלינו לשבח בסיום התפילה, וכתב (או"ח ס"ק קלג) "אומר עלינו לשבח... ובספרד נוהגין בכל יום אחר קדיש לומר מזמור

בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן מג) מובא בשם רבנו האי גאון, שיהושע בן נון תיקן את תפילת עלינו לשבח כאשר בני ישראל נכנסו לארץ ישראל "שיאמרו זה התיקון להבדיל בין משפחות האדמה וגויי הארצות". ובכל בו (סימן טז) וכן בספר סדר היום מובא: "עלינו לשבח צריך לאמרו בכוונה גדולה, ויש בו כמה סודות ורמזים וכוחו גדול, ויהושע תיקן זה השבח הגדול כשכבש את יריחו... והוא מסוגל לכל דבר וענין מצרה וצוקה שלא תבוא ולא תהיה, לומר אותו ישר והפוך, וצריך לכוין בו קבלת עול מלכות שמים ויחודו ואלוקותו".

וכתב החיד"א (מחזיק ברכה סימן קלב אות ב) "מצאתי תשובת רבינו האי גאון, ושם כתב, עלינו לשבח תקנו יהושע לאחר שהנחיל הארץ לישראל, ואחר החורבן תיקנו רבי יוחנן בן זכאי לומר בכל יום".

אך ראה זה פלא, אמירת עלינו לשבח בתפילה איננה מוזכרת כלל ב"סדר תפילות כל השנה" של הרמב"ם (בסוף ספר אהבה), שם מסתיים סדר התפילה היומי במנהג לומר שיר של יום ואין כאלקיננו,

הטה ה' אונך ענני וקדיש אחריו, ואחר כך עלינו לשבח, ובכל זמן וזמן משנין המזמור לפי עניינו". דברי הטור הובאו ברמ"א שהוסיף על דברי המחבר (הנ"ל) וז"ל: "ואומרים אחר סיום התפלה עלינו לשבח מעומד (כל ב'), ויזהר לאומרו בכוונה, וכשמגיע אל א-ל לא יושע יפסיק מעט קודם שיאמר ואנחנו כורעים וכו' (טור)". ובמג"א (סי' קלב ס"ק א) הוסיף: "כתב בכתבים (שער הכוונות ענין עלינו לשבח) שיאמרו [עלינו לשבח] אחר כל תפילה מג' תפילות, וכן כתב בכנסת הגדולה (סימן רלד בהגהות הטור) שכן נוהגין שם. אבל בספר שתי ידות (דרך חיים קח, ב) בשם תולעת יעקב (סוד השיר שהלויים אומרים, כג, א) כתב שאין לומר במנחה".

ודבר זה אומר דרשני, מדוע לא הזכירו הרמב"ם והשו"ע את דין אמירת עלינו לשבח בהלכות סדר התפילה.

- ב -

כמו כן יש לברר מי קבע את מיקומה של תפילת עלינו לשבח דווקא בסוף סדר התפילה, ולא במהלכה. ובפרט צריך להבין מהו שורש ההבדל בין נוסח ספרד לנוסח אשכנז במיקומה של תפילת עלינו לשבח בסוף תפילת שחרית. מדוע בנוסח ספרד מסיימים את התפילה באמירת עלינו לשבח, לאחר אמירת שיר של יום ואין כאלקינו, לעומת נוסח אשכנז שאומרים עלינו לשבח לאחר אשרי ובא לציון וקדיש תתקבל, ולאחר עלינו אומרים שיר של יום ואין כאלקינו.

ואמנם מיקומה של תפילת עלינו לשבח בסיום התפילה היא בדווקא, וכפי שעולה מדברי שו"ת רבבות אפרים (ח"י סימן שפז) שדחה הצעה לומר עלינו לשבח לפני התפילה, כדי שהאבלים הממהרים ואינם יכולים להשאר עד סיום התפילה יוכלו לומר את הקדיש שלאחר עלינו כבר בתחילת התפילה. ופסק הרבבות אפרים שאין לעקור את תפילת עלינו לשבח ממקומה הנכון בשום פנים ואופן. וצריך להבין מדוע נקבעה תפילה זו בסיום התפילה.

אנו מוצאים את תפילת עלינו לשבח בסיום קיום מצוות נוספות. הביאור הלכה (סימן תכו ד"ה ומברך מעומד) מביא את המנהג לומר עלינו לשבח בסיום קידוש לבנה. גם לאחר קיום מצות ברית מילה, נהוג לומר עלינו לשבח. וצריך ביאור בטעם הדבר.

- ג -

מאידך, פעמים ותפילת עלינו לשבח נאמרת גם באמצע התפילה, כגון במוסף של ראש השנה ויום הכיפורים.

בסידור אוצר התפילות (תפילת שחרית, פירוש עיון תפילה) מובא על פי דברי חז"ל שהאמורא רב [חברו של שמואל] תיקן את הפסוקים הנאמרים בסדר המלכויות בתפילת מוסף של ראש השנה, ובכלל זה את אמירת תפילת עלינו לשבח כחלק מסדר המלכויות. ואכן מובן מאוד מדוע נכללה תפילה זו

בסדר המלכויות, כי תוכן התפילה רובו ככולו עוסק בתיקון מלכות השי"ת בעולם ובשבח יחודו וממשלתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה.

אולם תפילת עלינו לשבח נאמרת גם במוסף של יום הכיפורים, וכפי שמוזכר ברמ"א (סי' תרכ"א סעי' ד) "ונוהגין ליפול על פניהם כשאומרים והכהנים והעם גם בעלינו לשבח". ונשאלת השאלה מה הטעם לכך. ואכן בראש השנה, שכל מהות התפילה היא המלכת הקב"ה, מובן מיקומה של תפילת עלינו לשבח כחלק מסדר המלכויות, אך ביום כיפורים שאין סדר מלכויות צריך להבין מדוע תיקנו לומר עלינו לשבח בתפילת מוסף.

עוד יש להבין מדוע ביום כיפור אומרים עלינו לשבח רק בחזרת הש"ץ של מוסף, בעוד שבראש השנה נאמרת תפילת עלינו לשבח גם על ידי היחיד בתפילת לחש. **כמו** כן יש להבין מדוע בראש השנה וביום כיפור, תפילת עלינו לשבח נאמרת בתוך סדר התפילה.

תמידה נוספת שיש ליישבה, מדוע ביום כיפור כלל לא אומרים עלינו לשבח בסוף התפילות, לא בשחרית ומוסף, ולא במנחה ובנעילה.

- ד -

כאמור לעיל, תפילת עלינו לשבח נאמרת בסיום תפילות שחרית, מנחה

ומעריב. ודנו הפוסקים, כאשר מתפללים שתי תפילות אחת אחר השניה ללא כל הפסק [מנחה ומעריב, וכן שחרית ומוסף], האם צריך לומר עלינו לשבח בסיום כל אחת מהתפילות, או שניתן לומר פעם אחת בלבד, בסיום שתי התפילות.

ובמשנה ברורה (סימן קלב ס"ק ז) מבואר שאם התפללו מנחה ומעריב ללא הפסק, יש שנהגו לומר עלינו לשבח רק במעריב, וז"ל: "המג"א כתב בשם האר"י ז"ל שיאמרוהו אחר כל השלוש תפילות, וכן נוהגים במדינתנו, מלבד בבתי כנסיות גדולות שמתפללין תפילת מעריב סמוך למנחה אין אומרים עלינו אחר גמר תפלת מנחה, דעלינו שיאמרו אחר תפלת מעריב קאי גם אמנחה".

כמו כן, כיום המנהג המקובל הוא, כאשר מתפללים שחרית ומיד אחר כך מוסף [בשבת, בראש חודש או בחול המועד], שאומרים עלינו לשבח רק לאחר תפילת מוסף ולא בסיום תפילת שחרית.

וצריך להבין, אם התקנה לומר עלינו לשבח שייכת לסדר כל תפילה ותפילה, שצריך לסיימה באמירת עלינו לשבח, מדוע יגרע חלקם של תפילות אלו [מנחה, כאשר מתפללים מיד אחריה מעריב, ושחרית, כשמתפללים מיד אחריה מוסף] – שאין אומרים בהם עלינו לשבח. ואמנם צריך עיון למעשה, אם אדם צריך לסיים את תפילת שחרית בראש חודש או בחול המועד ולצאת מבית הכנסת לצורך כלשהו, ולאחר

השיהוי שיש לשהות לאחר התפילה. ודברים אלו מפורשים במש"כ המאירי (ברכות לב, א) וז"ל: "המתפלל כשם שהוא צריך לשהות מעט קודם התפילה כך הוא צריך לשהות מעט אחר התפילה שלא יהא כפורק משאוי מעליו והולך לו. והוא שאמרו, קודם תפלה מניין דכתיב אשרי יושבי ביתך ואחר כך יהללך סלה, לאחר תפלה דכתיב אך צדיקים יודו לשמך ואחר כך ישבו ישרים את פניך. ומכאן תקנו לומר פסוק של אשרי קודם תפלה, וכן לטעם שאחרי תפלה תקנו קריאת שיר מזמור או עלינו לשבח".

[ג] הב"ח כתב על דברי הטור, וז"ל: "הטעם הוא לתקוע בלבבינו קודם שנפטרים לבתייהם יחוד מלכות שמים ושיתחזק בליבנו אמונה זו שיעביר הגילולים מן הארץ, והאלילים כרות יכרתון לתקן עולם במלכות שדי, כי אז גם כי יש לכל אחד מישראל משא ומתן עם הגוים עובדי עבודה זרה וגילוליהם ומצליחים, לא נפנה לבבינו אל האלילים ולא יעלה במחשבה חס ושלום שום הרהור עבירה". ולמדנו מדבריו שהטעם לאמירת עלינו לשבח בסיום התפילה נועד לחזק את האמונה בבורא עולם ובאפסיות העבודה זרה בטרם יוצא האדם מבית הכנסת ונפנה לעסקי החולין שלו.

[ויתכן] שמתעם זה נעלית וחשובה כל כך תפילת עלינו לשבח, וכמו שכתב המשנה ברורה (סי' קלב ס"ק ח) בשם ספר מטה משה: "ויש לומר עלינו באימה ובריאה, כי כל צבא השמים שומעים, והקב"ה עומד עם

מכן ברצונו לשוב ולהתפלל מוסף, האם במקרה זה חייב לומר עלינו לשבח לאחר תפילת שחרית, או שמא לאחר שנקבע שאין אומרים עלינו לשבח לאחר שחרית אין כל צורך לאומרו.

- ה -

בביאור הדברים נעיין תחילה בטעמים השונים למיקומה של תפילת עלינו לשבח בסיום התפילה.

[א] הלבוש (סימן קלג) כתב: "כטעם ג' ברכות אחרונות שבתפילה שהוא כעבד שקבל פרס מרבו שמשתחוה והולך לו, שזה גם כן נראה לי טעמא במה שאומרים עלינו לשבח אחר כל התפלות, כדי לשבחו יתברך ולכרוע לפניו יתברך כשאומרים ואנחנו כורעים וכו', ואחר כך לצאת מבית הכנסת שהוא כמו עבד שנוטל רשות מרבו שמשתחוה והולך לו". ומבואר שהטעם הוא כדי לצאת מבית הכנסת כעבד הנוטל רשות מרבו, ואמירת עלינו לשבח בהשתחוואה היא כ"נטילת רשות" כשנפטר מבית הכנסת והולך לביתו.

[ב] הט"ז (סימן קלב ס"ק ב ד"ה כתב) כתב: "ומה שנהגו לומר קודם התפילה אשרי יושבי ביתך, מפני שהוא לשון המתנה שהיו שוהין שעה אחת קודם תפילה, ולאחר תפילה היו שוהין גם כן שעה אחת, כדכתיב (תהלים קמ, יד) ישבו ישרים את פניך. לפיכך נראה שתיקנו לומר עלינו לשבח". כלומר, לפי הט"ז אמירת עלינו לשבח היא מדיני

פמליא של מעלה, וכולם עונים ואומרים
אשרי העם שככה לו אשרי העם וכו'"].

האמונה בה' ש"לא נפנה לבבינו אל
האלילים ולא יעלה במחשבה חס ושלום
שום הרהור עבירה".

- י -

ונראה כי טעמים אלו אינם רק דברי
אגדה, אלא יש ללמוד מהם מהי
ההגדרה ההלכתית של תפילת עלינו
לשבח, והדברים יבוארו על פי דברי הגרי"ד
סלובייצ'יק, כפי שהביא תלמידו בספר
הררי קדם (חלק ב סימן קט). דברי הגרי"ד נסבו
בביאור המחלוקת בין המנהגים אימתי
סופרים את ספירת העומר בתפילת ערבית.
החק יעקב (סימן תפט ס"ק כ) והפרי מגדים (שם,
אשל אברהם ס"ק טו) כתבו שסופרים ספירת
העומר לפני עלינו לשבח. ואילו בשם
הגר"א מובא שסופרים לאחר אמירת עלינו
לשבח, וביאר הגרי"ד את שורש מחלוקתם:

"דיש" לעיין מהו יסוד המנהג של אמירת
עלינו בסוף התפילה, האם הוא דין
בגמר התפילה [כחלק מסיום התפילה],
שבכל תפילה ותפילה בסיומה אומרים
עלינו. או דילמא תקנת עלינו היא לאומרה
בשעה שיוצאים מבית הכנסת". והביא
הגרי"ד, שמדברי הב"ח המובאים לעיל
נראה שעיקר חובת אמירת עלינו היא בשעה
שיוצא מבית הכנסת, שהרי כתב שטעם
אמירת עלינו הוא כדי "לתקוע בלבבינו
קודם שנפטרים לבתיהם יחוד מלכות שמים
ושתתחזק בליבנו אמונה זו", ולכן
כשיוצאים מבית הכנסת ומתכוונים לעסוק
במשא ומתן עם הגויים, יש לחזק את

ולענ"ד נראה שגם הלבוש סובר כדברי
הב"ח, שטעם אמירת עלינו
לשבח הוא נטילת רשות כשנפטר מבית
הכנסת והולך לביתו, ואם כן משמע שגדר
אמירת עלינו לשבח הוא תקנה לומר תפילה
ביציאה מבית הכנסת, ואין זה דין בגמר
התפילה.

וכן יש ללמוד מדברי הרמ"א [המובאים
לעיל אות א] שכתב "אומרים אחר
סיום התפילה עלינו לשבח מעומד", שאין
זה דין בגמר התפילה, אלא לאחר
שמסתיימת התפילה יש לאומרו, והיינו
משום היתר יציאה מבית הכנסת. וכן יש
להסיק מדברי ערוך השלחן (סימן קלג ס"א)
שכתב: "אחר ובא לציון אומר הש"ץ קדיש
תתקבל, שנגמרה התפילה, אמנם נהגנו
לומר אחר כך השבח הגדול של עלינו
לשבח", משמע שהתפילה נגמרה לפני
אמירת עלינו לשבח, ואם כן תפילת עלינו
לשבח אינה דין בגמר התפילה.

אולם מהט"ז משמע שאמירת עלינו
לשבח היא דין בגמר התפילה,
שהרי לפי דעתו עלינו לשבח הוא סיום
התפילה, כי תיקנו לומר עלינו לשבח מדיני
השיהוי שיש לשהות לאחר התפילה, ובכל
תפילה מהתפילות שמתפללים ביום, יש
לומר לאחריה עלינו. וכן דייק הגרי"ד
מדברי האריז"ל שהביא המשנ"ב ש"צריך

לומר עלינו לשבח אחר ג' תפילות ביום" (כלשון המועתק בשערי תשובה, סימן רלג ס"ק א), משמע שאמירת עלינו היא חלק מסדר התפילה, ולכן יש לאומרה שלוש פעמים ביום.

- 2 -

לפי המבואר בדברי הב"ח שאמירת עלינו לשבח היא תקנה לומר תפילה ביציאה מבית הכנסת, ביאר הגרי"ד את מנהג החתם סופר שלא לומר עלינו לשבח לאחר מנחה בערב שבת מכיון שלא יוצאים מבית הכנסת עד לאחר ערבית. והיינו גם דברי המשנ"ב ש"בבתי כנסיות גדולות שמתפללין תפילת מעריב סמוך למנחה אין אומרים עלינו אחר גמר תפלת מנחה, דעלינו שיאמרו אחר תפלת מעריב קאי גם אמנחה", כי מכיון שעלינו לשבח היא תפילה שנתקנה לומר כשיוצאים מבית הכנסת, לכן אם מתפללים שתי תפילות בזה אחר זה בלא יציאה מבית הכנסת, די לומר עלינו לשבח בסיום התפילה השניה, לפני שיוצאים מבית הכנסת.

לפי זה ביאר הגרי"ד מדוע אין אומרים עלינו לשבח בתפילות יום הכיפורים [שחרית, מוסף, מנחה ונעילה]. שהרי יושבים כל היום בבית הכנסת, ואמנם כשיוצאים מבית הכנסת לאחר מעריב של מוצאי יום כיפור צריך לומר עלינו לשבח.

ברם, בשו"ת תורה לשמה (סימן קמח) אינו מסכים עם המנהג שלא אומרים עלינו בתפילות יום כיפור, והוא נשאל: "לפעמים הרבה מזדמן שאין אומרים עלינו

לפי זה מבאר הגרי"ד את שינוי המנהגים מתי סופרים ספירת העומר: יש הסופרים לפני עלינו, ויש הנוקטים שיש לספור לאחר עלינו. וביאר הגרי"ד "דאם עלינו הוי גמר התפילה, כיון שהספירה היא מצוה בפני עצמה שזמנה גם לאחר התפילה, אם כן תפילת עלינו קודמת לספירה משום תדיר ושאינו תדיר קודם, והוא צריך לומר את תפילת עלינו שהיא חלק מתפילת ערבית קודם ספירת העומר. אבל אם עלינו נאמר על גמר תפילתו ויציאתו מבית הכנסת, אם כן דינו לספור קודם, ורק אחר כך סמוך ליציאתו מבית הכנסת הוא אומר עלינו ויוצא מבית הכנסת".

אמנם יש להעיר על דיוקו של הגרי"ד מדברי האריז"ל ש"צריך לומר עלינו לשבח אחר ג' תפילות ביום", שאמירת עלינו היא חלק מסדר התפילה. שהרי השערי תשובה בהמשך דבריו מביא את מנהג האריז"ל "וכן יש לומר מזמור ה' רועי ומזמור אלקים יחננו אחר כל ג' תפילות". וזה ודאי שאמירת פרקי תהלים אלו הם תוספת לאחר סדר התפילה, ואם כן מנין לגרי"ד שעלינו לשבח שונה מאמירת תהלים, וכשם שאמירת תהלים בסוף התפילה אינה נחשבת כחלק ממנה, כך היה צריך להיות הדין שאמירת עלינו

דרך הסוד גם את טעם הקפדתו של האריז"ל שלא להסיר את הטלית והתפילין עד לאחר אמירת עלינו לשבח (כמובא במשנ"ב סימן כה סקנ"ה).

אכן לפי המבואר לעיל, ניתן לבאר גם על דרך "הנגלה" את טעמם של הנוהגים לומר עלינו לשבח גם במנחה ביום כיפור, שכן אם נאמר שצריך לומר עלינו לשבח מדיני גמר התפילה, אזי בכל תפילה צריך לומר לאחר סיומה עלינו לשבח, לרבות יום הכיפורים. וכנראה לפי דבריו יצטרכו לומר עלינו לשבח בכל סיום של תפילה, ובכלל זה בסיום כל התפילות ביום הכיפורים, [וכמשמעות דבריו שנהגו לומר עלינו לשבח לאחר תפילת שחרית ביום הכיפורים].

והנה, על פי המבואר נראה, כי כאשר אדם צריך לסיים את תפילת שחרית בראש חודש או בחול המועד ולצאת מבית הכנסת לצורך כלשהו, ולאחר מכן ברצונו לשוב ולהתפלל מוסף, השאלה האם במקרה זה חייב לומר עלינו לשבח לאחר תפילת שחרית, או לא, תהיה תלויה בהגדרת עלינו לשבח. אם נאמר שעלינו לשבח הוא "היתר יציאה מבית הכנסת", נראה שיצטרך לאומרו לאחר תפילת שחרית מכיון שיוצא כעת מבית הכנסת. אך אם נאמר שאמירת עלינו לשבח היא "גמר התפילה", יתכן שלאחר הקביעות של אמירת עלינו לאחר מוסף, רק שם נקבע מקומו כ"גמר התפילה", ואילו אחר שחרית אין צריך לאומרו.

לשבח אחר תפלת מנחה של יום הכפורים, אלא תיכף מתחילים תפילת נעילה, אם יש קפידה בזה או לאו. גם מצינו חכם אחד שהוא מקפיד תמיד בכל יום לבלתי יסיר מעליו הטלית גדול עד גמר עלינו לשבח, אם יש קפידא בזה באמת ע"פ הסוד, כי יש בני אדם בשבתות ויו"ט אשר ממהרים לצאת ורוצים לפשוט הטלית קודם עלינו לשבח, אם יש להזהירם בזה כדברי החכם הנזכר ומה טעם לקפידה זו".

בדברי תשובתו הביא התורה לשמה את דבריו של האריז"ל הנ"ל, וכתב: "מה שאין אומרים עלינו לשבח אחר מנחה ביום הכיפורים זה מנהג טעות ושיבוש, כי אמירת עלינו לשבח אחר כל תפלה הוא חשוב וצורך גדול וכמ"ש מוה"ר זלה"ה בספר הכוונות וז"ל הנה השבח הזה צריך לאמרו אחר כל תפלה משלש תפילות ולא כאותם שנוהגים לאומרו בשחרית בלבד, והנה הוא שבח גדול מאד מאד". ומבאר התורה לשמה את גודל מעלת אמירת עלינו לשבח ע"פ דרך הסוד, ומסיק מתוך כך: "ואם כן השתא ביום קדוש ונורא כזה שהוא יום הכפורים, שהתפילות הם גדולי המעלה מכל שאר ימות השנה והשפע גדול מאד וישראל כולם צדיקים שעושים פועל בתפילות של יום זה יותר משאר ימות השנה שאפילו המוני העם הם קדושים וטהורים, איך לא יאמרו השבח הזה אחר תפלת המנחה, הא ודאי שצריך לזהר ביותר לאמרו". ומסיים התורה לשמה לבאר על פי

- ח -

בחקירה זו, האם עלינו לשבח הוא תקנה לומר תפילה ביציאה מבית הכנסת, או שזהו דין בגמר התפילה לומר לאחר סיום התפילה עלינו לשבח, תלה הגרי"ד את השאלה האם צריך לומר עלינו לשבח לאחר תפילת שחרית כאשר מתפללים מוסף מיד לאחר מכן [וכן נהגו בבתי המדרש של חסידי ויז'ניץ], באומרו: "יש שנוהגים לומר עלינו בשבת לאחר תפילת שחרית, ואומרים עוד פעם לאחר מוסף. ופלוגתתם היא במה שכתבנו, אם עלינו הוא חלק מהתפילה, אם כן בכל תפילה צריך לומר עלינו בפני עצמו... דאם הוי גמר עבודתו ויציאתו מבית הכנסת וכנ"ל בשם הב"ח, אם כן דינו להאמר רק כשגומר סדר התפילה של אותו יום. ונראה דגם מה שלא נהוג עלמא לומר עלינו לאחר שחרית בשבת ובראש חודש, הוא משום שמתפללים שחרית ומוסף בחדא מחתא, ואין כאן גמר התפילה, אבל באמת עיקר דינו הוא לאחר התפילה".

ואכן גם בשו"ת קול מבשר (חלק ב סימן לא) הוכיח מדברי הב"ח הנ"ל שעלינו לשבח נאמר בשעה שיוצאים מבית הכנסת, ולכן אין צורך לאומרו לאחר תפילת שחרית הסמוכה לתפילת מוסף, וכך כתב: "על דבר הריב אשר נתהווה בבית הכנסת דחבורת "תלמוד תורה" דפ"ק טשערנאוויץ אודות אמירת עלינו לשבח אחר תפילת שחרית של שבת, אשר אנשים אחדים מתי מספר רוצים

להנהיג כעת בבית הכנסת הנ"ל לומר עלינו גם בשחרית של שבת, ורוב גדול מהמתפללים שם מתנגדים לזה בכל תוקף באומרם כי בכל בתי הכנסיות שבעירנו (קרוב לשמונים כן ירבו) אין אומרים עלינו בשבת רק במוסף... ודבר זה הסיב מחלוקת עצומה, ושני הצדדים הגישו תעצומותיהם לפני בצירוף הבר"צ דפה לשמוע דעת תורה בזה".

והשיב הקול מבשר על פי דברי הב"ח, שאמירת עלינו לשבח בסיום התפילה נועדה "לתקוע בלבבנו קודם שנפטרים לבתיהם יחוד מלכות שמים", ואם כן זהו דין ביציאה מבית הכנסת, ולכן אם לא יוצאים מבית הכנסת אלא לאחר תפילת מוסף, אין צורך לומר עלינו לשבח לאחר שחרית. והוא מוסיף: "ואפשר מטעם זה יש מקומות שאין אומרים אותו בתפילת מנחה כמש"כ המג"א (סי' קלב ס"ק א בשם תולעת יעקב) משום דזה תיקנו דווקא קודם שהולכים לבתיהם, משא"כ לאחר מנחה ברוב המקומות אין נפטרים לבתיהם רק מתפללים מעריב אחר כך".

מכ"ל מקום, מעיר הקול מבשר על דברי הב"ח שאמירת עלינו לשבח נועדה לחזק את האמונה בלבנו: "שאז גם כשיעסוק במשא ומתן עם העכו"ם לא נפנה לבבינו אל האלילים", אם כן בשבת שלא שייך טעם זה כיון שאינו עוסק במשא ומתן אין צורך לומר עלינו לשבח באף אחת מהתפילות, והוא מסיים: "וכן נראה דעת הטור שלא הזכיר אמירת עלינו רק בחול

אחר שחרית בריש סימן קל"ג ובסימן רל"ז
אחר תפלת ערבית, אבל בסוף סימן רל"ד
אחר תפלת מנחה כתב ואומר קדיש שלם
ונפטריין לבתיהם לשלום, ואחר תפלת
ערבית של שבת בסי' רע"א ואחר תפלת
שחרית של שבת בסי' ר"פ ואחר תפלת
ערבית בסי' רל"ז ואומר קדיש שלם ואתה
הראית קודם קריאת ס"ת ע"ש. והיינו משום
דבשבת אין עוסקין במו"מ אחר שנפטריין
לבתיהם, וגם אחר ערבית דחול נפטריין
לבתיהם ואינו עוסק במשא ומתן בלילה".

- ט -

השו"ע (או"ח סימן לו סע' ב) כתב שבזמנינו
אין נוהגים להניח תפילין כל
היום אולם "מכל מקום צריך כל אדם ליזהר
בהם להיותם עליו בשעת קריאת שמע
ותפילה". ובמקום אחר ביאר השו"ע (סימן
כה סע' יג) מה נחשב "סיום" התפילה, לענין
הנחת תפילין, וז"ל: "נהגו העולם שלא
לחלוץ תפילין עד אחר קדושת ובא לציון".
והרמ"א כתב שם: "ויש מי שכתב על צד
הקבלה שלא לחלוץ עד שאמר בהם ג'
קדושות וד' קדישים, דהיינו לאחר קדיש
יתום, והכי נוהגים המדקדקים". וכתב שם
המשנ"ב (ס"ק נו) וז"ל: "ג' קדושות - טעות
סופר הוא, ובאמת צריך לומר ג' קדישים
וד' קדושות. כי ברכו את ד' נחשב חדא,
שהיא דבר שבקדושה, וקדושת שפה ברורה
שניה, וקדושת העמידה, וקדושת ובא לציון.
ושלשה קדישים הוא: חצי קדיש שקודם

ברכו, וחצי קדיש שאחר תפילת י"ח, וקדיש
שלם שאחר ובא לציון. ומכל מקום משמע
מפמ"ג ושאר אחרונים דבמקומות שנוהגים
לומר קדיש יתום בכל יום אחר עלינו טוב
שלא לחלוץ עד אחר קדיש יתום". כלומר,
לפי הרמ"א יש לחלוץ את התפילין רק
לאחר הקדיש הרביעי, דהיינו קדיש יתום
שנאמר לאחר עלינו לשבח. ואילו לדעת
האחרונים החולקים עליו, רשאי לחלוץ את
התפילין לאחר הקדיש השלישי, שהוא
קדיש תתקבל הנאמר לאחר אשרי ובא
לציון, ולדעת מרן המחבר יכול לחלוץ
לאחר קדושת ובא לציון. והמשנ"ב (שם ס"ק
נה) הביא בשם האריז"ל שלא היה חולץ עד
אחר ועל כן נקוה לך.

ובספר נפש הרב (ליקוטי הנהגות, עמ' קמז)
ביאר את מחלוקתם, שלדעת
אחרונים אלו, קדיש תתקבל הוא גמר
התפילה בציבור, ומכיון שצריך שיהיו
התפילין עליו עד לאחר גמר התפילה, יכול
לחולצם לאחר קדיש תתקבל הנחשב לגמר
התפילה. אולם לדעת הרמ"א עלינו לשבח
הוא גמר התפילה, ומוסיף בספר נפש
הרב: "לפיכך סבירא ליה לרמ"א (בסימן קלב
סע' ב) שאומרים קדיש יתום אחר עלינו
ואפילו אין יתום בבית הכנסת, ואפילו מי
שיש לו אב ואם יכול לאומרו, דיש לסיים
את התפילה בקדיש. ולפיכך אית ליה
להרמ"א שצריך שיהיו התפילין עליו עד
לאחר הקדיש שלאחר עלינו, שאינה נאמרת
בתורת קדיש יתום אלא בתורת גמר
התפילה, וצריך שיהיו התפילין עליו עד

- י -

והנה בספר נפש הרב מסיים את דבריו בהנחה, שביאורו בדעת האחרונים החולקים על הרמ"א, שאמירת עלינו לשבח היא בתורת היתר יציאה מבית הכנסת, נחא רק לפי מנהג נוסח ספרד שאומרים שיר של יום ואין כאלקינו לפני עלינו, ונמצא שתפילת עלינו היא התפילה הנאמרת אחרונה, לפני היציאה מבית הכנסת, ושפיר יש לומר שהיא משמשת כהיתר יציאה מבית הכנסת. אך לפי מנהג נוסח אשכנז, שנהגו לומר שיר של יום לאחר עלינו, אי אפשר לומר שעלינו משמש כהיתר יציאה מבית הכנסת אלא גדר אמירתו הוא משום "גמר התפילה", שהרי עדיין אינו יוצא מבית הכנסת לאחר עלינו כי אומר שיר של יום. ואכן משתמע לפי דברי נפש הרב, שגדר אמירת עלינו לשבח תלוי בנוסחאות התפילה. לפי נוסח ספרד הטעם והגדר הוא של "היתר יציאה מבית הכנסת", ואילו לפי נוסח אשכנז הטעם והגדר הוא של "גמר התפילה".

אך לענ"ד נראה שלפי נוסח ספרד ניתן לומר שעלינו לשבח הוא גם "גמר התפילה", ולא רק "היתר יציאה מבית הכנסת". כלומר, שתי ההגדרות מהי תפילת עלינו לשבח ראויות להיאמר בנוסח ספרד, הן "גמר תפילה" והן "היתר יציאה מבית הכנסת". ולפי זה נמצא שאמירת שיר של יום היא חלק מסדר התפילה, המסתיימת לאחר מכן, באמירת עלינו לשבח.

לאחר גמר התפילה, וכאמור. ולדעת שאר האחרונים, הקדיש שלאחר עלינו אינו אלא קדיש יתום, ובדליכא אבל אין צריך לאומרו בכלל. ולדעת רוב האחרונים דס"ל דתפילת עלינו אינה נאמרת בתורת גמר התפילה, היה נ"ל שגדר אמירתה הוא בתורת היתר יציאה מבית הכנסת".

ומבואר כי יסוד מחלוקת הרמ"א והאחרונים אימתי זמן חליצת תפילין, תלוי בגדר אמירת עלינו לשבח. ומאחר ויש לחלוץ תפילין בגמר התפילה, סובר הרמ"א שגמר התפילה הוא אמירת עלינו לשבח [וקדיש שלאחריו, שזהו גמר התפילה], ולכן לדעתו יש להמתין בחליצת התפילין עד אחר אמירת עלינו לשבח וקדיש שאחריו. וכן לדעת האריז"ל שלא היה חולץ עד אחר ועל כן נקוה לך, עלינו לשבח הוא גמר התפילה, וקדיש יתום הוא מנהג בלבד, ולפיכך אם אין יתום לא אומרים קדיש זה, [בניגוד למובא במשנ"ב שיש חובה לומר קדיש יתום משום שזה נחשב לגמר התפילה].

ואילו האחרונים שמתירים לחלוץ מיד אחר קדיש תתקבל סוברים שהתפילה מסתיימת בשלב זה, ואמירת עלינו לשבח אינה מדין גמר התפילה אלא מדין תפילה הנאמרת בגדר של "היתר יציאה מבית הכנסת", וכדברי הב"ח המובא לעיל, שלפני לכתו לעסוק במשא ומתן ובענייני חולין יש להתחזק באמונה על ידי אמירת עלינו לשבח.

אך לפי נוסח אשכנז שתפילת עלינו לשבח היא "גמר התפילה", לכאורה צריך עיון מהו גדר אמירת "שיר של יום" הנאמר לאחר עלינו לשבח, כי אם נאמר שעלינו הוא גמר התפילה נמצא ששיר של יום כבר אינו שייך כלל לתפילה.

וצריך לומר על פי מש"כ בערוך השלחן (או"ח סימן קלג סע' ב) "ואחר כך אומרים שיר של יום, לזכר שיר הלויים בבית המקדש". ובמסכת סופרים (פרק יח הלכה א) מוזכר המנהג לומר בכל יום "שיר שהלויים אומרים בבית המקדש", ונאמר שם "שכל המזכיר פסוק בעונתו מעלה עליו כאילו בונה מזבח חדש ומקריב עליו קרבן". ונמצא לפי זה, שאמנם אמירת שיר של יום אינה נחשבת כחלק מהתפילה, אלא כאמירת מזמורי תהלים שיש בהם מעלה זו שהאומרם נחשב כאילו הקריב קרבן.

וכן נצטרך לומר לפי זה, שתפילת "אין כאלקינו" ופיטום הקטורת, לפי נוסח אשכנז הינם בגדר אמירת שבח ואינם חלק מהתפילה, בניגוד לנוסח ספרד, שכל מה שנאמר קודם לעלינו לשבח נחשב לחלק מהתפילה, כי תפילת עלינו לשבח היא גמר התפילה, וכל מה שנאמר לפני נחשבת לחלק מהתפילה, ובכלל זה שיר של יום ואין כאלקינו.

אלא שלפי זה צ"ע במנהג שנהוג בחו"ל לפי נוסח אשכנז בשבת (וכן נוהגים בבית הכנסת שלנו, ישראל הצעיר דהאנקוק פארק, לוס אנג'לס) לומר "אין כאלקינו" ופיטום הקטורת, לאחר מכן עלינו לשבח, ולבסוף שיר של יום ושיר

הכבוד [וכפי שמוזכר במשנ"ב (סי' קלב ס"ק יז)] המנהג שאומרים אין כאלקינו רק בשבת ולא בימות החול. ולפי זה יוצא שתפילת אין כאלקינו נחשבת חלק מהתפילה בשבת ואילו שיר של יום לא. ומעתה תמוה מאד שבחו"ל בנוסח אשכנז אין כאלקינו נחשב בשבת כחלק מהתפילה, בעוד שבארץ ישראל לפי נוסח אשכנז שאומרים "אין כאלקינו ופיטום הקטורת" גם בימות החול לאחר עלינו, נמצא שאין כאלקינו ופיטום הקטורת הינם בגדר אמירת שבח שאינם חלק מהתפילה, ואם כן צריך בירור בהגדרת הדברים לפי מנהג נוסח אשכנז.

והנה יש הפוטרים נשים המתפללות שחרית מלומר שיר של יום (שו"ת מחזה אליהו, סימן כ; הליכות בת ישראל, פרק ב). וזה מובן לפי נוסח אשכנז, שעלינו לשבח הוא "גמר התפילה", וכל הנאמר אחריו, ובכלל זה שיר של יום אינו חלק מהתפילה אלא דברים נוספים בעלי מעלה הנאמרים לאחר התפילה, ולכן נשים המתפללות שחרית חייבות בחלקי התפילה הנחשבים כחלק מגוף התפילה, משא"כ בשירי הלל והודיה שנאמרים לאחר התפילה [דוגמת שיר של יום ואין כאלקינו] שדינם כאמירת תהלים לאחר התפילה, אינם מחוייבות כלל.

- יא -

המשנה ברורה (סי' סה ס"ק ט) כתב שאדם השומע ציבור אומרים עלינו לשבח, חייב לאומרו עמהם "שכן דרך ארץ" לא לפרוש מהציבור באמירתו. אך נחלקו

הדעות מה דינו של אדם הרגיל להתפלל בנוסח אשכנז המקדים לומר עלינו, ועתה הוא מתפלל בבית כנסת שמתפללים בו בנוסח ספרד, האם עליו לשוב ולומר פעם נוספת עלינו יחד עם הציבור בסיום התפילה.

ובספר תפילה כהלכתה (פרק יז הערה לא) הביא את דעת הגר"צ אבא שאול והגר"ש אלישיב, שאדם זה יאמר עלינו פעמיים: פעם אחת בתפילתו, ולאחר מכן ישוב ויאמר עלינו עם ציבור המתפללים בנוסח ספרד בסיום התפילה. וכן מובא בספר אשי ישראל (פרק כו סעי' טו, ושם בהערה מג) בשם הגר"שז אויערבך והגר"ח קנייבסקי. לדעת פוסקים אלו, גם במקרה הפוך, אדם המתפלל בנוסח ספרד שנמצא בבית כנסת שמתפללים בו נוסח אשכנז, צריך לומר עלינו עם הציבור, ולאחר מכן יאמר עלינו בנוסח תפילתו שלו.

או"ח לדעת הגר"י פישר (תפילה כהלכתה, שם) המתפלל בנוסח אשכנז שאמר בתפילתו עלינו לשבח אינו חייב לאומרו פעם נוספת עם הציבור המתפלל בנוסח ספרד, ובפרט שיכול על כל פנים לכרוע עם הציבור בשעה שאומרים עלינו. וכן מובא בספר אבני ישפה על הלכות תפילה (פרק ו אות יג) בשם הגר"ש דבליצקי, וטעמו משום שדברי המג"א שיש לומר עלינו עם הציבור נאמרו רק למי שאינו עוסק בתפילה באותה שעה, אך אם עוסק בתפילתו רשאי להמשיך ולהתפלל כמנהגו ואינו צריך להפסיק מתפילתו לומר עלינו.

ונראה לדון בזה על פי המבואר לעיל שגדר אמירת עלינו לשבח תלוי בנוסח התפילה: לפי נוסח אשכנז הסיבה והטעם לאמירת עלינו היא משום "גמר התפילה", ולפי נוסח ספרד הסיבות הן גם משום "גמר התפילה" וגם מטעם של "היתר יציאה מבית הכנסת". ומעתה יש לומר שהמתפלל בנוסח ספרד במנין שבו מתפללים בנוסח אשכנז, ודאי צריך לומר עלינו לשבח פעם אחת עם הציבור ופעם נוספת כשמסיים את תפילתו שלו בנוסח ספרד, מדין "היתר יציאה מבית הכנסת".

ובעין זה מפורש בשו"ת שבט הקהתי (ח"ד סימן מה) שנשאל: "מי שהוא עדיין באמצע התפילה והציבור אומרים עלינו, שכתבו האחרונים דיש לומר עלינו עמהם מפני שהוא שבח גדול, אחר כך כשגומר התפילה, האם חוזר ואומר עוד הפעם עלינו". ופסק שבט הקהתי שיחזור ויאמר עלינו כשגומר התפילה, על פי דברי הב"ח [המובא לעיל אות ה] שטעם אמירת עלינו בסוף התפילה הוא כדי "לתקוע בלבנו קודם שנפטרים לבתינו יחוד מלכות שמים", ולכן לפי דברי הב"ח צריך לומר עלינו פעם נוספת כשגומר את תפילתו, אע"פ שכבר אמרו עם הציבור.

ובשרג"ל להתפלל בנוסח אשכנז המקדימים לומר עלינו לשבח לאחר קדיש תתקבל, ועתה מתפלל בבית כנסת שמתפללים בו בנוסח ספרד, יתכן שאין עליו חיוב לומר פעמיים עלינו לשבח, אלא יאמרו רק על סדר תפילתו מדין "גמר

התפילה", שהרי לפי נוסח אשכנז אין דין לאומרו כ"היתר יציאה מבית הכנסת".

- יב -

עלינו לשבח לאחר ברית מילה וקידוש לבנה

בשנת תשמ"ח נפגשתי באקראי עם ידידי רבי אברהם כהן, ראש ישיבת נשמת ישראל בירושלים, בשדה התעופה של לונדון, ושאלתי אותו מדוע נהגו לומר עלינו לשבח לאחר קידוש לבנה ולאחר קיום מצות ברית מילה. לאחר ששוחחנו שלח לי הרב כהן מכתב תשובה, ותוכן דבריו:

לכאורה לא מובן מדוע לא תיקנו בדורות הראשונים את נוסח התפילה, שהרי מצינו בחז"ל שהלכות תפילה נלמדות מתפילת חנה, צורת העמידה והדיבור ועוד הלכות תפילה, ומעניין שאת נוסח התפילה עצמה לא העתיקו ממנה, ואפילו דוד המלך שחיבר ספר תהלים, יש בו רק שירות ותשבחות, אך איננו יודעים מה היה נוסח תפילתו של דוד המלך, אלא כל יום היה מתפלל לפי צרכיו. וגם נוסח התפילות שהתפללו האבות הקדושים אברהם יצחק ויעקב, ונוסח תפילתו של משה רבנו, לא ידוע לנו.

ומכאן אנו למדים כי בדורות הקדמונים לא היה קבוע נוסח התפילה, מכיון שכל אדם התפלל מעומק לבו ובשפתו הוא, שזהו עיקר התפילה, שהרי "העושה תפילתו

קבע אין תפילתו תחנונים" (ברכות פ"ד מ"ד). ולכן עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ותיקנו נוסח תפילה כללי, כל אחד ואחד היה מתפלל מקירות לבו לפי צרכיו.

ומשום כך כתב הרב כהן, גם כשתיקן יהושע בן נון את עלינו לשבח, לא תיקן "תפילה" כדי לצאת בה ידי דין תפילה, אלא טעם אחר היה עמו: כאשר נכנסו בני ישראל לארץ ישראל ראה יהושע בן נון שיש צורך לתקן את אמירת עלינו לשבח מחשש שבני ישראל יושפעו מעובדי האלילים יושבי הארץ. ולכן הדגיש את השבח "שלא עשנו כגויי הארצות ולא שמנו כמשפחות האדמה" – כדי להוציא מלבם של הטועים והתועים שיש כוחות אחרים זולתו יתברך, ולהצביע על כך שכל הניסים והנפלאות שראו במלחמות עם יושבי הארץ היו אך ורק מכח הבורא. ואמנם בתקופה מאוחרת יותר, תיקנו לומר עלינו לשבח לאחר התפילה, כדי לשנן השכם והערב שלא תהיה טעות בכך שהכל מונהג ומושגח על ידי הקב"ה.

בכך הסביר הרב כהן את מנהג אמירת עלינו לאחר ברית מילה כי "אחר שמלין תינוק ומוציאים דם, אפשר ח"ו לטעות אחר עבודה זרה שהיה בהם כמה צורות של עבודה בהריגה, שריפה והוצאת דם, לכן תיקנו לומר מיד אחר הברית עלינו לשבח, כדי שלא יבואו לטעות אחר עניינים וכוחות אחרים, אלא אנחנו כורעים ומשתחוים להקב"ה. ולכן אפשר להבין את המנהג לומר עלינו לשבח לאחר קידוש

לבנה, כיון שקידוש לבנה מברכים בחוץ
ברבים ומקדשים את הלבנה בחידושה,
ואפשר לטעות שיש כוח עצמי וסגולה
ללבנה, לכן אומרים אחר קידוש לבנה עלינו
לשבת, שלא יטעו" (ומקור הדברים בביאור הלכה
סי' תכז ד"ה ומברך).

אכן לפי המבואר לעיל שתפילת עלינו
לשבת נחשבת כחלק מהתפילה כיום,
וממוקמת ב"גמר התפילה", ותפקידה לסיים
את סדר התפילה באמירת שבח גדול "שלא
עשנו כגויי הארצות", נראה לבאר שגם
לברית המילה וגם לקידוש לבנה יש בחינה
של תפילה, ולכן בגמר עשייתן אומרים
עלינו לשבת שהוא כ"גמר התפילה".

קידוש לבנה: בשו"ת מהרש"ג (ח"ג סימן
ה) הקשה מדוע המצוה
לברך את הלבנה פעם בחודש נקראה בשם
"קידוש לבנה", וכי איזה קידוש לבנה יש
כאן והלוא אין כאן אלא ברכה. ובתחילה
רצה לומר שטעות נשתרשה בפי ההמון
ובאמת צריך לומר חידוש הלבנה, והח'
נתחלף בק', אך לבסוף כתב שמכיון שהבית
יוסף והדרכי משה בסי' תכ"ו כתבו בלשון
"קידוש", ודאי תורת אמת היתה בפיהם,
וכפי שכבר מובא בדברי רבותינו הראשונים
בלשון "קידוש לבנה" (במהרי"ל בהל' ראש חודש
ובספר האשכול בפרק כג).

וביאר בספר סוד החשמל, שמצוה זו
נקראה "קידוש לבנה", מלשון
קדושה. והוא מבסס את דבריו על מאמר
חז"ל (סנהדרין מב, א) תנא דבי רבי ישמעאל

אלמלא לא זכו ישראל אלא להקביל פני
אביהם שבשמים כל חדש וחדש דיים. אמר
אביי הלכך נימרנהו מעומד. ומבואר מזה
שקידוש לבנה הוא באותה בחינה של
קדושה שאומרים בתפילה, וכשם שקדושה
בעמידה כך קידוש לבנה נעשה בעמידה.

ובמסכת סופרים (פרק כ) נאמר: "ואין
מברכין על הירח אלא במוצאי
שבת כשהוא מבושם ובכלים נאים ותולה
עיניו כנגדה ומיישר את רגליו ומברך".
וכתב בספר יסוד ושוורש העבודה (ט, א)
שבקידוש לבנה "רגליהם רגל ישרה
כבתפילת שמונה עשרה לצד מזרח דווקא".
וכן מובא בסידור אוצר תפילות, שבקידוש
לבנה יש לעמוד כשהפנים לצד מזרח כדרך
תפילה.

הרי שגם בקידוש לבנה יש ליישר את
רגליו ולהתפלל לכיוון מזרח, כדוגמת
התפילה, וכאמירת קדושה שיש ליישר בה
את הרגליים כאמור במלאכים "ורגליהם רגל
ישרה" (שו"ע או"ח סי' קכה סע' ב). ועוד נאמר
במסכת סופרים: "ורוקד ג' רקידות כנגדה
ואומר ג' פעמים כשם שאני רוקד כנגדך
ואיני נוגע בכך אם ירקדו אחרים כנגדי
[להזיקני] לא יגעו בי". וגם זה בבחינת ג'
ה"רקידות" שבעת אמירת הקדושה
"מנענעים גופן ונושאים אותו מן הארץ"
(רמ"א או"ח סי' קכה שם).

כמו כן מתפללים בקידוש לבנה לגאולה
ולחידוש תפארת עם ישראל כחידושה
של הלבנה: "וללבנה אמר שתתחדש עטרת

תפארת לעמוסי בטן שהם עתידים להתחדש כמותה ולפאר ליצורם על שם כבוד מלכותו".

מכאן זה אנו למדים שקידוש לבנה דומה לתפילה ובפרט לסדר הקדושה בתפילה. ומעתה מבואר היטב מדוע מסיימים את קידוש הלבנה באמירת עלינו לשבח, שכן כמבואר לעיל, גדר תפילת עלינו לשבח הוא "גמר התפילה", ולכן גם בסיום קידוש לבנה ראוי לגמור את התפילה באמירת עלינו לשבח.

[ולפי זה יש לדון בחידושו של הנודע ביהודה (או"ח סימן מא) שנשאל במקרה שבליל קריאת המגילה הסתיים זמן קידוש הלבנה, ובאמצע הקריאה נתפזרו העננים וניתן לקדש את הלבנה – האם יש להפסיק באמצע קריאת המגילה כדי לקדש את הלבנה. ופסק הנודע ביהודה שיש להפסיק את קריאת המגילה כדי לקדש את הלבנה. ואם כן יש לדון במקרה שהפסיקו את קריאת המגילה כדי לקדש את הלבנה, האם אומרים עלינו לשבח בסיום קידוש הלבנה, כבכל קידוש לבנה, כי יש לסיים את תפילת קידוש הלבנה בעלינו לשבח מדין "גמר תפילה". או שבמקרה זה אין צורך לומר עלינו לשבח בסיום קידוש הלבנה, כי בלאו הכי יאמרו עלינו לשבח בסיום תפילת ערבית, לאחר קריאת המגילה, וצ"ע].

ברית מילה: כתב הרמ"א (יו"ד סי' רסה סע' יא) שהסנדק נחשב כמקטיר

קטורת. ובביאור הגר"א הוסיף: "דהוא דומה לקרבן וכמ"ש בזוהר סוף פרשת לך לך". וכן מובא בפירוש רבנו בחיי (בראשית יז, יג) וז"ל: "ועל דרך המדרש מצות מילה היא כענין קרבן, וכשם שדם הקרבן לכפרה על המזבח כך דם המילה מכפר, ועל כן מצותה ביום השמיני, כי הקרבן לא יכשר עד יום שמיני, שנאמר (ויקרא כב, כז) ומיום השמיני והלאה ירצה, וכשם שכתוב בקרבן (שמות כט, לג) ואכלו אותם אשר כפר בהם, שאכילת הקרבן לכפרה כך ישראל עושין סעודה ביום המילה. ועוד גדול כוחה יותר מן הקרבן, שהקרבן בממונו והמילה בגופו".

על פי זה אפשר לומר, שמאחר ויש בברית מילה בחינה של הקרבת קרבנות, וזהו כעין תפילה לכפרה, יש לומר עלינו לשבח לאחר הברית, כפי שאומרים תמיד עלינו לשבח בגמר התפילה.

ואמנם מובא בפוסקים (ש"ך יו"ד סי' רסה ס"ק כד; משנ"ב סי' כה ס"ק נה) ש"ביום שיש בו מילה ראוי שלא לחלוץ [תפילין] עד אחר המילה כי מילה היא אות ותפילין הם אות". ולפי המבואר לעיל יתכן להוסיף, שמכיון שחולצים תפילין רק לאחר סיום התפילה, לכן ביום שיש ברית מילה בבית הכנסת לאחר סיום התפילה, יש להמתין ולחלוץ את התפילין רק לאחר הברית, כי רק סיום הברית נחשב ל"גמר התפילה", ורק אז ניתן לומר תפילת עלינו לשבח שהיא "גמר התפילה".

- יג -

הכנסת אומרים עלינו לשבח, גם בסיום קידוש לבנה וברית מילה הנעשים בבית הכנסת נהגו לומר עלינו לשבח כ"היתר יציאה מבית הכנסת", ויתכן שמתוך כך כבר נהגו לומר עלינו לשבח לאחר קיום מצוות אלו גם כשאינן נעשו בבית כנסת.

- יד -

עלינו לשבח בתפילות ראש השנה ויום כיפור

ענה נשאר לבאר את מיקומה המיוחד של תפילת עלינו לשבח באמצע התפילה, במוסף של ראש השנה ויום הכיפורים.

והנה אמנם במשך כל ימות השנה תפילת עלינו לשבח היא "גמר התפילה" או "היתר יציאה מבית הכנסת", כמבואר לעיל. אולם בראש השנה נאמרת תפילה זו בתפילת מוסף של ראש השנה, כחלק מפסוקי סדר המלכויות. וכפי שהבאנו לעיל [אות ג] הסיבה לכך היא, שתוכן תפילת עלינו לשבח רובו ככולו עוסק בתיקון מלכות השי"ת בעולם ובשבח יחודו וממשלתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה.

אך תשובה זו מיישבת רק את הכללת תפילת עלינו לשבח בתפילת מוסף של ראש השנה, ואילו ביום כיפור שלכאורה אין בו "סדר מלכויות", יש להבין מדוע תיקנו לומר בו את תפילת עלינו לשבח. ולא זו בלבד, אלא שתיקנו לאומרו רק בחזרת הש"ץ של מוסף, בעוד שבראש השנה

והנה ראוי לציין כי ברית מילה בראש השנה נעשית בבית הכנסת, כפי שפסק בשו"ע (או"ח סימן תקפד סע' ד), שמלין בין קריאת התורה לתקיעת שופר. וביום הכיפורים פסק השו"ע (סי' תרכא סע' ב) "מילה ביום הכיפורים מלין בין יוצר למוסף אחר קריאת התורה ולאחר המילה אומרים אשרי". ובדומה לכך, פסק הרמ"א (או"ח סימן תרצג סע' ד) "כשיש מילה בפורים, מלין התינוק קודם קריאת המגילה". ומכל זה רואים שמקומה של ברית המילה היה בבית הכנסת, ונקבע בסמוך לקריאת התורה.

ואכן כתב האדר"ת בספרו תפילת דוד (עמ' נא) וז"ל: "מה שנהגו בשאר מקומות לאמר "עלינו" בברית מילה, או אחרי קידוש לבנה, אם כי יאות מאוד מה שזכר שם שלא עשנו כגויי הארצות ושלא שם חלקנו כהם, בכל זאת נ"ל שגשג המנהג מאז הונהג שיהיו כל הברית מילה בבית הכנסת, והיו מביאים התינוקות עוד קודם אמירת עלינו, למען יהיו כל העם עדיין שם משום פרסום המצוה, ואחר זה הוא שאמרו עלינו". ומכל זה יש ללמוד שיתכן שמתוך המנהג לערוך את ברית המילה בבית הכנסת, וכן מאחר וקידוש לבנה נעשה בדרך כלל בבית הכנסת, נשתרבו המנהג לומר עלינו לשבח בסיום קידוש לבנה וברית מילה, כי כפי שנתבאר לעיל, גדר תפילת עלינו לשבח הוא "היתר יציאה מבית הכנסת", ולכן מכיון שלפני היציאה מבית

נאמרת תפילת עלינו לשבח גם על ידי היחיד בתפילת לחש, וגם דבר זה צריך תלמוד.

וביאור הדברים נראה על פי דברי הגרי"ד סולובייצ'יק (מובא בספר הררי קדם, חלק א, סימן סג) שהקשה מדוע בסיום ברכת קדושת היום ביום הכיפורים אומרים: "בא"י מלך מוחל וסולח וכו' מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכפורים", והרי אמירת "מלך" היא אמירת מלכויות, והרי ברכה זו איננה ברכת מלכויות, ומדוע איפוא צריך להזכיר מלכות בברכה זו. וביאר הגרי"ד: "אך עיין ברמב"ם בסידור בסוף ספר אהבה וז"ל, ברכה האמצעית של צום יוה"כ הערבית ושחרית וכו' אלוקינו ואלקי אבותינו מחול לעוונותינו ביום צום הכפורים הזה מחה והעבר פשעינו כו' עד ומבלעדיו אין לנו מלך מוחל וסולח ומלך וכו' אלוקינו ואלוקי אבותינו מלוך על כל העולם כולו בכבודך והנשא על כל הארץ ביקרך והופע בהדר גאון עוזך וכו' עכ"ל. וזה ממש כנוסחת התפילה בראש השנה שמתפלל על מלכויות בגוף הברכה, ולפי זה מוכח מהרמב"ם דלקושטא יש ברכת מלכויות ביום הכפורים".

ובספר נפש הרב (עמוד ריא) ביאר את דברי הגרי"ד: "בשמונה עשרה ביום הכיפורים, היות וענין המלכויות הוא חלק מעניינו של יום הכיפורים כמו שהוא מעניינו של יום בראש השנה, לפיכך מן הנכון להוסיף ב' הוספות אל תוך הנוסח של כל התפילות, על פי נוסח הרמב"ם הנ"ל:

[א] קודם שאומרים קדשנו במצוותיך וכו' "מלוך על כל העולם כולו בכבודך וכו'", (כמו בראש השנה) עד - בכל משלה, ורק אח"כ להמשיך ולומר קדשנו במצוותיך וכו'. [ב] סמוך לחתימה אחר שאומר ומבלעדיו אין לנו מלך מוחל וסולח, יש להוסיף "ודברך מלכנו אמת וקיים לעד" (כמו בראש השנה), וכן נדפס במחזורים בסמוך לחתימת קדושת היום דברכות ההפטרות".

ומבואר בדברי הגרי"ד, שגם בתפילת מוסף של יום הכיפורים יש להזכיר את ענין המלכויות, ודבר זה בא לידי ביטוי במטבע הברכה האמצעית שיש להזכיר בו "מלך".

ובטעם הזכרת "מלכויות" ביום הכיפורים, נראה על פי ביאורו של אבי מורי שליט"א בספרו עיונים בפרקי אבות (פרק ד משנה יז), בתשובה לשאלה שבראש השנה אין כל זכר לוידוי שהוא מעיקרי התשובה, ומדוע איפוא נכלל ראש השנה בעשרת ימי תשובה, ואם כן מהו גדר ה"תשובה" בראש השנה, שבגינה נמנה כראשון מעשרת ימי התשובה. וביאר אבי מורי: "בספר חסידים (אות כח) מוסבר שעל האדם השב בכל לבבו ובכל נפשו להתדבק בבוראו, כי עצם התדבקות זו, היא המונעת מאתו מלשוב ולחטוא. ותשובה זו, של דבקות מוחלטת בבורא, אכן מתבצעת אל נכון בראש השנה, על ידי תקיעת השופר, ותוך כדי הברכה הרביעית - היא ברכת מלכויות, בתפילות ובפסוקים הנאמרים בברכה זו, וכמובא בגמרא (ראש השנה טז, א)

אמר הקב"ה, אמרו לפני מלכויות זכרונות ושופרות, מלכויות כדי שתמליכוני עליכם. עיקר התקיעות נתקנו על סדר התפילה של שלש ברכות אלו, ובכך מקבל האדם על עצמו עול מלכות שמים בלא תנאים. קבלה זו מתבטאת אל נכון על ידי קיום מצות תקיעת שופר שהיא מן הלב ולא מהמוח והשכל, בכך מתקיימת מצות תשובה ביום זה שהוא הראשון לעשרת ימי תשובה, ללא כל חשבונות של חטאים וחטוטים בעוונות העבר, כי אם בהתדבקות מוחלטות בהבורא ית' ובקבלה כנה ואמתית לעתיד". כלומר, על ידי המלכת הקב"ה נחשב ראש השנה כיום הראשון לעשרת ימי תשובה, משום שזוהי תחילת הדרך לחזור בתשובה.

ועל פי דבריו מבואר ענין המלכויות ביום הכיפורים, ואף שבוודאי עיקרו של יום הכיפורים נועד לתשובה בדרך של וידוי ובקשת מחילה, אולם מן הראוי לשלב בו

גם את הדרך לחזור בתשובה על ידי התדבקות בבורא המושגת בהכרה שלימה במלכות השי"ת בעולם. ולכן גם ביום הכיפורים נכלל ענין המלכויות במטבע התפילה.

ומעתה נוכל לבאר מדוע נקבעה אמירת עלינו לשבח דווקא בחזרת הש"ץ של תפילת מוסף ביום הכיפורים, מלבד הזכרת המלכויות במטבע התפילה. כי הקביעות בתוך חזרת הש"ץ מלמדת על חשיבות אמירת עלינו לשבח בציבור, וכנראה רצו להדגיש בכך את "תשובת הציבור", כלומר, את השותפות של היחיד כחלק מכלל הציבור בעשיית התשובה ביום הכיפורים, וחובתו מלבד תשובתו כיחיד, להכלל בתשובה של כל הציבור. שהרי "אין מלך בלא עם", ולכן רק בתפילת הציבור - בחזרת הש"ץ, יש צורך בהזכרת המלכויות ביום כיפור.



סימן ט

חיוב נשים בתפילת מוסף בר"ה ויוהכ"פ ובתפילת נעילה

שייכות עם תפילת מוסף שהיא כנגד קרבנות ציבור.

ולכאורה הנפק"מ בין שני טעמים אלו היא חידושו של שו"ת התעוררות תשובה (סימן ש"צ) שכתב: "נראה, דאע"ג דנשים פטורות מתפילות מוספין שבכל השנה וכו', מ"מ חייבין בתפילת מוספין דראש השנה, דהרי נשים חייבין בתפילה כדתנן במסכת ברכות (כ, ב), ואמרו שם בגמ' מהו דתימא הואיל וכתוב בה ערב ובקר וצהרים כמ"ע שהזמן גרמא דמי, קמ"ל דכיון דרחמי ניהו חייבין בתפילה. ולפי זה, מוספין דאינן אלא שבח וסיפור דברים בעלמא, כדאיתא ברש"י בע"ז (ד, ב) ד"ה מוספי וכו', נשים פטורות. אבל תפילת מוספין דראש השנה דרחמי ניהו, פשיטא דחייבין".

ולכאורה חידוש זה של שו"ת התעוררות תשובה, שנשים חייבות בתפילת מוסף בר"ה, מובן לפי טעמו של הצ"ח שפוטר נשים מתפילת מוסף בכל השנה מאחר ואין התפילה "בקשת רחמים", וכאן שייך לומר ששונה הדין בראש השנה שבו גם תפילת מוסף היא בקשת רחמים

דעת הצ"ח (ברכות כו, א) שנשים פטורות מתפילת מוסף מכיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא. וטעמו, מאחר ומעיקר הדין כל התפילות נחשבות מצות עשה שהזמן גרמא, ואם כן לכאורה נשים היו צריכות להיות פטורות מכל התפילות, אלא שאמרו (ברכות כ, ב) ד"רחמי ניהו", ומבאר רש"י (ד"ה חייבין בתפילה) "דתפילה רחמי הוא ומדרבנן היא ותקנוה אף לנשים ולחנוך קטנים", ולכן נשים חייבות. אולם מכיון שבתפילת מוסף כתב רבנו יונה (פ"ד דברכות דף יח ע"א בדפי הרי"ף) שלא שייך בזה "משום רחמים" כי כל תפילת המוסף אינה אלא שבח, חוזר למקומו הדין שהתפילה היא מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות מתפילת מוסף.

גם דעת הגרע"א (שו"ת סימן ט) ובהגותו לשו"ע או"ח (סימן ק"ו) שנשים פטורות מתפילת מוסף, אך מטעם אחר. תפילת מוסף היא כנגד קרבנות ציבור, ואם כן מאחר ונשים אינם שוקלות מחצית השקל לצורך קרבנות ציבור כמבואר במסכת שקלים (פרק א משנה ג) הרי שאין להם חלק בקרבנות ציבור, ולפיכך גם אין להם

בהזכרת מלכויות זכרונות ושופרות. אולם לפי טעמו של הגרע"א שפטור נשים מתפילת מוסף הוא, בגלל שאינן שייכות בקרבנות ציבור, אם כן הרי אותו פטור שייך גם בראש השנה, ולפי זה פטורות גם מתפילת מוסף בראש השנה.

[רמז] לחיוב נשים בתפילת מוסף בר"ה יש למצוא בדברי הגמרא (ברכות כט, א) "הני תשע דראש השנה כנגד מי, א"ר יצחק דמן קרטיגנין, כנגד תשעה אזכרות שאמרה חנה בתפילתה, דאמר מר, בראש השנה נפקדה שרה, רחל וחנה". ומבואר שתשע הברכות שבמוסף דר"ה הם כנגד תפילת חנה. ומעתה, מכיון שתשע הברכות שבתפילת מוסף בר"ה הם כנגד אשה - חנה, יש לרמז בכך שאף נשים חייבות בתפילה זו].

והנה כתבו התוס' (ברכות כו, א ד"ה איבעיא להו) וז"ל: "לא בעי אם טעה ולא התפלל תפילת מוסף דהא ודאי אינו מתפלל בערבית, דהאיך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף, וגם לא תיקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום "ונשלמה פרים שפתינו", ובזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו. אבל שאר תפילות דרחמי ניהו, ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, ואין כאן עבר זמנו בתפילה אחרת". ולמדנו מדברי התוספות, שדווקא בתפילות שחרית, מנחה וערבית, יש דין תשלומין שאם לא התפלל תפילה אחת מתפלל בתפילה הסמוכה לה פעמיים - מאחר והם בקשת "רחמים", ואין

זה נחשב שעבר זמן התפילה מכיון שהלואי ויתפלל האדם כל היום כולו. אולם בתפילת מוסף, שאין בה בקשת רחמים אלא היא כנגד הקרבנות, כשם שבקרבנות "עבר זמנו בטל קרבנו", כך גם תפילת מוסף, אם לא התפלל אינו יכול להשלימה.

ומעתה לפי דברי שו"ת התעוררות תשובה יוצא, שבמוסף של ראש השנה שהוא ענין של בקשת רחמים [ולכן נשים חייבות בו, כנ"ל] נוכל לומר שיהיה בו דין תשלומין, ולא נאמר עליו "עבר זמנו בטל קרבנו", אלא יהיה דינו כמו כל שאר התפילות, שבגלל שהם בקשת רחמים, אומרים "ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו", ושייך להשלימם בתפילה הסמוכה. [וצ"ע מהי התפילה הסמוכה לתפילת מוסף ביו"כ, שכן תפילת מוסף חיובה כל היום, ואם כן ההשלמה היא לכאורה בתפילת מעריב, או שאולי ההשלמה היא בתפילת נעילה הסמוכה לה, וצ"ע].

עוד נמצא לפי דברי ההתעוררות תשובה שתפילת מוסף בראש השנה היא "רחמי", דהנה באגרות משה (אור"ח חלק ב סימן י"ט) הביא בשם ספר זכר יצחק, שלתפילת מוסף לא מצרפים למנין עשרה מחללי שבת [וטעמו משום שתפילת מוסף היא כנגד קרבנות ציבור, ולא נוטלים ממחללי שבת כסף עבור קרבנות ציבור, כיון שלא רוצים שיהיה להם חלק בזה] - בתפילת מוסף של ראש השנה נוכל לצרף למנין גם מי שאיננו מצטרף לתפילת מוסף בדרך כלל, שכן

מאחר ובראש השנה אין תפילת מוסף רק כנגד הקרבנות ציבור אלא יש בה גם "רחמי", לענין זה שפיר נוכל לצרפם. בדיוק כמו שסבר ההתעוררות תשובה שנשים חייבות בתפילת מוסף בר"ה, הגם שאין להן חלק בקרבנות הציבור מכיון שהתפילה היא "רחמי" ובה שפיר הם שייכות.

[עוד יש לדון לפי דברי ההתעוררות תשובה, האם גם בתפילת מוסף ביום הכיפורים שייך לומר שנשים חייבות "דרחמי ניהו". ואולי י"ל שבסדר תפילת מוסף ביום הכיפורים אומרים בחזרת הש"ץ את סדר עבודת הכהן הגדול בבית המקדש, שעליו נאמר (ויקרא טז, ו) "וכפר בעדו ובעד ביתו", ואמרו חז"ל (יומא ב, א) "ביתו זו אשתו", ושוב נוכל לומר שיש לאשה חלק גם בתפילה זו, שבאה לכפר גם עליה. ומה שלכאורה ביום הכיפורים יש בתפילת מוסף שבע ברכות, ואינם כנגד חנה, וליכא הרמז לחיוב הנשים בתפילה שמצאנו בתפילת מוסף ראש השנה, שהיא כנגד ההזכרות שבתפילת חנה. יש לומר, מאחר ובתפילת מוסף ביום הכיפורים של יובל יש תשע ברכות כמו בתפילת מוסף בר"ה כדברי המשנה (ר"ה כו, ב) "שווה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות", ופרש"י: "ולברכות, דבעי למימר תשע ברכות ביום הכיפורים של יובל", שוב נוכל לומר שגם בתפילת מוסף של יום כיפורים מצאנו ענין של תשע ברכות שהוא כנגד תשע ברכות שהתפללה חנה].

ובענין חיוב הנשים בתפילת נעילה, שנהגו נשים רבות לבוא לבית הכנסת רק לתפילת נעילה, ואינן מתפללות את שאר התפילות. יש להעיר, שלכאורה אין מקום לנהוג באופן זה שמתפללים רק את תפילת נעילה ללא שהתפללו את התפילות שקדמו לה. וכפי שמובא בספר נפש הרב (עמ' ר) בשם הגרי"ד סולובייצ'יק: "נראה להגדיר בענין תפילת נעילה וכו' דיסוד ענין תפילת נעילה היינו "ריבוי תפילה". והמקור לזה מהפסוק (ישעיה א, טו) "גם כי תרבו תפילה אינני שומע". דכל המרבה בתפילתו, יש יותר סיכויים שיענה לחיוב. ובתענית שהוא יום צרה, בעיני ריבוי תפילה. והיה נראה לומר, שאם היה ישן כל יום הכיפורים, ולא התפלל לא שחרית, ולא מוסף ולא מנחה, ובא לבית הכנסת בסוף היום, בשעה שמתפללים נעילה, שאין לו להתפלל נעילה עמהם, דגדר ענין נעילה היינו ריבוי תפילה, ובלא התפלל כל שאר תפילות היום, אין מקום כלל להתפלל תפילת נעילה". ולפי דברים אלו יוצא לכאורה שמנהג הנשים להתפלל תפילת נעילה מבלי שהתפללו את יתר התפילות אינו מנהג ראוי.

אולם לפי המבואר לעיל שגם תפילת מוסף ביום הכיפורים היא בבחינת "רחמי ניהו" ולכן נשים חייבות בה, אפילו שאינם חייבות בתפילת מוסף כל השנה, נראה לחדש שדברי הגרי"ד שתפילת נעילה היא הוספה על תפילת כל היום בגדר של

"רחמי נינהו", אינם שייכים לחיוב הנשים. כי בחינת "ריבוי בתפילה" שייכת רק למי שמחוייב בתפילה. ולכן דווקא אנשים המחוייבים להתפלל את כל התפילות, יש להם דין להוסיף תפילה שהיא ריבוי בתפילה על מה שכבר התפלל, וממילא מי שלא התפלל את כל תפילות היום ביוהכ"פ,

אין לו להתפלל נעילה. אולם נשים שחובנן בתפילה הוא רק משום שהתפילה היא בגדר של "רחמי נינהו", ולא מצד עצם החיוב להתפלל, גם מי שלא התפלל יכולה להתפלל נעילה בלבד, משום שתפילת נעילה היא ככל התפילות שמחוייבת בהן משום "רחמי".



סימן י

אמירת "ותערב" ו"רבש"ע" בנשיאת כפים

- א -

מקור אמירת "ותערב" נזכר בדברי המהרי"ל (הלי' תפילת יו"ט ועוד), וז"ל: "נוהגין לומר 'ותערב' דוקא למוסף ולא ליוצר, וכן בתשב"ץ", עכ"ל. וכן כתב הלבוש במנהגי תפילת מוסף של יו"ט.

בתפילות יוהכ"פ, כתב המהרי"ל (בהלי' תפילת מוסף של יוהכ"פ) שאומרים "ותערב" במוסף של יוהכ"פ. וכן מפורש בדברי הרמ"א בדרכי משה (או"ח סימן תרכ) שאין לומר "ותערב" בתפילת שחרית של יוהכ"פ. ואילו בתפילת נעילה, מפורש בדברי מהרי"ל בהלי' יום הכיפורים: "ותערב בנעילה כמו במוסף, ולא בשום תפילה יותר". [ולעומת זאת כתב בספר דרכי חיים ושלום (סדר נשיאת כפים אות קפ) שמנהג הגאון בעל המנחת אלעזר ממונקאטש היה לומר "ותערב" גם בשחרית ביום הכיפורים [ולדעתו גם נושאים כפים בשחרית ביום כיפור] וכן בשמחת תורה].

ויש להבין מדוע אמנם בשחרית של יוהכ"פ אע"פ שנושאים כפים אין אומרים "ותערב". כמו כן יש להבין, מדוע בשמחת תורה [בחזן לארץ] שנוהגים לשאת כפים בשחרית בגלל שבמוסף אין נשיאת

כפים מחשש שכרות הכהנים, לא אומרים "ותערב" בשחרית, שהרי אילו נשאו כפים במוסף היו אומרים "ותערב" ומדוע כשנושאים כפים בשחרית לא אומרים.

כמו כן יש להבין מדוע לפי המהרי"ל אומרים "ותערב בנעילה כמו במוסף", מדוע שונה תפילת נעילה מכל שאר התפילות בהשוואה לתפילת מוסף.

עוד יש לבאר את סיום אמירת "ותערב" [לפי נוסח ספרד]: "שאותך לבדך ביראה נעבוד", שהוא שינוי מן הסיום הרגיל של המחזיר שכינתו לציון. ובספר "שערי רחמים" הביא שהגר"א קרא תגר על שמשנים את נוסח הברכה, ולדעתו יש לסיים הברכה בנוסח הרגיל: "המחזיר שכינתו לציון". ואמנם צריך לבאר את הטעם לנוסח "שאותך לבדך ביראה נעבוד".

ומצאתי בשו"ת "דבר יהושע" (ח"ג סימן ע"ה אות ח') שביאר, שאמירת נוסח "ותערב" תלויה בשני עניינים: א. בתפילת מוסף. ב. בנשיאת כפים. וצריך שיתקיימו שני העניינים גם יחד.

כי זה ברור שאמירת "ותערב" תלויה בנשיאת כפים, כדברי המהר"ם מלובלין (שו"ת סימן ל') שכתב שאם אין כהנים בבית

אולם לכאורה עדיין נשאר קשה גם לפי דבריו, מדוע בארץ ישראל שנוהגים לשאת כפים בשבת ובראש חודש לא אומרים "ותערב" בתפילת מוסף, וצ"ע.

נל כל פנים, לפי דברי הדבר יהושע מבואר היטב מדוע אין אמירת "ותערב" ביוהכ"פ שחרית אפילו שנושאים כפים, שכן כמו שנתבאר, נשיאת כפים אינה הסיבה היחידה לאמירת "ותערב", אלא יש תנאי נוסף: תפילת מוסף שיש בו הזכרת הקרבנות. ולכן רק במוסף אומרים "ותערב".

וכמו כן מוטעם לפי זה מטבע חתימת ברכת "ותערב" - "שאותך לבדך ביראה נעבוד", וכמו שנתבאר שעיקר אמירת "ותערב" היא בגלל אמירת והזכרת הקרבנות, שהם עבודת המקדש, ולכן מזכירים זאת בסיום הברכה. ואילו הגר"א שסובר שאין לשנות את נוסח החתימה אלא לסיים בנוסח הקבוע "המחזיר שכינתו לציון", היינו בגלל שלדעתו אין לשנות ממטבע שטבעו חכמים.

ובנעילה שכותב המהרי"ל לומר נוסח זה, היינו, כיון דתפילת נעילה של יוהכ"פ, אינה תפילה נפרדת ונוספת תפילה חדשה וחמישית ביוהכ"פ, אלא היא בבחינת תוספת של ריבוי תפילות הכוללת את כל התפילות הקודמות, וכמו שמובא בספר נפש הרב (עמ' ה) בשם הגר"ד סולובייצ'יק, שענין תפילת נעילה הוא ענין של ריבוי תפילה ביום זה, כלשון הרמב"ם

הכנסת "המנהג שלא לאמרו אע"פ שאין קפידא כל כך אם אמרו". אולם מצד שני אין לומר שתלוי רק בנשיאת כפים, כי אחרת מדוע אין אומרים "ותערב" בארץ ישראל שנושאים בה כפים כל יום, אלא בהכרח שיש לומר שאמירת "ותערב" גם תלויה בתפילת מוסף, שיש בה הזכרת הקרבנות שהוקרבו בבית המקדש. משום שבבית המקדש נשיאת כפים היתה משלימה את ריצוי קרבנות הציבור והיתה חלק מהעבודה. ומתוך כך מסיק: "דכשהכניס נושאין כפים בשחרית אינם רק מקיימין מ"ע מה"ת של כה תברכו, אבל בנשיאת כפים של תפילת מוסף, מקיימין מלבד המ"ע הנ"ל עוד עבודה במקדש לישא ידיהן על הקרבן ציבור, שבזה הם משלימים הפרים שנקרבו בשפתינו בתפילת מוסף".

ומעתה נשאלת השאלה, אם אמירת "ותערב" תלויה בתפילת מוסף ובנשיאת כפים, מדוע שלא יאמרו "ותערב" בשבת רגילה ובראש חודש שאז יש גם תפילת מוסף וגם נשיאת כפים, ועל כך מיישב הדבר יהושע בדוחק: "זה אינו דבאלו הימים נהגו שלא לישא כפים כלל מטעמים שנתנו, אבל ביו"ט דהיום ראוי שהוא בשמחה וטוב לב וכו', כשביטלו הנשיאת כפים משחרית וממוסף לא רצו מטעם הנ"ל", כלומר, בגלל הסברה שאין נושאים כפים בחו"ל בשבת ובראש חודש ואין גם דין שמחה לכן אין אומרים אז "ותערב".

(הלכות תפילה פרק א הלכה ז) "וכן תקנו תפלה אחר תפלת מנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד כדי להוסיף תחנה ובקשה מפני התענית וזו היא התפלה הנקראת תפלת נעילה". ואמר הגרי"ד, שתפילת נעילה היא תוספת וריבוי על התפילות שכבר התפלל, ולכן אם לא התפלל שחרית ומוסף ומנחה ובא רק לנעילה אין לו להתפלל, כי גדר

תפילת הנעילה הוא ריבוי התפילה, ובלי שהתפלל מקודם תפילות היום אין מקום שיתפלל עתה נעילה.

ואם כן יוצא לפי זה שתפילת נעילה יש בה מכל התפילות הקודמות, ולפי זה מובן שפיר, שיש בנעילה לענין זה גם כן את הדין של מוסף, ואפשר לומר את הנוסח של "ותערב" גם בתפילת נעילה.



סימן יא

אוהב ושונא בהלכה

פרק א: שונא בשליחות הציבור והיחיד בתפילות כל השנה,

ובתפילות הימים הנוראים.

פרק ב: שונא בשליחות הציבור והיחיד בשאר מצוות התורה.

פרק ג: שונא בביקור חולים וניחום אבלים.

פרק ד: משא ומתן הלכתי בענין אוהב ושונא בהלכה.

פרק א: שונא בשליחות הציבור והיחיד בתפילות כל השנה

ובתפילות הימים הנוראים

- א -

המהרי"ק באומרו: "שהתפילה הוא של הקהל שהיא במקום התמידין שהיו באים משל ציבור, ואין ראוי שיהיה אדם שלוחם להקריב קרבנם שלא מדעתם ורצונם. ומטעם זה פסק רבינו שמחה דאפילו יחיד יכול לעכב את החזנות ולומר איני חפץ שיהיה פלוני חזן".

וטעם זה מבואר בהרחבה בשו"ת מהרי"ל (סימן צז), וז"ל: "תדע דהא ישראל שהפריש קרבן חובתו ובא הכהן והקריב ובעל הקרבן אינו חפץ בו שיקריב את קרבנו, וכי סלקא דעתך שנתכפר לו, והא מסיקנא (תענית כו, א) דה"ק מאי טעמא תקינו מעמדות לפי שנאמר צו את בני ישראל וגו'

בשו"ע בהלכות ברכות (או"ח סימן נג סע' יט) כתב המחבר: "אפילו יחיד יכול לעכב ולומר איני רוצה שפלוני יהיה חזן, אם לא שכבר הסכים עליו מתחילה". וברמ"א: "ודווקא שיהיה לאותו יחיד טעם הגון על פי טובי העיר אבל בלאו הכי אין היחיד יכול למחות בשליח ציבור. ואם הוא שונאו יכול למחות בו קודם שהסכים עליו. ומי שהוא שונא לשליח ציבור לא יעלה לספר תורה כשקורא התוכחה".

הבית יוסף מביא את הטעם מדוע יכולים לעכב שונא מלהיות ש"ץ בשם

את קרבני לחמי, האיך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, התקינו נביאים הראשונים כ"ד משמרות, הא למדת אפילו הם חפצים אינם יוצאים ידי חובתם אלא אם כן עומדים ע"ג, וכל שכן היכא שאינו חפץ בהקרבתם דלא נפקי ידי חובתם. הא למדת שאין לכהן להקריב אלא בהסכמת הבעלים, הכי נמי אין לש"ץ להתפלל אלא בהסכמת כולם כשהוא מתפלל או מקריב קרבן ציבור, דהתפילה היינו עבודה כדכתיב (דניאל ו, יז) די אנת פלח ליה בתדירא וכי עבודה יש בבבל אלא היינו תפילה (ירושלמי ברכות פרק ד הלכה א), וכבר איפלגו ריב"ח וריב"ל דאיתמר (ברכות כו, ב) ר' יוסי בר חנינא אמר תפילות אבות תיקנום ורבי יהושע בן לוי אמר כנגד תמידים תקנום, וכוותיה [דרכי יהושע בן לוי] קיימא לן, ותו דמסקנא דלריב"ח נמי אסמכינהו רבנן אתמדין. הא למדת כששליח ציבור מתפלל או מקריב קרבן של ציבור, אם המיעוט אינם חפצים בעבודתו היאך יוצאים, הא אין יוצא אפילו חפץ בעבודתו עד שיעמוד על גביו, הא למדת שאין הכהן רשאי להקריב קרבנו אלא א"כ יודע בבירור שמסכימים לעבודתו, הכי נמי אין ש"ץ נעשה ש"ץ אלא א"כ יודע בבירור שהציבור מסכימים לתפילתו. והיינו דתנינן (תענית טז, א) דבעינן שיהא מרוצה לעם, כדפירש רש"י ז"ל שיהיו מסכימים לתפילתו.

ודברים אלו שכתבם המהרי"ל בהרחבה כתובים בביאור הגר"א (סימן נג ס"ק לא) בקיצור לשון: "אפילו יחיד כו'. כמו

שאיתא בתענית (טז, א), ועיין רש"י שם (ד"ה ומרוצה) שמסכימים לתפילתו, והאיך יצאו אם אינם מסכימים לתפילתו והרי הוא במקום הקרבן, כמו שאיתא בריש פרק ד' דברכות (כו, א), ואמרינן בסוף תענית (כו, א) וכי האיך קרבנו כו', וכל שכן כשאין חפץ בהקרבתו ואמרינן בנדרים (לה, ב) הכל צריכין דעת".

מנעם נוסף מדוע יכולים להתנגד למינוי ש"ץ כתב המהרי"ל בתשובה הנ"ל: "ורואה אני כי בדינא דאורייתא הוא, ואומר אני שכל המתמנה שליח ציבור שלא מתוך אגודה אחת אין רוח חכמים נוחה הימנו, דתניא רבן גמליאל אומר (ראש השנה לג, ב) שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם. וכן אמר להם רבן גמליאל (שם לד, ב) לדבריהם למה שליח ציבור יורד לפני התיבה, אמרו לו כדי להוציא את שאינו בקי, אמר להם כשם שמוציא את שאינו בקי, כך מוציא את הבקי, והואיל ועומד ומתפלל שלא מתוך אגודה אחת והשאר לא עשאוהו שליח ציבור איך יוצאין ידי חובתן והם אינן מסכימים לתפילתו. ותנו רבנן (תענית טז, א) עמדו בתפילה אע"פ שיש שם זקן וחכם אין מורידים לפני התיבה אלא אדם הרגיל, רב יהודה אומר מטופל ואין לו ויש לו יגיעה בשדה וביתו ריקם וזקן ופרקו נאה ושפל ברך ומרוצה לעם, ופירש רש"י ז"ל, מרוצה לעם שמסכימים לתפילתו. אלמא בעינן ש"ץ שיהא העם מסכימים לתפילתו, ואם רובם מסכימים והמעט אין מסכימים האיך תתקבל תפילתו עבורם אפילו הוא מתכון עליהם הואיל והם אינם

מסכימים לתפילתו, אף על פי שיש בו כל המידות הטובות שהוזכרו בברייתא אפ"ה בענין שיהיו העם מסכימים

ומבואר בדברי המהרי"ל טעם נוסף מדוע יכול היחיד להתנגד למינוי ש"ץ, משום שהוא "שליח ציבור", דהיינו שמהותו היא להיות "שליח" של הציבור להוציאם ידי חובתם ולכן "הואיל ועומד להתפלל שלא מתוך אגודה אחת והשאר לא עשאוהו שליח, אם כן איך יוציאם ידי חובתם והם אינם מסכימים לתפילתו". וטעם זה מועיל לדעתו של המהרי"ל אף מדאורייתא, כדבריו "ורואה אני כי דינא דאורייתא הוא". [ובמהמשך דבריו הנ"ל מביא את הטעם שהבאנו לעיל מדבריו, שהתפילות במקום הקרבת תמיד, ואי אפשר להקריב קרבן שלא מרצון].

נמצאנו למדים ב' טעמים לזכותו של יחיד להתנגד למינוי ש"ץ שהוא שונא לו: [א] התפילה היא במקום הקרבת קרבן תמיד, ומאחר ואין להקריב קרבנו של אדם שלא מדעתו, כך גם לא יכול להיות ש"ץ שלא מדעתו. [ב] הש"ץ הוא "שלוחם" של הציבור להוציאם ידי חובתם, ולא שייך מינוי שליחות שלא על דעת המשלח.

- ב -

שליח ציבור - "שלוחא דרחמנא"
או "שלוחא דידן"

ונראה שטעמים אלו מבוארים במש"כ החכמת שלמה (או"ח בהגהות לשו"ע)

וז"ל: "יש מונעים וכו' ואפילו יחיד וכו', עיין בב"י הטעם דהוי במקום קרבן ואי אפשר להקריב אדם קרבן שלא מדעתו והובא באליה רבה. וקשה לי דאדרבא מדברי התוספות בקידושין (כג, ב ד"ה דאמר) גבי הני כהני שלוחי דרחמנא מוכח להיפוך, דמבואר מדבריהם דאם הוו שלוחי דידן יכול לעכב. משמע הא אם הוו שלוחי דרחמנא אינו יכול לומר דאינו חפץ באותו כהן ומקריב בעל כרחו. והרי אנן קיימא לן דכהני שלוחי דרחמנא הוו, אם כן מוכח להיפוך. ונהי דיש לומר דשליח ציבור שאני דהוי שלוחא דידן, מכל מקום לשון הב"י אינו מדוקדק בטעמו, דאדרבא אם הוי דומיא דקרבן הוה ראוי שלא יהיה ראוי לעכב".

הרי לנו בתחילת דבריו, הטעם הראשון – שזכות היחידים להתנגד למינוי חזן הוא משום שהתפילה היא במקום קרבן והחזן הוא ככהן המקריב את הקרבן. ועל טעם זה הקשה החכמת שלמה, שלכאורה יכול להקריב קרבן גם שלא לדעתו. וכמה שרצה לתרץ "דיש לומר דשליח ציבור שאני דהוי שלוחא דידן". כוונתו לטעם השני – שזכות היחיד להתנגד למינוי הש"ץ היא בגלל שהוא "שלוחא דידן", כלומר שליח הציבור להוציאם ידי חובתם.

נמצא לפי החכמת שלמה שהחזן הוא שליח גם של הציבור וגם שליח דרחמנא: מצד זה שהתפילות במקום קרבן והש"ץ הוא ככהן המקריב, הרי הוא שליח דרחמנא להעלות את תפילתם של ישראל לשמים, ובד בבד הוא שלוחא דידן – שליח

הציבור שממנים אותו להיות שלוחם להוציאם ידי חובתם בתפילה, וכלשון המשנה בברכות (פ"ה מ"ה) "המתפלל וטעה סימן רע לו, ואם שליח ציבור הוא סימן רע לשולחו מפני ששלוחו של אדם כמותו".

- ג -

זכות מחאת היחיד במינוי ש"ץ בזמנינו

והנה בדברי הלבוש (סימן נג ס"ז כ) מפורש שעיקר הטעם שהיחיד יכול למחות הוא משום שהתפילות במקום התמידין, וז"ל: "מדין הקדמונים אין ממנין להיות שליח ציבור אם לא מדעת כולם, ואפילו יחיד יכול למחות ולעכב ולומר אני רוצה שיהיה פלוני חזן שהרי התפילות במקום התמידיים תיקנום וכל ישראל יש לו חלק בתמידיים, ומי יוכל להקריב קרבנו שלא מדעתו".

ומוסף הלבוש: "אבל אומר אני שזה היה בימיהם אבל בדורות הללו שבעוונותינו הרבים הרבה מחזיקים במחלוקת בלי טעם ולא ריח וכל כוונתם לא לשם שמים, אם היו צריכין לשאול כל יחיד ויחיד בפרט בקהילות הגדולות, לא היו מסכימים לעולם על חזן אחד ואפילו יחיד ומומחה בדורו וכל הדרכים האלו בו, אפילו הכי היו מטיילין מום בקודשים, והיו הבתי כנסיות ח"ו בטלות מתוך זה, כאשר הוא מצוי תמיד וראיתי כמה פעמים. לכך טוב וישר הוא שבוררין ברורים למנות שליח ציבור על פי רוב פורעי המס שביניהם אפילו פסולים עמהם, ואפילו אם יהיו הרבה

יחידים כנגדו הולכים אחר הרוב משום תקנת הקהילות".

ומתבאר בזאת דעת הלבוש שסובר רק את הטעם הראשון שהתפילות כנגד תמידיים תקנום, וכלל לא הזכיר את הטעם השני שהש"ץ בא בשליחות הציבור והיחידים להוציאם ידי חובתם.

[ובאל"ה רבה שם כתב על דברי הלבוש:

"זה מסכים למה שכתב ר"ד אבודרהם, דע כי שליח ציבור הוא במקום כהן המקריב ולכך נקרא גם שליח ציבור "קרוב", כדאיתא במדרש שיר השירים (ג, ה) כד דמך ר' אלעזר בר' שמעון היה דורו קורא עליו מקוטרות מור ולבונה מכל אבקת רוכל, דהוי ר"א קרוי ותנוי וקרב ופייטן. ומזה הטעם נקראו הפיוטים שאומר השליח ציבור באמצע התפילות קרובות, ואפשר שנקראו כן מפני שאומרים אותן בקרב התפילות ובאמצעם ע"כ [האבודרהם]. ומזה נכון שנשתבש הלשון שקורין לפעמים קרוב"ץ, ופירש הב"י בסימן סח שהוא ר"ת ק"ל ר'ינה ו'ישועה ב'אהלי צ'דיקים. והוא טעות, אלא צ"ל קרובות בתי"ו, וכן קרי להו באבודרהם דף כא (עמוד עא)].

דברי הלבוש והאליה רבה הובאו במג"א (סימן נג ס"ק כ) שכתב: "וגם בכל המינויים יכול למחות ואפילו במרביץ תורה... ובלבוש (סעיף כ) כתב דעכשיו הולכין אחר רוב פורעי המס, אפילו פסולי קורבה ביניהם, ויש מקומות שממנין י"א או י"ג אנשים על זה, והכל שלא ירבו המחלוקת, ואין משגיחין על יחיד. וכן כתב בכנסת

הגדולה (שם) בשם רשד"ם (חלק אר"ח סימן לג) ומהר"א די בוטין (לחם רב סימן ב). ומסיים המג"א: "ונראה לי דדוקא בזמניהם שהיה הש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן בתפילתו אז היה יחיד יכול לעכב, דאין נעשה שלוחו בעל כרחו, משא"כ עתה שכולם בקיאים, רק הש"ץ הוא לפיוטים, אע"פ שאומר קדיש וברכו אין כל כך קפידא".

ולכאורה מתבארת בזה מחלוקת בין המג"א ללבוש, בטעם ההלכה שבזמנינו אין היחיד יכול למחות נגד מינוי הש"ץ. לדעת הלבוש, הטעם הוא משום "תקנת הקהילות" להפקיע כח היחידים למחות כדי שלא תרבה המחלוקת. אולם המג"א העדיף לפרש שהטעם הוא בגלל שהיום אין הש"ץ שלוחם של הציבור והיחידים להוציאם ידי חובתן. ומאידך, צ"ב במה נחלקו, ומדוע לא פירש המג"א כטעמו של הלבוש, ומדוע הלבוש לא ביאר כטעם המג"א.

- ד -

ביאור מחלוקת הלבוש והמג"א מדוע בזמנינו אין היחיד יכול למחות במינוי הש"ץ

ונראה, דהנה יש לחקור, לדעת הסוברים שכח היחיד למחות נובע מכך שהתפילות במקום התמידים והש"ץ הוא ככהן המקריב, ואין להקריב קרבנו של אדם שלא מדעתו – האם נאמר שההלכה שהיחיד יכול למחות היתה רק בעבר כאשר הש"ץ היה מוציא את הרבים ידי חובתם, ואם כן

מאחר והש"ץ היה נחשב ככהן המקריב, יכלו למחות בו בגלל שאין להקריב קרבנו של אדם שלא מדעתו. אבל בזמנינו שאין הש"ץ שלוחם של הציבור להוציאם ידי חובתם, ממילא הוא אינו נחשב ככהן המקריב את קרבן הציבור. ולפי זה יהיה בטל היום כוחו של היחיד מלמחות במינוי הש"ץ, כי הרי הש"ץ אינו נחשב למקריב את קרבנו ולכן אין אפשרות למחות נגדו.

או שנאמר שגם בזמנינו שאין הש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתם ממש כפשוטו, שהרי כולם מתפללים בעצמם, מכל מקום מאחר ועדיין יש בזה מן הענין שתפילות במקום תמידים תקנום, והש"ץ הוא שמוציא לפועל ענין זה של הציבור, א"כ גם בזמן הזה אי אפשר למנות ש"ץ בלא דעתו של כל יחיד ויחיד מתוכם.

ובדברי המחצית השקל מבואר שדעתו כהצד הראשון של החקירה, שכן המחצית השקל מבאר שהמג"א בא ליישב בדבריו את המנהג שכתב הלבוש שהיום אין היחיד יכול למחות במינוי הש"ץ, שכן מנהג זה הוא "לכאורה נגד הדין" כי תפילות כנגד תמידים "וכתב הב"י בשם המהרי"ק שאין ראוי שיהיה אדם שלוחם להקריב קרבנם שלא מדעתם ורצונם". ועל כך יישב המג"א את המנהג שבגלל שהיום הש"ץ לא מוציא את המתפללים ידי חובה, וממילא הוא כבר אינו נחשב ככהן המקריב את קרבנם של הציבור, ונמצא שהיום בטל כוחו של היחיד מלמחות במינוי הש"ץ.

ונראה שכן היא דעת ערוך השלחן שכתב (סימן נג ס' כ-כא) בתוך דבריו וז"ל: "בזמן הקדמון שהציבור לא היו מתפללים כלל והש"ץ היה מוציאם ידי חובתם ולכן דימה לקרבן, ולפי"ז שפיר אחד יכול לעכב ולומר אין ברצוני לעשותו לשליח בעדי וכו'. וזהו ביאור דברי רבותינו בעלי השו"ע. אבל בזמן הזה שכל אחד מתפלל בפני עצמו ובימי החול אין הש"ץ של העיר יורד כלל לפני התיבה ואף בשבתות מתפלל הש"ץ רק באקראי, ורק בראש השנה ויום כיפור ורגלים מתפלל הש"ץ ועיקרו הוא לנגינה והרבה מבני העיר אינם מתפללים כלל בביהכ"נ שהש"ץ מתפלל בה... פשיטא שאין היחיד יכול לעכב".

ומפורש בדבריו, שלפי הטעם שהתפילות במקום התמידין, יש לחלק בין הזמנים הקדמונים לבין זמנינו אנו.

לעומתם, בדברי כף החיים (סימן נג ס"ק פו) מתבאר כפי הצד השני בחקירה דלעיל, שגם אם הש"ץ אינו מוציא את הציבור ידי חובה בתפילה, אולם מכיון שהתפילות במקום התמידים, אזי גם בזמן הזה יש בתפילת הש"ץ ענין של תפילת הציבור וקרבן הציבור לענין השמיעה מן הש"ץ את החזרה, ולכן גם בזמן הזה שייך הטעם שכתב הב"י שאין מקריבים קרבנו של אדם שלא מדעתו.

וז"ל כף החיים: "כתב מג"א ס"ק כ' וז"ל ונראה לי דדוקא בזמניהם שהיה הש"ץ מוציא הרבים ידי חובתם בתפילתו

אז היה יחיד יכול לעכב דאין נעשה שלוחו בעל כרחו, משא"כ עתה שכולם בקיאים רק הש"ץ הוא לפיוטים אעפ"י שאומר קדיש וברכו אין כ"כ קפידא עכ"ל. וזהו לפי הפשט דברי רז"ל שחזרת העמידה נתקנה כדי להוציא את שאינו בקי, כמו שכתב לקמן בשו"ע (סימן קכד). אמנם ידוע דאעפ"י שרז"ל נותנים טעם על פי הפשט הוא דווקא לשכך את האוזן כי אינם רוצים לגלות את הטעם שיש להם כמוס ע"פ הסוד, אבל בימי האר"י ז"ל כבר ניתנה רשות לגלות וכבר גילה הטעם בסוד דתרוויהו צריכי, ואדרבא חזרת העמידה של ש"ץ היא גדולה מן הלחש, שזה בחכמה וזה בבינה, כמו שכתב בעץ חיים שער כ' פ"ט ובשער הכוונות דרוש א' דחזרת העמידה, וצריכים הציבור ליתן דעתם ולכוין ולשמוע מן הש"ץ החזרה כדי לצאת ידי חובה לעשות התיקון הנעשה בתפילת החזרה, ואם כן אין חילוק בין זמן הזה לזמניהם, וגם עתה יכול [היחיד] למחות".

ומעתה מבואר מדוע מיאן הלבוש לחלק בין זמן הקדמון לבין זמנינו, מהטעם הפשוט שכתב המג"א שבזמן הקדמון היה הש"ץ מוציא את הציבור ידי חובתם, ואילו כיום אין הש"ץ מוציא הרבים ידי חובתם, והוצרך הלבוש לכתוב טעם חדש משום תקנת הקהילות. ויש לומר שסובר כדעת כף החיים, וכעצד השני בחקירה דלעיל, שגם היום אפילו שאין הש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתם ממש כפשוטו, מכל מקום מאחר ותפילות במקום

תמידים תקנום, והש"ץ הוא שמוציא לפועל ענין זה של הציבור, גם בזמן הזה אין הוא יכול לעשות כן בלא דעתו של כל יחיד ויחיד מתוכם, ולכן מעיקר הדין רשאי היחיד למחות גם בזמן הזה, ומשום כך הוצרך הלבוש לומר שרק משום תקנת הקהילות אין היחיד יכול למחות בזמנינו.

אבל המג"א סובר כצד הראשון בחקירה דלעיל, שהטעם למחות בגלל שתפילות כנגד תמידים ואין הכהן מקריב שלא לדעת הבעלים אינו קיים בזמנינו, כיון שהיום הש"ץ אינו מוציא את היחידים ידי חובה, ולכן יכל המג"א לכתוב את החילוק הפשוט בין הזמנים הקודמים לזמן הזה, שבזמנים הקודמים היה החזן מוציא את הציבור ידי חובתן בתפילתו משא"כ היום, ולא רצה המג"א להסתמך על הטעם שכתב הלבוש שהחילוק הוא מטעם "תקנת הקהילות".

ולפי המבואר שטעמיהם של הלבוש והמג"א חלוקים בעיקרם, יש לתמוה על דברי המשנ"ב (סי' נג ס"ק נג) שמשמע מדבריו שלא חילק בין טעמו של הלבוש לטעמו של המג"א, ובתחילת דבריו כתב שבימינו שרבו המחלוקות "אם היו צריכין לשאול לכל יחיד ויחיד בענין המינויים בין לענין מינוי הש"ץ או מרביץ תורה ואב"ד בעיר וכל כה"ג לא היו מסכימים לעולם, על כן הולכין אחר רוב פורעי המס" ואפילו פסולי קורבי ביניהם", ובפשטות היינו דברי הלבוש משום "תקנת הקהילות". אולם בהמשך דבריו הביא טעמו של המג"א וז"ל:

"והמג"א כתב עוד טעם דלא שייך היום דין דעיכוב יחיד לענין ש"ץ, דדוקא בזמניהם שהיה הש"ץ מוציא רבים ידי חובה בתפילתו אז היה יחיד יכול לעכב דאין נעשה שלוחו בע"כ, משא"כ עתה שכולם בקיאים רק הש"ץ הוא לפיוטים אע"פ שאומר קדיש וברכו אין כל כך קפידא". ולהלן (שם ס"ק נז) כתב: "ואם הוא שונאו יכול למחות בו – רצה לומר שידוע באמת מכבר שהם שונאים זה לזה לכך יכול למחות בו, דאינו נעשה שלוחו לתפילה בעל כרחו", וציין בשער הציון (ס"ק מה) על דין זה: "וכהיום שהולכים אחר ז' טובי העיר או אחר הנבררים לא שייך כלל זה", והיינו כטעם הלבוש.

ומעתה צ"ע בדברי המשנה ברורה, שהרי למבואר לעיל הם שני טעמים נפרדים וחולקים במהותם.

- ה -

זכות המחאה במינוי רב – מעיקר הדין, והמנהג בזמנינו

אופן נוסף יש לבאר בדעת המג"א על פי מה שכתב הפרי מגדים (אשל אברהם ס"ק כ) וז"ל: "עייין מג"א ובב"י (ד"ה כתב האגור) וכן הוא בלבוש [שהטעם הוא משום] שהתמידים אין קריבין שלא מדעתם. אם כן ברב וכדומה למה יחיד יכול למחות, ואין התשובה בידי. מכל מקום עכשיו המנהג שהולכין אחר ז' טובי העיר או הנבררים". ביאור דבריו, לפי הטעם שהיחיד יכול למחות כי התפילה במקום התמידים, לכאורה זהו דין רק בשליח ציבור לתפילה,

- 1 -

כפילות דין אוהב ושונא בהלכות ברכות ובהלכות ראש השנה

ענין השונא מובא פעמיים בשו"ע. פעם ראשונה, כמובא לעיל, בהלכות

ברכות בשו"ע (סימן נג הנ"ל) בדין מינוי ש"ץ בתפילות כל השנה. ופעם נוספת בהלכות ראש השנה (סימן תקפא סעיף א) בדברי הרמ"א שכתב: "מיהו כל ישראל כשרים הם רק שיהיה מרוצה לקהל, אבל אם מתפלל בחזקה אין עונים אחריו אמן. וכן צריך שיוציא כל אדם בתפילתו, ואם יהיה לו שונא ומכוין שלא להוציאו גם אוהביו אינם יוצאים בתפילתו".

ויש להבין מדוע ראה הרמ"א צורך לחזור ולשנות את ענין השונא באופן מיוחד בהלכות ראש השנה לאחר שכבר נכתב דין זה בשו"ע (סימן נג) באופן כללי לגבי תפילות כל השנה.

ובהגהות קצה המטה על ספר מטה אפרים (סימן תקפא אות נז) הרגיש בהערה זו, ולכן כתב: "וצריך הש"ץ להוציא וכו'. כתב בספר זוהר חי בהקדמה לספר שמות, וז"ל (ר"ה פ"ד מ"ח) רשב"ג אומר שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן. ר"ל רשב"ג בא להודיענו שהש"ץ המתפלל לפני הקב"ה צריך להוציא ביום ראש השנה את ישראל מכל חובותיהם של דינים ומקטרגים שיש עליהם וימתק מהם כל הדינים. וזהו שאמר ש"ץ מוציא את הרבים,

אבל בשאר מינויים ושררות, כגון רבנות ומרביץ תורה, שהרב בוודאי אינו ככהן המקריב קרבנות הציבור, ואין בזה את הדין המיוחד שיש בקרבן שצריך דעת הבעלים, לכאורה לא מובן מדוע יכול היחיד למחות נגד המינוי.

וצריך לומר על פי המבואר לעיל [אות ב] בדברי החכמת שלמה, שהטעם שהיחיד יכול למחות נגד מינוי הש"ץ אינו בגלל שתפילות כנגד תמידים, אלא מטעם שהש"ץ הוא שלוחם של הציבור להוציאם ידי חובה. ולכן כאשר היחיד לא ניחא ליה בשליחותו של חזן זה, ואי לכך רשאי להתנגד למינויו. ומכיון שכך מובן מה שהביא המג"א שיכול היחיד להתנגד גם למינוי רב וכל משרה ציבורית, כי מאחר והטעם לדין שכתב בשו"ע וברמ"א שהיחיד יכול לעכב הוא משום שהש"ץ הוא שלוחם של הציבור להוציאם ידי חובתם, ברור שטעם זה שייך בכל המינויים. שהרי שבכל מינוי שהוא, בין אם רבנות או שאר מינויים, יש "שליחות", ולכן שפיר כתב המג"א שיחיד יכול להתנגד למינוי ש"ץ לתפילה והוא הדין בכל המינויים.

ומאחר ולדעת המג"א הטעם שהיחיד יכול למחות נגד מינוי הש"ץ הוא משום שהש"ץ הוא שלוחם של הציבור להוציאם ידי חובה, לכן לא הוצרך לכתוב את טעמו של הלבוש שבזמנינו לא נהגו בדין זה משום "תקנת הקהילות", אלא נקט בפשטות שדין זה לא נוהג בזמנינו כי כיום הש"ץ אינו מוציא את הרבים ידי חובה.

היינו רובה ככולה ידי חובתם, כאילו אמר מידי חובתם, עד שיהיו כולם זכאין, היינו שיזכה כל אחד שיכריעו אותו בראש השנה לכף זכות ולא לכף חוב". ומתבאר בדבריו ענין מיוחד שיש בתפילות ראש השנה שתהיינה טהורות בתכלית ללא תערובת מחלוקת ושנאה.

ברם, אין בדבריו עדיין יישוב לקושייתנו, שהרי לפי המג"א הנ"ל שפסק שבזמן הזה אין הש"ץ עושה דבר להוציא את הרבים ידי חובתם, לא מוסבר מהו ההבדל בין ראש השנה לשאר ימות השנה, ומדוע בכל השנה כולה אין חוששים בזמן הזה שאפילו שונא יכול להתפלל, ואילו בראש השנה פסק הרמ"א ששונא אינו יכול לשמש כש"ץ, והמג"א לא כתב על דברי הרמ"א שם כמו שכתב בהלכות ברכות (סימן נג הנ"ל) שאין דין זה נוהג בזמן הזה, וצ"ע.

ענין נוסף צריך ביאור, המשך דברי הרמ"א (סימן תקפא שם) שכתב: "אם מכוין הש"ץ שלא להוציא שונאו גם אוהביו אין יוצאין בתפילתו". וצ"ב מהיכי תיתי לומר כן ולעקור מכל הציבור את תפילתם, הרי במציאות שפיר מכוין להוציאם ומדוע שלא יצאו ידי חובה, וצ"ע.

ועוד צריך להבין, מדוע הרמ"א הביא דין זה שאם מכוין שלא להוציא את שונאו גם אוהביו אינם יוצאים בתפילתו רק בהלכות ראש השנה, ולא כתב זאת בדיני התפילה (בסימן נג), הרי לכאורה זהו דין כללי בהלכות תפילה, ולא מיוחד דוקא לימי ראש השנה. ואף שהמשנ"ב (סי' נג ס"ק נז) הביא

בהלכות תפילה בשם הפמ"ג ש"אם מכוין שלא להוציא השונא גם אוהבים לא יצאו ע"כ צריכין החזונים לזהר בזה", אולם צ"ע מדוע הרמ"א עצמו לא כתב דין זה רק בהלכות ראש השנה ולא בדיני התפילה.

- ז -

בתפילות הימים הנוראים שונא אינו יכול להיות ש"ץ כי הוא "שלוחא דרחמנא"

ונראה, דהנה לעיל [אות ב] הבאנו את דברי החכמת שלמה (סימן נג) שהקשה על מה שכתב הב"י בשם האגור שהטעם שהיחיד יכול למחות במינוי חזן הוא משום שהתפילות במקום קרבן ואין מקריבים קרבנו של אדם שלא מדעתו. והקשה החכמת שלמה, הרי נפסק דכהני "שלוחי דרחמנא" ניהו, ואם כהנים "שלוחי דרחמנא", הכהן יכול להקריב אף שלא מדעת בעל הקרבן, ומדוע יש צורך בהסכמתו. ותירץ החכמת שלמה, דתפילה אינה רק "שליחות דרחמנא" אלא שליחות של הציבור, וכמו שכתב "דיש לומר דש"ץ שאני דהוי שלוחא דידן". ונראה לפי זה לבאר את ההבדל בין תפילות כל השנה לתפילות הימים הנוראים והסליחות, דאף שבתפילות כל השנה השליחי ציבור הם "שלוחי דידן" כמו שכתב החכמת שלמה, מכל מקום בתפילות ימי הסליחות והימים הנוראים השליחי ציבור הם לכו"ע "שלוחי דרחמנא" בנוסף למה שהם שלוחי הציבור להוציאם ידי חובתם, כדלהלן.

במסכת ראש השנה (יז, ב) נאמר: "ויעבור ה' על פניו ויקרא, אמר ר' יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור והראה לו למשה סדר תפילה. אמר לו, כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם". וכתב הגר"ד סולובייצ'יק (דברי השקפה, מאמר ונסלח לכל עדת בני ישראל) בביאור הדברים: "אמירתו של ר' יוחנן קשורה בלי ספק עם המשך דבריו, "מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור". נראים הדברים שהעטיפה בטלית קשורה מאד בענין הסליחות, בעת אמירת הסליחות רק שליח הציבור מתעטף בטלית, כי אמירת הסליחות על ידי הקהל כולו הוא בגדר תפילת רבים, ובתפילת רבים מקובל ששליח הציבור מתעטף בטלית. יתירה מזו, בעת אמירת הסליחות ממלא שליח הציבור את תפקידו מכוחו של הרבש"ע כביכול. ובגלל זה מדגיש ר' יוחנן ש"אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו". ר' יוחנן אמר זאת משום שמעמדו של שליח הציבור בעת אמירת הסליחות הוא מרומם ומיוחד במינו. התפקיד העיקרי בעת אמירת הסליחות ביום הכיפורים מוטל על הש"ץ".

והוא מוסיף: "סליחות נאמרו לראשונה בהר סיני ביום הכיפורים, ואף י"ג המידות נאמרו על ידי רבש"ע על הר סיני, משל פעל שם הקב"ה כביכול כשליח ציבור. דברים אלו שאנו אומרים כאן אינם דברי דרוש, כי אם ענין של הלכה למעשה, ולכן מובן הוא שהקב"ה נתעטף כשליח

ציבור ומובנת גם אמירתו של ר' יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו. בשעה שהש"ץ עומד לפני העמוד עטוף בטליתו ואומר את הסליחות שלפני יום כיפור או בליל יום כיפור, הוא ממלא כביכול את מקומו של רבש"ע. בעומדו לפני העמוד בעת אמירת הסליחות, הריהו בעצם נציגם של שניים: הוא שלוחו של ציבור... מצד שני מקיים השליח ציבור מעין שליחות של הקב"ה ובוזה הוא דומה למשה רבנו עצמו. הרי משה רבנו נבחר בתחילה על ידי הקב"ה להיות שליח אל עם ישראל ורק אח"כ נבחר להיות שליחם של כלל ישראל אל הקב"ה".

ובדברים אלו יבוארו היטב דברי הגהות הקצה המטה המובאים לעיל [אות ו] במה שכתב "רשב"ג בא להודיענו שהש"ץ המתפלל לפני הקב"ה צריך להוציא ביום ראש השנה את ישראל מכל חובותיהם של דינים ומקטרגים שיש עליהם וימתק מהם כל הדינים". כלומר, המיוחד בתפילות הימים הנוראים והסליחות, שמלבד מהותו של הש"ץ להוציא את הציבור ידי חובתם ובוזה הוא "שלוחא דידן", הרי הוא גם כביכול "שלוחא דרחמנא" להוציא בימים הנוראים את ישראל מכל חובות הדינים והמקטרגים.

ומעתה מובן מדוע הוצרך הרמ"א לכתוב בהלכות תפילות הימים הנוראים פעם נוספת את ענין השונא, מכיון שבתפילות הימים הנוראים והסליחות יש לש"ץ תפקיד נוסף שהוא גם "שלוחא דרחמנא" כביכול, ומחוייב למלאות

שליחותו גם כלפי שמיא, מאחר ואין שנאה קמיה קוב"ה, אם הש"ץ שונא הרי הוא כביכול מועל בשליחותו של הקב"ה, ונפסל מלהיות ש"ץ.

ומתוך כך מבואר היטב מדוע כתב הרמ"א את ההלכה, שאם הש"ץ מכין לא להוציא ידי חובה את שונאו גם אוהביו אינם יוצאים בתפילתו, רק בתפילות הימים הנוראים. כי אם הש"ץ הוא רק "שלוחא דידן" של כל יחיד ויחיד מהציבור, והוא אינו מקיים שליחותו כלפי אחד מהציבור משום שאינו רוצה להיות שלוחו, מדוע שלא תשאר השליחות כלפי האחרים, ומאיזה כח הפקיעו את השליחות. אבל אם הש"ץ הוא גם "שלוחא דרחמנא" היות ואינו מקיים את שליחותו כלפי שמיא להיות שלוחם של כל הציבור להצילם מהדינים והמקטרגים, מתבטלת שליחותו

לגמרי, וממילא גם אוהביו אינם יוצאים בתפילתו, שהרי אין זו שליחות נפרדת לכל אחד ואחד מהציבור אלא שליחות של כל הציבור, ושליחות זו נפקעה מכיון שמעל בתפקידו כ"שלוחא דרחמנא".

ומעתה גם מבואר היטב מדוע המג"א לא העיר על דברי הרמ"א בהלכות ראש השנה, שדין עיכוב מינוי ש"ץ שונא אינו שייך בזמן הזה, כמו שהעיר על דברי הרמ"א בהלכות ברכות. שכן לפי המבואר, דין הרמ"א בהלכות ראש השנה שאם יש לו שונא ומכין שלא להוציאו במקרה זה גם אוהביו אינם יוצאים בתפילתו, הוא חידוש מיוחד לתפילות הימים הנוראים שהש"ץ הוא "שלוחא דרחמנא" לעמוד בתפילה ולבקש רחמים מבורא עולם שימתיק הדינים ויסלק המקטרגים, ודין מיוחד זה ודאי שייך גם בזמן הזה.



פרק ב: שונא בשליחות הציבור והיחיד בשאר מצוות התורה

- א -

מלכד דיני שונא לענין שליחות הציבור והיחיד בתפילה, יש לברר מה דין שונא בשליחות הציבור בקיום מצוות נוספות, כגון תקיעת שופר וקריאת התורה והמגילה, האם יכולים למנוע משונא מלהיות בעל תוקע או מלהיות בעל קורא כפי שאפשר לעכבו מלהיות ש"ץ לענין תפילה, או שמא שונה דין תפילה משאר המצוות.

ובפשטות נראה שדין שונא בתקיעת שופר וקריאת התורה ומגילה תלוי במבואר לעיל [פרק א] אם כוחו של היחיד למחות במינוי ש"ץ הוא בגלל שהש"ץ הוא שלוחו של כל אחד ואחד מהציבור להוציאו ידי חובתו בתפילה, ולכן יכול לעכב מינוי שונא לש"ץ מחשש שלא יוצאנו ידי חובה בגלל שנאתו אליו – הוא הדין בשאר מצוות, זכותו של היחיד לעכב מינוי של

שונא כדי שלא יהיה שליח ציבור ויתקע או יקרא בתורה ובמגילה, בגלל החשש שלא יוציאנו ידי חובה בגלל שנאתו אליו, וכפי שנתבארו מטעם זה לעיל [פרק א אות ה] דברי המג"א שיכול למחות בכל המנויים.

אולם אם הטעם שהיחיד יכול למחות בש"ץ הוא משום שהתפילות במקום התמידים תקנום, וכשם שאי אפשר להקריב קרבן ללא דעתו כך אי אפשר להתפלל בלי דעתו של כל אחד ואחד מהקהל. טעם זה שייך רק בתפילה שהיא כנגד הקרבנות, משא"כ בשאר קיום המצוות כמו קריאת התורה ומגילת אסתר או תקיעת שופר, שכמובן לא שייך הטעם שאין מקריבים קרבנו של אדם שלא מדעתו, ודאי שלא יוכל היחיד למחות במינוי שונא לש"ץ.

ברם, האשל אברהם [בוטשאטש] בהלכות תפילה (אור"ח סימן נג סע' יט) דן בענין זה, וכתב: "אולי טעם הלבוש ע"ה שכתב שעתה אין אחד יכול לעכב על חזן להתמנות, אפשר כוונתו (לא עיינתי עתה רק המובא באליה רבה ס"ק כד) מצד שהכל בקיאים עתה ואין צריכים לצאת ידי חובתם מהחזן. והברכות הנהוגות שהחזן לבד מברכם כמו דמגילה ודשופר ודכוותיה יכול כל אחד ואחד לומר בעצמו הברכה וגם לסיים קודם ולומר אמן אחר החזן ואין החזן יכול לגרום טובה למי בשנאה או בשום אופן. ולפי זה קורא המגילה וכן בתורה הקדושה והתוקע בשופר, גם עתה יכול אחד לעכב שעל ידי שנאה חשש גרעון מלצאת ידי חובת המצוה".

ומתבאר בדבריו, שלמרות שאת הברכות על תקיעת שופר ומקרא מגילה יכול השונא לברך, מטעם שהוא יכול לברך לבד ואין הוא חייב לצאת בברכתו של הש"ץ – ברם, בעצם מעשה הקריאה או התקיעה, כיון שהש"ץ מוציא בזה ידי חובה אחרים, יכולים לעכב בעד השונא מלהיות ש"ץ מחשש שיתכוין שלא להוציא ידי חובה את מי ששונא. ונמצא לפי דבריו, ששונה דין תקיעת שופר וקריאת מגילה מדין תפילה בזמנינו, שהרי כפי שנתבאר לעיל, בזמנינו אין היחיד יכול לעכב מינוי של שונא לש"ץ בתפילה, ולעומת זאת יש ביכולתו לעכב מינוי של שונא לבעל תוקע או בעל קורא.

גם הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (סימן שנו) סובר כדעת האשל אברהם לחלק בין תפילה לשאר המצוות, וז"ל: "שאלתו ע"ד התוקע אם יחיד יכול למחות. הנה מבואר בט"ז ומג"א דעכשיו אין יכול למחות דהוי הכל אחר רוב פורעי המס, וכן הסכים הט"ז וכן הפמ"ג בשם הלבוש. אך יש לומר דהמנהג הוי רק בש"ץ או ברב דאין מוציאין את הרבים ידי חובתן, אבל בשופר שמוציא הרבים איך יוציאנו בעל כרחו. וספק בתקנה אם הוי התקנה גם על זה אוקמוהו אדינא ויש לומר דיחיד יכול למחות".

ואמנם מכח הדין שיכולים לעכב בעד שונא שיהיה בעל תוקע, מחדש ערוך השלחן (סימן תקפא סע' ה) שיכולים לעכב בזמנינו ששונא יהיה הש"ץ בתפילת מוסף של ראש השנה ויום כיפור. שכתב לסייג את

- ב -

זכות המחאה במינוי שונא לבעל תוקע,
תלוייה אם המצוה בתקיעה או בשמיעה

והנה ההבנה הפשוטה בדברי האשל
אברהם והגרש"ק שהיחיד יכול
למחות במינוי בעל תוקע ובעל קורא היא,
שיוצאים ידי תקיעת שופר על ידי שליחות,
שהבעל תוקע הוא שלוחם של הציבור
לתקוע עבורם מדין שלוחו של אדם כמותו
בכל התורה. וכך גם בקריאת מגילה וקריאת
התורה, הבעל קורא הוא שלוחם של הציבור.
ולכן יכולים לעכב את מינוי השונא מאחר
ויש חשש שהבעל תוקע או הבעל קורא לא
יוציאו ידי חובה את מי ששנאו עליהם.

אמנם לאחר עיון, יש לדון בהבנה זו,
ונתבונן האם כך הם באמת גדר
הדברים.

ראשית כל, בענין תקיעת שופר [ולהלן
יבואר ענין קריאת מגילה וקריאת
התורה]. ידועה שיטת הרמב"ם שבתקיעת
שופר המצוה היא השמיעה ולא התקיעה.
וכן מבואר בספר החינוך (מצוה תה) שכתב
"שנצטוינו לשמוע קול שופר בראש
השנה", וכתב במנחת חינוך (שם) וז"ל: "מה
שכתב הרב המחבר מצוה לשמוע וכו', כן
הוא לשון הרמב"ם בהלכות שופר (פ"א ה"א)
מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר
של ראש השנה".

ומעתה תמוהים מאד דברי האשל אברהם
והגרש"ק, אם יסוד מצות תקיעת

הערת המג"א על הרמ"א שדבריו נוהגים
רק בזמן שהיו עמי ארצות שהיו יוצאים
ידי חובה מהש"ץ ולא נוהגים היום שכל
אחד מתפלל לעצמו, שזהו "מלבד במוספי
ראש השנה אפשר לומר שכיון שעיקר
התקיעות הם על סדר הברכות ואצלינו
שאינן תוקעין בלחש אם כן עיקר התפילה
היא של הש"ץ. וכן במוסף יום הכיפורים
מפני העבודה ואולי זה נראה כמוציא את
הציבור, וצ"ע".

ואף שהיה מקום לומר שמטעם זה נכתבה
פעם נוספת ההלכה ששונא לא יכול
להיות ש"ץ בהלכות ראש השנה, למרות
שכבר נאמרה הלכה זו בהלכות ברכות -
כדי להשמיע שבראש השנה יש דין מיוחד
שהתקיעות הם על סדר הברכות וכן ביום
כיפור שיש את סדר העבודה, ואם כן עיקר
התפילה היא של הש"ץ ולכן יכול לעכב על
שונאו מלהיות ש"ץ. אולם בדברי הרמ"א
אי אפשר לומר כן, שכן הרמ"א כתב את
הדין בכל התפילות ולא רק בתפילת
המוסף.

וגם מוטעם מדוע לא כתב המג"א על
דברי הרמ"א בהלכות ראש השנה כמו
שכתב בהלכות ברכות (סימן נג הנ"ל) שאין דין
זה נוהג בזמן הזה, שכן יתכן והמג"א
מסכים לדינו של הרמ"א בהלכות ראש
השנה גם בזמנינו, מהטעם המבואר לעיל -
שבגלל ענין התקיעות, והתפילה שהיא על
סדר התקיעות, יכולים לעכב שונא מלהיות
ש"ץ. וטעם זה שייך כמובן, גם בזמנינו.

שופר היא השמיעה הלוא אין צריך לזה דין שליחות, משום שאת השמיעה כל אחד מקיים באזניו שלו, ומדוע איפוא שהיחיד יוכל למחות בטענה שהבעל תוקע ששונא אותו לא יוציאו ידי חובת התקיעה, הרי אם יהיה בבית הכנסת בשעת תקיעת השופר ויתכוין לצאת ידי חובה וישמע את קול השופר ודאי יצא ידי חובה גם אם הבעל תוקע אינו שלוחו מאחר ובמציאות שמע תקיעה כשירה, וזו היא המצוה, ודי לו בזה.

אמנם מצאנו דרך נוספת בהבנת דברי הרמב"ם, בספר כפות תמרים (חלק

יום תרועה על מסכת ראש השנה כט, א) וז"ל: "חרש שוטה וקטן אין מוציאים וכו', קשה בשלמא אם היה המצוה בראש השנה לתקוע בשופר, רצה לומר שכל אחד הוא חייב לתקוע, הוה אתי שפיר דחרש שוטה וקטן אין מוציאים משום דהם פטורים, ומי שאינו שייך במצוה אינו יכול לעשותה כמו העבד שאינו יכול לכתוב גט דלאו בני כריתות נינהו דאינו בתורת גיטין וקידושין. אבל השתא דכתב הרמב"ם ריש הלכות שופר וז"ל מצות עשה של תורה לשמוע וכו', א"כ המצוה היא השמיעה ולא התקיעה, וא"כ חרש שוטה וקטן אם יתקעו ואחרים שומעים למה אינם יוצאים הרי המצוה היא השמיעה והרבים שומעים באזניהם, ומאי איכפת לן אם התוקע הוא חרש שוטה וקטן".

ומתוך כך חידש הכפות תמרים: "ויראה לומר דמצות ראש השנה היא התקיעה והשמיעה שניהם יחד ועיקר

המצוה היא השמיעה, ולחלוקת מצות התקיעה עושה שליח לחבירו שיתקע בעדו, וכיון דשומע ממנו התקיעה יוצא. וכיון שכן שפיר אמרו חש"ו אין מוציאים משום דהם פטורין מהמצוה, ונמצא דהשומעים מחש"ו אע"ג דמחלק מצות שמיעת קול שופר יצאו, מכל מקום מחלק המצוה של התקיעה גופיה לא יצאו דב' חלקים הם מצות תקיעה ושמיעה".

ומעתה לפי דרכו של הכפות תמרים שגם התקיעה היא חלק מהמצוה וצריך שתתקיים על ידי מי שהוא בר שליחות, שמטעם זה חש"ו אין מוציאים ידי חובה בתקיעת שופר משום שהם פטורים מהמצוה - שוב חזרו דברי האשל אברהם והגרש"ק למקומם, שמכיון שהתקיעה היא חלק מהמצוה, ובחלק זה צריך לצאת ידי חובה מהבעל תוקע, אם הבעל תוקע הוא שונאו יש מקום לומר שיכול לעכב את מינויו בטענה שאינו חפץ שיהיה שונאו שלוחו למעשה התקיעה מחשש ששונאו לא יוציאו ידי חובת מעשה התקיעה.

- ג -

במצות שופר שני חלקים -
שמיעה ותקיעה

אולם נראה שגם אם התקיעה היא חלק ממצות שופר, בכל זאת לא יכול היחיד למנוע את מינויו של שונאו לבעל תוקע.

ובהקדם הדברים יש לדון האם גם במצות שופר נאמרה ההלכה של "מצוה בו יותר מבשלוחו", שמי שיודע בעצמו לתקוע בשופר, עדיף שיתקע בעצמו ולא יצא ידי חובה בשמיעה מהבעל תוקע. וכתב בזה המטה אפרים (סימן תקפה סע' י') וז"ל: "אם יש מי שתוקע בטוב אע"פ שהוא יכול לתקוע גם כן אין המצוה מוטלת עליו שיתקע לעצמו לצאת ידי חובתו, אלא כשר הדבר לצאת בתקיעת האחר ואין בזה משום מצוה בו יותר מבשלוחו, כי עיקר המצוה בשמיעת התקיעה ואין חילוק בין שומע תקיעות עצמו או תקיעות אחר".

נמצאנו למדים כי השאלה האם גם במצות שופר נאמרה ההלכה "מצוה בו יותר מבשלוחו", תלויה במהות מצות שופר, האם היא השמיעה או התקיעה. אם נאמר שהמצוה היא השמיעה, היינו כדברי המטה אפרים, שאין בזה משום מצוה בו יותר מבשלוחו, וממילא בשמיעת התקיעה אין חילוק בין שומע תקיעות עצמו או תקיעות אחר. אולם אם המצוה היא התקיעה, יש מקום לומר שנאמר הכלל ש"מצוה בו יותר מבשלוחו" ועדיף שיתקע בעצמו מאשר ישמע את התקיעה מ"שלוחו" הבעל תוקע.

וכך אמנם הבין בפירוש קצה המטה שכתב על דברי המטה אפרים: "דברי הרב ז"ל נכוחים לפי מה שתופס בפשיטות שגוף המצוה היא השמיעה ולא התקיעה וכמו שכתבו הפוסקים ז"ל כנודע, א"כ גם אם אחר תוקע והוא שומע עביד המצוה בעצמו.

אבל המנחת חינוך (מצוה תה) האריך אף שעיקר המצוה היא השמיעה, עם כל זה גם התקיעה היא חלק מהמצוה, כדברי הכפות תמרים ראש השנה (כט, א), דאל"כ קשה מדוע קיי"ל השומע מחש"ו דלא יצא כיון דרק בשמיעה תליא מילתא, מזה מוכח דגם התקיעה הוא מהמצוה... ולפי זה אכתי י"ל דגם בשופר שייך לומר מצוה בו יותר מבשלוחו כיון דהתקיעה גופא גם כן חלק מהמצוה ועל זה משוי שליח וא"כ יותר עדיף לעשות בעצמו".

ברם מאידך גיסא יש לדקדק בלשונו של המטה אפרים שכתב ש"עיקר המצוה בשמיעת התקיעה", ומשמע מזה שיש חלק נוסף במצוה שהוא התקיעה אלא שאין חלק זה עיקר, כי החלק העיקרי הוא השמיעה. ולפי זה, אדרבה, המטה אפרים סובר שגם לדעת הכפות תמרים שבכלל המצוה גם התקיעה, עדיין שייך לומר שאין זה גורם לכך שנאמר הכלל ש"מצוה בו יותר מבשלוחו". ברם, דבר זה מצריך ביאור, שהרי הסברא היא שאם המצוה היא גם התקיעה עדיף שיתקע בעצמו מאשר ישמע את התקיעה מ"שלוחו" הבעל תוקע.

וביאר בהגהות לבושי מרדכי על פירוש קצה המטה: "ולענ"ד להשיב דברי מטה אפרים גם לדברי כפות תמרים... בנדון תקיעת שופר כיון דעיקר הוא השמיעה, אם כי גם התקיעה חלק מן המצוה, מכל מקום כיון שאינה רק לתכלית השמיעה הוי מעשה התקיעה רק כטפל לשמיעה, והוי שפיר מה שכתב במטה אפרים דלא שייך ביה לומר

מצוה בו יותר מבשלוחו כיון דעיקר השמיעה כנ"ל. ומתבאר בדברי הלבושי מרדכי שגם לדעת הכפות תמרים שבכלל המצוה גם התקיעה, עדיין שייך לומר שאין זה גורם לכך שנאמר הכלל ש"מצוה בו יותר מבשלוחו", מכיון שהתקיעה היא חלק טפל לעיקר מצות השמיעה. ומאחר והתקיעה אינה ענין עיקרי לא נאמר עליה הכלל ש"מצוה בו יותר בשלוחו".

ומוסיף הלבושי מרדכי: "ואתי נמי שפיר במה שכתב בכפות תמרים דאם התקיעה חלק מהמצוה, למה פסק הרמב"ם (הלכות שופר פרק א הלכה ג) בתוקע בשופר גזול דיצא דאין גזל בקול משום הכי לא הוי מצוה הבאה בעבירה, והא עכ"פ התקיעה בשופר נימא דהוי משום מצוה הבאה בעבירה, ולהנ"ל כיון דעיקר השמיעה לא יגרע משום התקיעה, והאיך יפרנס במש"כ בסימן תצ"א (סעיף יא) בקורא במגילה גזולה דיצא גם כן מהאי טעמא דאין גזל בקול, והא פשיטא דודאי המגילה עצמה חלק מן המצוה דקורא על פה לכולי עלמא לא יצא. ועל כרחק גם כן כדאמרינן משום דעיקר היא השמיעה, לא חשיב מצוה הבאה בעבירה משום חלק החפץ הצריך לשמיעה, כן נראה לענ"ד. וכמ"ש המגיד משנה [שם] בטעמיה כיון שאין צריך להגביה ולא לטלטל השופר כמו בלולב ומינוי אלא אפילו מונח מעצמו ותוקע בו יצא, וכמו ששייך לשון הירושלמי (סוכה פרק ג הלכה א) תמן בגופו הוא יוצא [הכא בקולו הוא

יוצא], והיינו נמי טעמיה דמגילה שקורא ממנו בלא שום הגבהה וטלטול, על כן לא שייך ביה מצוה הבאה בעבירה אפילו אם התקיעה בשופר והמגילה חלק מהמצוה".

ומעתה נמצאנו למדים, לענין דברי האשל אברהם והגרש"ק, שגם אם התקיעה היא חלק ממצות שופר, בכל זאת לא יוכל היחיד למנוע את מינויו של שונאו לבעל תוקע. משום שכמו שלענין מצוה הבאה בעבירה, אין זה מעכב בחלק של התקיעה כיון שזה טפל לעיקר המצוה שהיא השמיעה ואין צורך לגוף החפץ כמו בלולב, כמו כן נראה שחלק זה לא יעכב במצוה אם השונא יתקע, שהרי מכל מקום הוא שומע תקיעה כשרה.

- ד -

שונא מוציא נשים ידי חובת מגילה
לשיטת הבה"ג שאינן מחוייבות
בקריאה אלא בשמיעה

עתה נבוא לדון בדברי האשל אברהם והגרש"ק שכתבו שהיחיד יכול למחות במינוי בעל קורא בקריאת המגילה, מכיון שהבעל קורא הוא שלוחם של הציבור, ולכן יכולים לעכב את מינוי השונא מאחר ויש חשש שהבעל קורא לא יוציא ידי חובה את מי ששונא עליו.

דהנה בשו"ע בהלכות מגילה (סי' תרפ"ט סעי' ב) מובא: "יש אומרים שהנשים אינם מוציאות את האנשים. הגה: ויש אומרים אם

- ה -

**שמיעת קריאת התורה ממי שמתכוין
לא להוציאו ידי חובה**

כאמור, דעת האשל אברהם והמהרש"ק, שהיחיד יכול למחות במינוי בעל קורא שהוא שונאו מחשש שלא יוציאנו השונא ידי חובה.

ומצאתי בספר נפש הרב (ליקוטי הנהגות אות ג, עמ' קלו) שהביא מעשה שהיה

ש"בעל הקריאה הודיע לאחד מהבעלי בתים שבקהילה שהוא שונא אותו, וכשהוא קורא בבית הכנסת הוא מתכוין להוציא את כל הקהל חוץ ממנו". ושאל אותו בעל בית את הגאון רבי משה סלובייצ'יק, האם צריך הוא להתפלל בבית כנסת אחר בכדי לצאת ידי חובת קריאת התורה. והגר"מ ענה לו שאינו צריך.

ומעמנו מדברי הגמרא במסכת מגילה (כג, א) "הכל עולין למנין שבעה קרואים [בקריאת התורה] אפילו קטן אפילו אשה". והנה, בזמן המשנה והגמרא לא היו בעלי קריאה, והמנהג היה שכל עולה לתורה קרא בעצמו את פסוקי העליה שלו. וקשה, דהלוא קיימא לן (ראש השנה כט, א) דכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם, ואם כן היאך קורא הקטן בתורה ומוציא את הרבים ידי חובת קריאת התורה. ומתוך כך ביאר הגר"מ "דגדר הענין שבעל הקריאה מוציא את כל הציבור בקריאת התורה, אינו בתורת שומע כעונה, דאדרבה

האשה קראה לעצמה מברכת לשמוע מגילה שאינה חייבת בקריאה". ודעת היש אומרים הוא שיטת בעל הלכות גדולות המובא בתוס' מגילה (ד, א ד"ה נשים) וערכין (ג, א ד"ה לאתווי). ובאמת, שיטת הבה"ג היא בדומה לשיטת הרמב"ם במצות תקיעת שופר, שהחיוב הוא "שמיעת" קול השופר ולא "תקיעת" השופר, כמו כן סובר הבה"ג שחיוב נשים במצות מגילה הוא רק בחלק ה"שמיעה" ולא בחלק ה"קריאה" של המצוה.

נמצא שלפי שיטת הבה"ג, דברי האשל אברהם והמהרש"ק שהיחיד יכול למחות גם בזמנינו במינוי בעל קורא מפני שבקריאת המגילה גם היום הבעל קורא מוציא את הציבור ידי חובה – נכונים רק כלפי אנשים החייבים בקריאת המגילה, שמאחר והם חייבים את שליחותו של הבעל קורא שיוציאם בקריאת המגילה, יכולים הם למחות בעד מינוי שונא שיש חשש שלא יוציאם ידי חובה. ברם נשים שאינן חייבות בקריאה אלא רק בשמיעה, אינן צריכות את שליחותו של הבעל קורא, כי גם אם לא יהיה שליח להוציאן בקריאה, הרי יצאו ידי חובתן על ידי ששמעו קריאת מגילה, ואת השמיעה הרי עושים לבד בעצמן.

ולפי זה יוצא שגם אם שונא אינו יכול להוציא את האיש ידי חובה בקריאה שלו, מאחר וצריך התייחסות של הקריאה גם לשומע, אולם יוכל להוציא אשה שאינה צריכה לשמוע קריאה אלא מחוייבת בשמיעה בלבד.

אם יעשו כן לא יצאו ידי חובת תקנת קריאת התורה, דאין כאן השתתפות הציבור בקריאה. אלא יסוד הענין דקריאת התורה היינו שכל הציבור מקשיבים לקריאת הבעל קורא, ונמצא שבזה כולם משתתפים במצוות תלמוד תורה דרבים, ואפילו יתכוין הבעל קורא להדיא שלא להוציא משהו, לא איכפת לן בזה, דסוף כל סוף הרי כולם מקשיבים ולומדים הם. וכל ההלכה דבעינן שיתכוין להוציאו להשני ידי חובה לא שייכא אלא בנוגע להדין של שומע כעונה."

והוסיף הגר"מ בהסברת הענין במשל: "אם יש בשיעור שלי שני תלמידים, האחד אינו מבין אף מלה, אבל אני אוהב אותו, ומתכוין במיוחד בשעת השיעור להוציאו ידי חובה במצות תלמוד תורה, והשני מבין טוב את השיעור, אלא שאני שונא אותו, ומתכוין בשעת השיעור שלא להוציאו ידי במצות תלמוד תורה, האם שייך לומר שלזה שהתכוונתי להוציאו שיצא ידי מצות תלמוד תורה למרות מה שלא הבין, בודאי שלא. וכן לאידך גיסא, זה שהבין טוב את השיעור, בודאי יצא ידי חובה במצות תלמוד תורה, למרות מה שהתכוונתי במיוחד שלא להוציאו. כי לענין לצאת ידי חובת מצות תלמוד תורה, הכל תלוי בהקשבה ובהבנה, וכל השומע ומבין – יצא ידי חובה, ואיננו ענין כלל לדין שומע כעונה. ואף קריאת התורה בציבור גם כן כך גדרו – מצות תלמוד תורה דרבים, ואיננו תלוי בכוונת הקורא להוציא את קהל השומעים, אלא בהקשבתם לדברי התורה והבנתם אותם."

והוסיף בספר נפש הרב, שכאשר שלח הדיין הגאון רבי לייב גרוסנס (מלונדון) לגר"ד סולובייצ'יק קונטרס שערך בנדון חרש המדבר ואינו שומע אם כשר לקריאת התורה (נדפס לאחר זמן בספרו לב אריה ח"ב סי' א). עיין בו הגר"ד קצת, והגיב שבודאי כשר. וכתב הגר"צ שכטר בספר נפש הרב, שמסתמא היה טעמו של הגר"ד בגלל היסוד ששמע מאביו הגר"מ בגדר קריאת התורה על פי דברי הגמרא במגילה, שאין צריך שבעל הקריאה יהיה מחוייב בדבר, כי גדר קריאת התורה לא שייך כלל לדין "שומע כעונה".

ואמנם על פי המתבאר בדברי הגר"מ בגדר קריאת התורה שכוונת בעל הקריאה אינה מעלה או מורידה ביחס לשומעים, נצטרך לומר שההלכה המפורשת ברמ"א בשו"ע (או"ח סימן נג סע' יט) "מי שהוא שונא לשליח ציבור לא יעלה לספר תורה כשקורא התוכחה", אינו מדינא אלא משום סכנה [שהבעל קורא כביכול יתכוין לקלול בשעת הקריאה, על ידי שיכוין שהקללות יהיו על שונאו], כמו שכתב במג"א (שם ס"ק כב) בשם ספר חסידים (סימן תט) "ש"ץ צריך להיות אהוב לקהל, שאם לא כן כשקורא התוכחה סכנה היא למי שאינו אוהבו, ואמר (ספר חסידים שם סימן תי) שאם הוא שונא לא יעלה". ולכן מדוקדק בשו"ע שהזכיר דין בעל קורא שונא רק בקריאת פרשת התוכחות ולא בכל קריאות התורה – והיא הנותנת, כי באמת בכל הקריאות יכול להיות גם שונא בעל קורא, ואין כל חשש שלא

יוציא ידי חובה את השומע שהוא שונא, כי אין זה מדין שומע כעונה, כמו שנתבאר, ורק בקריאת התוכחות יש חשש, והוא משום הסכנה שבדבר.

- 1 -

קריאת התורה - חובת שמיעה, ולכן יוצא ידי חובה גם על ידי שונא

אולם האמת היא, שיש לפקפק בדעת האשל אברהם והמהרש"ק, שהיחיד יכול למחות במינוי בעל קורא שהוא שונא מחשש שלא יוציאנו השונא ידי חובה - מטעם נוסף המבואר בדברי הגר"י ענגיל בספרו ציונים לתורה.

ותוכן דבריו, שיש לחקור בגדר קריאת התורה האם החיוב הוא שמיעת הקריאה, או שבאמת מחוייב כל אחד לקרוא בעצמו אלא שהקורא מוציא את השומעים ידי חובה. והוכיח שם שעיקר החיוב הוא השמיעה.

ודבר פשוט הוא, שכל דברי האשל אברהם והמהרש"ק שהיחיד יכול למחות במינוי בעל קורא שהוא שונא מחשש שלא יוציאנו השונא ידי חובה, שייכים רק אם נאמר שגדר מצות קריאת התורה הוא חיוב קריאה על כל אחד ואחד אלא שיוצאים ידי חובה מדין שומע כעונה מהבעל קורא, מה שאין כן אם גדר מצות קריאת התורה הוא חיוב שמיעה - את השמיעה עושה כל אחד ואחד לעצמו ואין שום צורך לצאת ידי חובה מהבעל קורא, ואפילו אם הבעל קורא יכול

בפירוש שלא להוציא את שונאו, אין בזה שום גרעון במצוה של השומע, שהרי אם הבעל קורא קרא קריאה כשירה והשומע שומע בעצמו ודאי שקיים את מצוותו לשמוע קריאת התורה.

נמצא לפי זה, שאם חיוב קריאת התורה הוא חיוב שמיעה, קריאת בעל קורא שונא לא מעלה או מורידה לענין מי שהבעל קורא שונא אותו, ובודאי שאינו צריך לחשוש שלא יצא ידי חובה, כי במידה ושמע שמיעה ראויה, ודאי יצא ידי חובה. ואם כן לא יוכל לעכב משונאו להיות בעל קורא [והיינו דלא כאשל אברהם והמהרש"ק הנ"ל] וכמו שנתבאר לעיל, מדוקדקים לפי זה דברי השו"ע שהזכיר דין בעל קורא שונא רק בקריאת פרשת התוכחות ולא בכל קריאות התורה - כי באמת בכל הקריאות יכול להיות גם שונא בעל קורא, ורק בקריאת התוכחות יש חשש, והוא משום הסכנה שבדבר.

[ואמנם] יש להעיר לפי זה, שגדר קריאת התורה שהוא חיוב שמיעה, מתאים בכל קריאת התורה בימות החול בשבתות ובמועדים, אולם לא בפרשת זכור, שאז יש חיוב על כל אחד לקרוא בתורה את פרשת זכור, והבעל קורא מוציא את הציבור ידי חובתם מדין שומע כעונה, וכמו שכתב בשו"ע (או"ח סימן קמו סעי' ב) "וכל זה אינו ענין לפרשת זכור ופרשת פרה שהם בעשרה מדאורייתא שצריך לכוין ולשומעם מפי הקורא". ולפי זה, יש מקום לדברי האשל אברהם והמהרש"ק בקריאת התורה

דפרשת זכור, שהיחיד יכול למחות בבעל קורא מטעם של שנאה, כי בקריאה זו צריכים לדין שומע כעונה, ויש מקום לחשוש שבגלל השנאה לא יוציאו הבעל קורא ידי חובת קריאת פרשת זכור].

- ז -

הקורא קריאת התורה ומגילה, פונה לכל הציבור ולכן גם שונא יוצא ידי חובה

וביותר מצאתי סימוכין לכך שיש לערער על דברי האשל אברהם והמהרש"ק, שהיחיד יכול למחות במינוי בעל קורא שהוא שונאו מחשש שלא יוציאנו השונא ידי חובה - בדברי שו"ת יהודה יעלה (ח"א סימן כה) שם דן מהר"י אסאד במעשה שהיה בכפר שהיה בו מנין מצומצם [עשרה איש בלבד] ומי שידע לקרוא את המגילה, נשבע שלא ידבר עם אחד מאותם עשרה. ונשאלה השאלה האם אותו אחד רשאי לשמוע את המגילה ממי שאסר על עצמו לדבר עמו.

ופסק מהר"י אסאד: "לשמוע קריאת המגילה מהאיש שאסר את עצמו בשבועה מלדבר אליו שפיר רשאי זה

לשמוע ממנו, ויוצא ידי חובה בזה דשומע כעונה". והוסיף בטעם הדבר: "בנדון דידן שבעל כרחך הוא קורא המגילה להוציא את עצמו ידי חובה וגם את אחרים שעמו, ואינו מכויץ בפרטות להוציא את זה שאסר את עצמו מלדבר אליו, אלא סתמא מכויץ הקורא להוציא את כל השומעים קולו ידי חובתם, אף למי שהיה עובר אחורי בית הכנסת, ואינו מייחד קריאתו אליו, ודאי הוא מותר לקרות המגילה לפני כולם וכולם יוצאים ידי חובה".

ומבואר בדברי מהר"י אסאד, שבעל קורא שאסר על עצמו לדבר אם אחד מהקהל יכול להוציאו ידי חובה בקריאתו מפני שבקריאתו אינו פונה אליו בצורה ישירה אלא פונה אל כלל הציבור, ואותו יחיד שבכללם, שומע את קולו וממילא יוצא ידי חובה. ולפי זה פשוט וברור, שגם אם הבעל קורא שונא לאחד מהציבור, אולם מאחר ואינו פונה ישירות אליו אלא קורא קריאה לכלל הציבור, והשומע שומע שמיעה ראויה, ודאי יצא ידי חובה, ואם כן אין כל סיבה שיוכל לעכב משונאו להיות בעל קורא, כי בכל מקרה יוצא ידי חובת הקריאה, גם אם ישמענה מבעל קורא ששונאו ואינו מכויץ להוציאו.



פרק ג: שונא בביקור חולים וניחום אבלים

- א -

גם בהלכות ביקור חולים וניחום אבלים מצאנו נדון בענין שונא: "יש אומרים דשונא יכול לילך לבקר חולה (מהרי"ל סי' קצז). ולא נראה לי אלא לא יבקר חולה ולא ינחם אבל שהוא שונאו, שלא יחשוב ששמח לאידו ואינו לו אלא צער, כן נראה לי" (רמ"א יו"ד סימן שלה סע' ב).

ובדרכי משה הארוך (שם אות א) הדברים מבוארים בתוספת ביאור: "בתשובות מהרי"ל (סימן קצז) השונא יכול לבקר שונאו החולה, ולי נראה דאסור וכן מוכח בסנהדרין פרק כהן גדול לענין ניחום אבלים דשונא אסור לנחם אבלים והוא הדין לביקור חולים. ועל כן נראה לי דשב ואל תעשה עדיף".

והש"ך (שם ס"ק ב) הביא מדברי הב"ח שבלוויית המת אין לחשוש משום שמחה לאידו, באשר הוא סוף כל האדם [ומכל מקום בספר פני ברוך (סימן ה פרק ט) הביא בשם הגר"מ פיינשטיין, שלא ישא המטה]. אבל לנחם אבל או לבקר חולה שהוא שונאו יש לחוש לכך. ומסיים הש"ך בפשרה בין המהרי"ל שסבר ששונא יכול לבקר חולים, לבין הרמ"א שאוסר: "ומיהו הכל לפי מה שהוא השנאה ולפי מה שהם השונאים".

- ב -

בניחום אבלים -

טובת החיים וטובת המת

ונראה לדון בענין ניחום אבלים על ידי שונא, בהקדם דברי האגרות משה (או"ח ח"ד סימן מ אות יא) שבניחום אבלים יש שני עניינים: [א] "טובת אבלים החיים שהם טרודים מאד בצערם מחוייבין לדבר על לבו ולנחמו, שבשביל זה הרי ג"כ מחוייבין לילך לביתו למקום שהוא נמצא". [ב] "לטובת המת כדאיתא (בשבת דף קנב, א) א"ר יהודה מת שאין לו מנחמין הולכין עשרה בני אדם ויושבין במקומו, ומסיק עובדא דמת שאין לו מנחמין שבכל יומא הוה דבר ר' יהודה בי עשרה ויתבי בדוכתיה ואיתחזי ליה בחלמו דר' יהודה וא"ל תנוח דעתך שהנחת את דעתי, הרי ממילא ידעינן דכשיש מנחמין איכא בזה גם טובת המת", [דברי האגרות משה נסבו אודות השאלה אם יכול לקיים מצות ניחום אבלים בטלפון, וראה מה שכתבנו בענין זה בספרנו רץ כצבי ח"ב סימן י פרק ד].

והנה פשוט וברור, שמחלוקת המהרי"ל והרמ"א [ופשרת הש"ך] שאם יש שנאה בין המנחם והמנוחמים האם צריך השונא ללכת לנחם, נאמרה ביחס לענין הראשון של מצות הניחום, טובת האבלים

החיים, ובוזה נחלקו, האם מצד טובת האבלים מחוייב ללכת לנחמם, או לא. אולם ביחס לענין השני של מצות הניחום – "טובת המת", לכאורה מה זה משנה שיש שנאה בין האבלים והמנחם החיים לענין "טובת המת" שעדיין מחוייב בה, הגם שהחי שנאוי עליו.

ובענין ניחום אבלים כשמת שונאו, יש ללמוד מדברי הש"ך הנ"ל בשם הב"ח "שבליוי המת אין לחשוש משום שמחה לאידו, באשר הוא סוף כל האדם", שבוודאי צריך לנחם אבלים כשמת שונאו, כי לאחר שמת ודאי אין לחשוש משום "שמחה לאיד".

ומכל מקום יתכן שכאשר בא לנחם אבלים כשמת שונאו מקיים רק את ענין טובת האבלים החיים, ולא את ענין טובת המת, כי יתכן שאם המנחם הוא שונאו של המת, אין למת "הנחת הדעת" מאותו ניחום, ואינו דומה לענין לוית המת שהוא רק לצורך כבוד ואינו ענין של הנחת הדעת.

- ג -

חייב השונא בביקור חולים וניחום אבלים כדי להניח דעתם

והנה בציץ אליעזר (ח"ה בקונטרס רמת רחל סימן ט) הביא שראה בספר שבט יהודה למהר"י עייאש, שבתחילת דבריו חלק על הרמ"א והוכיח שמדינא מותר לשונא לבקר חולה, והוסיף דמטעם אחר ראוי שהשונא ילך לבקר את החולה, דאם המבקר נעלב

הרי על ידי הביקור יהיה שלום ביניהם ואפשר שהחולה יבקש מחילה ממנו, שהרי רואה שאף שנעלב הוסיף להכניע עצמו לבוא לבקר ולבקש רחמים. ואף אם החולה היה נעלב, מכל מקום הביקור הזה הוי כבקשת מחילה ולפי הרוב יבואו לידי הבאת שלום ומצוה גוררת מצוה". ומסיים השבט יהודה וכתב: "ומיהו כתב הרב בעל שפתי כהן הכל לפי מה שהיא השנאה ולפי מה שהם השונאים, והיינו כדברי הנ"ל דאין עומד נגד הסברא האלימיתא ועצת ההתבוננות המוכמנת של הש"ך ז"ל".

ומסיים הציץ אליעזר: "אולם יש לציין דלעצם הכרעתו של הרמ"א נגד המהרי"ל, מצינו בספר מטה משה (עמוד גמילות חסדים ה"ד) שסובר לעיקר כהמהרי"ל שיכול השונא לבקר, ואדרבה מצוה טפי לבקר מאיניש אחרינא, דכופה את יצרו [כוונתו לדברי הגמרא בבבא מציעא (לב, ב) "ת"ש אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו"], ואף כי חכם אחרון חולק עליו נראין דבריו וכן נכון לעשות אם כוונתו לשם שמים. ברם אחרי כל זאת לתועלת החולה נראה דאין מפלט מעצתו של הש"ך".

ונראה, שהסברות שכתבו השבט יהודה והמטה משה מדוע שונא צריך לקיים מצות ביקור חולים, שייכות גם לענין קיום מצות נחום אבלים על ידי שונא: הן לענין החלק של "טובת החיים", ולכאורה גם לענין "טובת המת", שכן מובא בשו"ע (או"ח סימן תרו סע' א-ב) שענין בקשת מחילה

שייך לא רק לגבי אנשים חיים אלא אף במתים: "עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר עד שיפייסנו... והמוחל לא יהיה אכזרי מלמחול... אם מת אשר חטא לו מביא עשרה בני אדם ומעמידם על קברו ואומר חטאתי לאלקי ישראל ולפלוני זה שחטאתי לו" (שו"ע, שם). ואם כן, באופן שהנעלב היה המת [שנעלב בחייו מהמנחם] בוודאי ששייך בזה מצוה שילך המעליב לנחם ניחום אבלים לצורך ענין "ניחום המת" הנעלב והשונא, כדי שיהיה בניחום אבלים "הנחת הדעת" ומחילה של המת, שזהו תוכן ענין "טובת המת", כנ"ל.

ברם צ"ע במקרה הפוך, שהנעלב והשונא הוא המנחם, שבאופן כזה כתב השבט מיהודה [בענין ביקור חולים] שעל ידי הביקור יהיה שלום ביניהם, שהרי רואה שאף שנעלב הוסיף להכניע את עצמו לבקרו ולבקש רחמים, עכ"ד. ויש לדון אם סברא זו שייכת גם לענין "טובת המת" בניחום אבלים.

ולכאורה גם סברת המטה משה שאדרבה לשונא יש יותר מצוה לבקר חולה כדי לכוף את יצרו, שייכת גם בניחום אבלים, שאם היתה שנאה בין המת ובינו או בין האבלים ובינו, ודאי שעליו ללכת לנחם ולכוף את יצרו.



שמות הרבנים הגאונים שליט"א

שמדברי תורתם והערותיהם הובאו בקונטרס שלפנינו

הרב דוד אלעזוסקי, ישיבת בית ישראל, גור – ברוקלין ניו-יורק.

רבי שאול אלתר, ראש ישיבת שפת אמת – ירושלים.

הרב שלמה זלמן גוטסמן, ראש ישיבת מתיבתא – לוס אנג'לס.

הרב מאיר גולדוויכט, ראש ישיבה בישיבת רבנו יצחק אלחנן – ניו יורק.

הרב שלום דובער הלוי וולפא, רב דקהילת חב"ד – קרית גת.

רבי אשר וייס, אב"ד דרכי הוראה וראש ישיבת דרכי תורה – ירושלים.

הרב אברהם כהן, ראש ישיבת נשמת ישראל – ירושלים.

הרב שמחה כהן, מרא דאתרא עץ חיים ווסט פלם ביץ' – פלורידה.

הרב יהושע סלימוון, ר"מ בישיבת נחלת דוד – פתח תקוה.

הרב תנחום פישהוף, ר"מ בישיבת פוניבז' לצעירים – בני ברק.

הרב נחמן פלונצ'ק, ר"מ בישיבת סלבודקה – בני ברק.

הרב משה מרדכי פרבשטיין, ראש ישיבת חברון – ירושלים.

הרב שמחה בן ציון רבינוביץ, מחבר הספר פסקי תשובות – ירושלים.

הרב דב רוזמן, ירושלים.

הרב שמואל יעקב רוזנצוויג, כולל גור – אשדוד.

הרב מאיר רייזמן, בני ברק.

הרב ישראל רייזמן, אשדוד.

הרב אהוד רקובסקי, ראש כולל בישיבת שבות עמי – ירושלים.

הרב עזרא בנימין שוחט, ראש ישיבת אור אלחנן חב"ד – לוס אנג'לס.

הרב אריה שטרן, ראש מכון הלכה ברורה ור"מ בישיבת מרכז הרב – ים.

הרב חיים שמרלר, ראש בית המדרש שערי הוראה – ירושלים.

★ ★ ★

פרק ד

משא ומתן הלכתי בענין אוהב ושונא בהלכה

דרכי במסירת השיעורים וכתיבתם, להניח לפני הלומדים את צילומי דפי המקורות של נושא השיעור, ולאחר לימוד הסוגיא בדיבוק חברים, הנני מעלה על הכתב נוסח ראשוני של השיעור, ורק לאחר מכן נכתב השיעור במהדורה מתוקנת הנקבעת בדפוס, כאשר הדברים מתלבנים ומתבררים ביתר ביאור.

הנוסח הראשוני של השיעור בענין אוהב ושונא בהלכה **שנכתב בקיצור**, הוגש לפני כמה תלמידי חכמים מופלגים שליט"א, שחלק מהם שלחו לי את השגותיהם, הערותיהם והארותיהם בענין.

בשורות הבאות הובאו דברי הרבנים שליט"א בלשונם, בעריכה קלה ומילות קישור בלבד כדי שיובן על מה נסובה הערתם. במקומות אחדים, למרות שנראה שתוכן הערה אחת דומה לחברתה, לא נמנעתי מלהביא את הדברים כמות שהם, הן מחמת חביבות הכותב והן מחביבות הנכתב.

כדרכה של תורה, נשאתי ונתתי עם דברי המשיבים והמשיגים, ומיני ומינייהו תסתיים שמעתתא, ותפילתי שיתקיים בנו מאמר חז"ל (קידושין ל, ב) "את והב בסופה, אפילו האב ובנו הרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה ואינם זוים משם עד שנעשים אוהבים זה לזה".

כדי להקל על המעיינים נערכו הערות ומכתבי הרבנים שליט"א ונסדרו לפי מהלך השיעור ולפי חלוקת האותיות שבו. וכאן ראוי לציין, כי מאחר וההערות היו על ה**נוסח הראשוני** של השיעור **שנכתב בקיצור**, באיזהו מקומן, נמצא מענה לחלק מההערות **במהדורה הסופית** של השיעור.

פרק א: שונא בשליחות הציבור והיחיד בתפילות כל השנה ובתפילות הימים הנוראים

[אות א]

לו. האחד, התפילה במקום הקרבת קרבן תמיד, ומאחר וקרבנו של אדם אינו קרב שלא מדעתו, יכול האדם להתנגד שהשונא לו לא יקריב עבורו את הקרבן. והשני, מכיון שהש"ץ הוא "שלוחם" של הציבור להוציאם ידי חובתם, יכול אדם להתנגד לשונאו שלא יהיה שלוחו. ולפי שני טעמים אלו, לכאורה אין זה משנה אם זוהי "הלכה גמורה" או רק "חשש" שהשונא לא יקריב עבורו את הקרבן ויתפלל בשליחותו, וגם אם זהו רק "חשש", הרי שיש בכך עילה למחות שלא יהיה ש"ץ.



בעצם הסיבה שאין למנות שונא לש"ץ, ובפרט לימים הנוראים, כתב אחי **הרב מאיר רייזמן**:

הרי שליח ציבור צריך להיות היותר הגון וגדול בתורה ומעשים טובים, והרי מי ששונא יהודי – אם זה בלבבו עובר על לאו – לא תשנא את אחיך בלבבך, ואם מראה את שנאתו – הרי הוא עובר על עשה של ואהבת לרעך כמוך – וגם על לא תקום (אם מחזיק שנאתו) עיין באריכות ברמב"ם פ"ו מהל' דעות וספר החינוך מצוה רל"ח ועוד, ורק רשע ואפיקורס מותר לשנוא, ולא לזה כוונת הרמ"א. ואפילו אם הוציא עליו שם רע דלא חייב למחול אבל לא לשנוא אותו, עיין או"ח סי' תר"ו... אבל אם ש"צ עובר כל רגע על

על דברי השו"ע (או"ח סי' נג סע' יט) "ואם הוא שונאו יכול למחות בו קודם שהסכים עליו", העיר הרב אריה שטרן, ראש מכון הלכה ברורה ור"מ בישיבת מרכז הרב בירושלים:

עד כמה שהדברים מקיפים, חסרה כאן התייחסות לסוגיה מפורשת העוסקת באזהב ושונא בענין עדות ודין. כוונתי כמובן לסוגיה בסנהדרין (כט, א) שם מתבאר שהלכה כחכמים שהאזהב והשונא כשרים לעדות אך פסולים לדין. ישנה שם שאלה אם זהו פסול גמור, ויותר נראה שזהו רק פסול לכתחילה.

מכל מקום יוצא שכשרים להעיד, והטעם מבואר שלא נחשדו ישראל להעיד שקר משום איבה ואהבה, וצריך א"כ בירור מדוע יש להטיל בהם דופי בענין של תפילה ושאר מצוות גם באלה שצריכים לדין של שליחות.

לכן נראה לי שאין כאן הלכה גמורה אלא רק **חשש**, שבגללו גם פסלו אותם לדין ומשום כן גם אמרו שאם יש מי שמוחה, יכול לעכב, ואולם אין כאן פסול אובייקטיבי. כמו כן מסתבר, שאם יבוא מישאו לשאול אם למחות בודאי שיאמרו לו שלא ימחה.

אולם בשיעור נתבארו ב' טעמים לזכות להתנגד למינוי ש"ץ שהוא שונא

לאו או עשה, איך הוא מתאים לתפקיד ש"צ בימים נוראים.

וכוונתו לדברי השו"ע (או"ח סי' נג סע' ד) וז"ל: "ש"ץ צריך שיהיה הגון ואיזהו הגון שיהא ריקן מעבירות ושלא יצא עליו שם רע אפילו בילדותו ושיהיה עניו ומרוצה לעם". וגם בהלכות ראש השנה (או"ח סי' תקפא סע' א) נפסק: "וידקדקו לחזור אחר שליח ציבור היותר הגון והיותר גדול בתורה ובמעשים שאפשר למצוא שיתפלל סליחות וימים נוראים".

ומבואר לפי דבריו טעם נוסף מדוע אין למנות מי שהוא שונא לחברו לש"ץ, כי השונא את חברו עובר בזה עבירה, ואינו עומד בתנאים הנדרשים למינוי ש"ץ "ריקן מעבירות" ואינו "הגון ביותר".

אולם האמת ניתנה להיאמר, שלכאורה לא נתברר בדברי הפוסקים האם ה"שונא" שונאו בהיתר או באיסור. וידוע, ישנם אופנים שמותר לשנוא, וכפי שכתב בספר החינוך (מצוה רלד - שלא לשנוא אחים) וז"ל: "וקבע שנאה בלבו לאחד מכל ישראל הכשרים, עבר על לאו זה... אבל בשנאת הרשעים אין בו איסור, אלא מצוה לשנאותם אחר שנוכיח אותם על חטאם הרבה פעמים ולא רצו לחזור בהן, שנאמר (תהלים קלט, כא) הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממך אתקוטט".

ובענין זה כתב לי הרב דב רוזמן:

מבואר בסוגיא בבא מציעא דף ל' ופסחים דף קי"ג ובתוספות שם, שיש שני סוגי

שונאים, כאלו שמצוה לשנאותם וכאלו שאסור, ויתכן שדינם שונה.

נמצא איפוא, שיתכן ודברי הרמ"א אודות ה"שונא" נאמרו על שונא כדין שאינו עובר איסור בשנאתו, ושפיר הוא ש"ץ הגון.

★

הרב שמחה כהן, כתב לי שתי הערות על השיעור:

א. החזן, הש"ץ, לא מתמנה מפורש ע"י כל אחד מהציבור אלא רק ע"י הגבאים, וכל שאינו שונא את הגבאים ומקבל עליו שליחותם להוציא את כל הציבור, שוב אין לבטל שליחותו בין לאוהב בין לשונא בציבור.

ב. החזן לא מתמנה שליח בכלל, גם לא מהגבאים, אלא הוא מדין זכיה שהיא מטעם שליחות, וכמו שבחלוקת הארץ זכו הנשיאים גם לקטנים שלא היו בני שליחות ואין להם דעת, כך בתפלה שהיא מדין זכיה לא צריך דין שליחות, שיכולה להתבטל בשונא. רק מה, אם החזן לא רצה לזכות לשונא שלו, מ"מ זה רק בעבודה במוסף או בתקיעות שבאים לכפר על שלוחיו, אז בודאי לא יוצא השונא מכיון שצריך כוונה לכפר בעד הציבור שנאמר "וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל", ובעדו הוי משמע בשבילו ובכוונה, אבל סתם שליח ציבור שלא הוי מינוי שליחות ולא דין לזכות משהו, אז מסתמא האינם בקיאים יוצאים מדין שומע כעונה, שאז סגי בשמיעתו כאילו מוציא מפיו דמי כדין הרהור כדיבור ולא צריך כוונת המוציא. ורק מוצאים אנו בגמ' ר"ה דין כוונת משמיע להוציא רק בתקיעות לעם שבשדות וכן במוסף, ולא בשחרית

שהוא רק "רחמי ניהו" וכנגד אבות תקנום ולא כנגד קרבנות שצריך דין שלוחי דידן רק במוסף.

והנה הערתו הראשונה שאין הש"ץ מתמנה ישירות ע"י הציבור, מפורשת בדברי הלבוש שהבאנו בשיעור [אות ג] "שבורין ברורים" [דהיינו אנשים מיוחדים] למנות שליח ציבור על פי רוב פורעי המס", ושיטת הלבוש נתבארה בהרחבה בשיעור, ואין צורך לכפול בדבריו.

אולם הערתו השניה ש"החזן אינו מתמנה שליח כלל גם לא מהגבאים", תמוהה, והלא משנה מפורשת היא: "המתפלל וטעה סימן רע לו, ואם שליח ציבור הוא סימן רע לשולחיו מפני ששולחו של אדם כמותו" (ברכות פ"ה מ"ה). ובודאי מטעם זה נקרא החזן בלשון חז"ל "שליח ציבור".

וגם מה שכתב שתפילת שחרית שהיא "רחמי" כנגד אבות תקנום ולא כנגד קרבנות, ודין "שלוחי דידן" נאמר רק בתפילת מוסף ולא בשחרית, אינו מדויק, וכפי שהבאנו בשיעור [אות א] את דברי המהרי"ל שכתב "דקיימא לן כרבי יהושע בן לוי דתפילות כנגד תמידין תיקנום, ואפילו לרבי יוסי בר חנינא דאמר דתפילות אבות תיקנום, למסקנא נמי אסמכינהו רבנן אתמדין". ודברי המהרי"ל שהש"ץ נחשב כמקריב קרבן לציבור נאמרו על כל התפילות, ובכללם שחרית כמובן.

★

הבית יוסף מבאר בשם המהרי"ק מדוע יכולים לעכב שונא מלהיות ש"ץ, כי "התפילה היא של הקהל שהיא במקום התמידים שהיו באים משל הציבור, ואין ראוי שיהיה אדם שלוחם להקריב קרבנם שלא מדעתם ורצונם". וביארנו כי טעם זה מבואר בהרחבה בדברי המהרי"ל ובקצרה בדברי הגר"א, וכולן לטעם אחד נתכוונו.

אולם הרב שלמה זלמן גוטסמן, ראש ישיבת מתיבתא – לוס אנג'לס, אינו סבור כן:

בענין הטעם מדוע יכולים לעכב שונא מלהיות ש"ץ. קודם כל דברי הגר"א והמהרי"ל הם ממש כמעט מילה במילה אותם הדברים, וז"ל המהרי"ל: והא מסיקנא דה"ק מ"ט תקינו מעמדות לפי שנאמר וכו' האיך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו וכו' הא למדת אפי' הם חפצים, אפ"ה אינם יוצאים ידי חובתן אא"כ עומדים על גביו, וכ"ש שאין חפץ בהקרבתם דלא נפקי ידי חובתן, עכ"ל. ולשונו של הגר"א הוא: תענית (כו, א) האיך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, וכ"ש כשאינו חפץ בהקרבתו, עכ"ל. והם ממש דברים זהים. אבל לשון המהרי"ק: התפלה היא של הקהל שהיא במקום התמידין שהיו באים משל הציבור, ואין ראוי שיהיה אדם שלוחם להקריב קרבנם שלא מדעתם ורצונם עכ"ל.

ואם נפרש שיש כאן שני טעמים, נראה לפרש דטעם המהרי"ק הוא **דיש בעלות לתפילה** כמו שיש בעלות לקרבנות, וכמו שא"א להקריב קרבן כנגד רצונו של המקריב כמו כן א"א לש"ץ

להתפלל תפילת הציבור כנגד רצונו של אחד מהציבור. וטעם הגר"א והמהרי"ל הוא מדין דעת לצאת, דכמו שאדם צריך לעמוד על קרבנו לכיון לצאת, כ"ש שלא יוצא כשאינו חפץ בהקרבתו וכמו כן בתפילה עי' בדמשק אליעזר.

[אות ג-ד]

בחלק זה של השיעור עמדנו על המחלוקת בין הלבוש למג"א בטעם ההלכה שבזמנינו אין היחיד יכול למחות נגד מינוי ש"ץ, שלדעת הלבוש הסיבה לכך היא שכיום יש "תקנת הקהילות להפקיע כח היחידים", ואילו לדעת המג"א הטעם הוא "כי בזמנינו אין הש"ץ שלוחם של הציבור להוציאם ידי חובה", וביארנו את יסוד מחלוקתם. ולפי זה תמהנו על המשנה ברורה שנקט את שני הטעמים של הלבוש והמג"א, ולכאורה הטעמים חלוקים במהותם.

על כך הגיבו כמה תלמידי חכמים שאין זה מוכרח שהלבוש והמג"א חולקים, וממילא אין לתמוה על המשנ"ב.

הרב אהוד רקובסקי, ראש כולל בישיבת שבות עמי בירושלים, כתב בקצרה:

מדברי מחצית השקל וערוך השולחן נראה שלמדנו, שהמג"א לא בא לחלוק על הלבוש אלא לישב את המנהג (שהולכים אחר הרוב האידנא כנגד הדין הקדום) וממילא מיושב המשנ"ב.

וכן כתב לי הרב אברהם כהן, ראש ישיבת נשמת ישראל בירושלים:

אתה מפרש שיש מחלוקת בין הלבוש והמג"א, לדעתי המג"א מפרש את דברי הלבוש, כי איך אומר הלבוש שבזמננו הולכים רק אחר רוב פורעי המס. מפרש המג"א ונראה לי דדוקא בזמניהם וכו', המג"א לומד כך את הפשט בדברי הלבוש.

והרב שלמה זלמן גוטסמן הוסיף בביאור טענה זו:

לא נראה כלל שיש מחלוקת בין המג"א והלבוש, והמעין במחצית השקל (אות ט) יראה דהמג"א בא לפרש את הלבוש. דהגע עצמך. אפי' שהלבוש מביא את הבעיה שבזמנינו אם היינו מקפידין על הדין דיחיד יכול לעכב "לא היו מסכימים לעולם על חזן אחד", אין זה טעם לעקירת דין תורה. וע"ז בא המג"א לפרש, דהדין דיחיד יכול לעכב לא שייך בזמנינו. ומ"מ אפי' אם לא שייך הדין למה לא לנהוג למעשה להעמיד החזן בהסכמת כולם. בא הלבוש לפרש דזה א"א, ולכן צריכים להעמיד החזן לפי הרוב, דהיינו רוב פורעי המס.

וביותר הרחיב בענין זה הרב שלום דובער הלוי וולפא רב דקהילת חב"ד - קרית גת:

א. לכאורה לא חייבים לומר שיש בזה מחלוקת בין המג"א והלבוש, אלא כמו שביאר מחצית השקל, שהמג"א בא לבאר מה מועילה תקנת הקהילות לילך אחר רוב פורעי המס, הרי המציאות היא שהש"ץ אינו מוציא את השונא

בתפלתו, וע"ז מבאר המג"א שהאידנא שונה תפקיד הש"ץ. ובוזה מתורצת הערתך ששאלת צ"ע על המשנ"ב, שלכאורה בפשטות גם הוא הולך בדרך המחצית השקל.

ב. אמנם להעיר מהחילוק שבין המג"א לבין הט"ז, שהמג"א כתב את דין הלבוש שהולכים אחר פורעי המס, רק לענין יחיד המעכב סתם, ולא לענין שונא, ואילו הט"ז כתבו גם לענין שונא.

ג. ועוד להעיר, שאדמו"ר הזקן בשו"ע שלו (סעיף כג) לא הזכיר כלל את סברת המג"א דהאידנא שונה תפקידו של הש"ץ (ובהשקפה ראשונה אולי סובר בזה כ"כ החיים), ואעפ"כ פוסק שמנהג הקהילות לילך אחר רוב פורעי המס גובר על החשש דשונא. וצריך להבין איך הוא יתרץ את מה שהוקשה למחצית השקל (שהש"ץ השונא אינו מוציא את שונאו בתפלתו). ויש לומר שאדמו"ר הזקן ענה על זה בפירושו, כשכתב את דברי מהר"מ פדוואה שהש"ץ מחוייב לומר בפיו שיסיר הקנאה מלבו ויוציאנו בתפלתו, ולכן אין חשש בשונא.

ד. ועוד יש לומר, ובהקדים מה ששאל כת"ר מדוע מיאן הלבוש לחלק בין הזמן הקדמון לזמנינו, עד שהוצרך לטעם חדש של מנהג הקהילות. והתירוץ לזה לפענ"ד, שהלבוש לא הוזקק לטעם זה דהמג"א, כיון שהלבוש כתב בפירושו, שכל החשש מעיכובו של היחיד הוא רק בימים הראשונים שהיו מתכוונים לשם שמים, אבל עכשיו כל אחד מטיל מום בקדשים, ולכן קבעו לילך אחר רוב פורעי המס, ושוב אין צורך בטעם המג"א. ומאחר שגם אדמו"ר הזקן העתיק את דברי הלבוש בזה, א"כ אין כבר חשש לענין השונא, כי האם "יאבד עולמו מפני השוטים" שמטילים מום בקדשים, וכמש"כ שם "אבל

עכשיו אם היו חוששין לדברי יחיד, לעולם לא היו יכולין להשוות למנות שום מינוי".

אמנם התשובה לטענת הרבנים שליט"א, כי לשונו של המחצית השקל בביאור דברי המג"א היא: "רצה ליתן טעם על המנהג שכתב הלבוש". ומדברים אלו משמע שבא רק ליישב את המנהג שכתב הלבוש שכיום אין היחיד למחות, אולם מטעם אחר, ובאמת טעמיהם של הלבוש והמג"א חלוקים במהותם, וכמבואר בשיעור שהמג"א הוצרך לבאר טעם אחר מטעמו של הלבוש, כי לפי הלבוש שהסיבה היא בגלל "תקנת הקהילות" משמע שמעיקר הדין גם בזמן הזה יכול היחיד למחות בש"ץ ורק בגלל "תקנת הקהילות" אינו יכול למחות, ועל זה הוקשה למג"א שמנהג זה הוא נגד הדין המפורש בשו"ע. ולכן כתב טעם אחר, שבזמנינו שאין הש"ץ מוציא אחרים ידי חובתם, ממילא אינו נחשב ככהן המקריב קרבן הציבור, ובטלה הסיבה שהיחיד יכול היה למחות במינוי הש"ץ כשיש חשש שמקריב קרבן שלא מדעתו ורצונו.



בענין דברי הלבוש והמג"א, כתב הרב **עזרא בנימין שוחט**, ראש ישיבת אור אלחנן חב"ד בלוס אנג'לס, את הדברים הבאים:

"כתב המג"א (בסק"ב) "וגם בכל המינויים יכול למחות ואפי' במרביץ תורה וכו'. ולכאורה יפלא, דהרי כל הראשונים שהביאו

בב"י ובדרכי משה מדברים לכאן דוקא על תפילה ועל ש"צ, ומשום דתפילות במקום תמידים, ומשום דאין קרבנו של אדם נקרב נגד דעתו, ומה זה שייך לשאר המינויים, וכבר העיר בזה הפמ"ג באשל אברהם שם.

וביותר קשה בדברי המג"א, שהוא כותב מדעתו חילוק בין זמנינו לזמנם, ומשום דהיום כולם בקיאים ואינם יוצאים בתפילת הש"ץ, דאין כל זה מתאים עם תחילת דבריו דאין זה דין דוקא בש"ץ אלא בכל המינויים, וכבר נתקשה בזה בערוך השלחן בסעי' כ' שם, (ודבריו בזה אינם מסתברים כלל, כמבואר לכל מעיין בדברי המג"א, וגם מ"ש שמצא באור זרוע סי' קי"ד וכו' וכאלו זה דברים מחודשים, הרי דברי האור זרוע בזה הם מילה במילה דברי המהרי"ל סי' צ"ז שכבר הביא הדרכי משה, ואדרבא מתוך דבריהם מבואר להדי' דלא דבריו וכמשנ"ת).

וראה בשו"ע אדה"ז שם סכ"ג שכתב ג"כ, דגם בכל המינויים יכול היחיד לעכב, וראה בהמשך דבריו שמציין להמג"א כ"פ ומ"מ כתב רק טעם הלבוש למזה בזה"ז שאני ואין היחיד יכול לעכב, ולא הביא את דברי המג"א, והלא דרכו להעתיק את דברי המג"א בדרך כלל. ועל דרך זה במשנה ברורה שהביא (בס"ק נ"א) את דברי הב"י (המהרי"ק) למזה יחיד יכול לעכב, ובס"ק נ"ג כתב הדין שה"ה בכל המינויים ושם מעתיק ג"כ את דברי המג"א שכתב "עוד טעם" למזה אין זה שייך לזה"ז, ומבואר להדי' מדבריו דאין כל סתירה בין הדינים, וטעמא בעי. ועד"ז מצינו להדי' בדברי המהרש"ל בים של שלמה (חולין פ"א ס"א) שהביא את דברי האור זרוע (המהרי"ל) ומדמה שם מחאה נגד הש"ץ לשאר המינויים ע"ש בדבריו.

ונלענ"ד בביאור הענין, דיש בתפילה ב' עניינים: [א] **חובת יחיד** שהרי מ"ע להתפלל לשיטת הרמב"ם פעם ביום ולשיטת הרמב"ן בעת הצורך. [ב] **חובת ציבור** ג"כ – שתקנו תפילות כנגד התמידים שהם קרבנות ציבור, והטילו חוב זה על כל יחיד ויחיד ועל הציבור כולו.

ומינוי ש"ץ הוא הן מצד חובת היחיד, שיהא ש"צ שיוציא את האיניו בקי (להלכה) משא"כ לר"ג גם את הבקי, והן מצד חובת הציבור שתהא תפילת ציבור (וידוע ההבדל בין תפילה בציבור כשעשרה יחידים מתפללים יחדיו לתפילת ציבור כשהש"ץ מתפלל ויש תשעה עונים על תפילתו).

וראה בהמשך דברי האור זרוע (המהרי"ל) שמתחילה כתב שהיחיד יכול לעכב מפני שהש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתם (והביא מה שאמרו חכמים ור"ג) "והאין יוציא אותם ידי חובתם והם אינם מסכימים לתפילתו", ומביא הגמ' בתענית דבעינן שכולם יסכימו לתפילתו, ושוב כותב כשהוא מתפלל אז מקריב קרבן ציבור דתפלות כנגד תמידים תקנום, לכן אם המיעוט אינם חפצים בעבודתו האין יוצאים, הא אינו יוצא אפי' חפץ בעבודתו עד שיעמוד על גביו, וכו' ע"ש בדבריו, ולכאן' למזה כל האריכות בדבריו, ולמה לא סגי לומר דכיון שהוא צריך להוציא לכן יכול היחיד לעכב.

אלא הן הן הדברים, שכל דבר שהוא חובת ציבור לא שייך לומר רובו ככולו, שהרי הציבור נתהווה ע"י כל הציבור וכל אחד ואחד הוא חלק שעל ידו מתהווה הציבור, ועד שיש את כולם, אין לך את הציבור, ונמצא דבכל דבר שהוא חובת ציבור כל אחד ואחד יכול לעכב, כיון שכל הציבור מתהווה ע"י כולם יחד.

ונמצא דהא דיחיד יכול לעכב אית בי' תרי טעמי. [א] דאיכא חובה על הציבור שיהא ש"ץ שיוציא את האנים בקיאים, ובזה היחיד יש לו כח לעכב, לא רק מפני שהוא חלק מהציבור אלא מפני שהש"ץ צריך להוציאו וזה דין מיוחד בתפילה. [ב] דכל דבר שהוא חובת ציבור אין בו דין רובו ככולו כיון שכל הציבור מתהווה ע"י כולם יחד, וזהו דין בכל המינים ולא רק בש"ץ.

ובנוגע לדין השני שכל דבר שהוא חובת ציבור יכול כל יחיד לעכב, פסקו הלבוש והמג"א ואדה"ז והמשנה ברורה דכל זה הי' רק בימיהם שכל אחד נתכוין לשם שמים, אבל היום שאם היחיד יכול לעכב לא יוכלו למנות שום מינוי, תיקנו לטובת הציבור כולו שילכו אחרי רוב דיעות.

והי' קשה להמג"א, דתינח בכל המינויים, אבל בתפילה הרי יש דין מיוחד דאין קרבנו של אדם נקרב נגד דעתו וכמ"ש המהרי"ק והאור זרוע וכו', וע"ז כתב דהא דהש"ץ מוציא את היחיד בתור יחיד אינו אלא את האנים בקיאים, והיום כולם בקיאים, ואילו הדין בתפילת ציבור הרי זה ככל חובת ציבור שע"ז תקנו לטובת הציבור כולו שילכו בתר רוב דיעות, דאל"כ לא יוכלו למנות שום מינוי, ועי' במחצית השקל דמבואר מדבריו להדי' כמ"ש, שהמג"א בא לתרץ, דמדברי המהרי"ק ועוד משמע דאיכא דין מיוחד בתפילה שאין קרבנו של אדם נקרב נגד דעתו וע"ז כתב טעמו.

ונמצא דטעם המג"א וטעם הלבוש משלימים זה לזה, וכן מבואר להדיא בדברי האשל

אברהם (מבוטשטש) שהביא, ואין כל סתירה בדברי המשנה ברורה וגם בלא הנ"ל לא הבנתי למה שיהי' סתירה, דאפי' נימא דהמג"א חולק על הלבוש, מ"מ הרי גם המג"א כותב דבזמן הזה אין היחיד יכול לעכב ושפיר כתב המשנה ברורה בס"ק נו ובשער הציון ס"ק מהו.

ולפמ"ש מיושב בפשטות מה שהקשה בכף החיים (בס"ק פו) על המג"א מכתבי האריז"ל, דאדרבא חזרת הש"ץ היא תפילת ציבור, ובזה שייך לעשות תקנה לטובת הציבור כולו, שאין היחיד יכול למחות ומטעם המבואר בלבוש, והמג"א הי' קשה לי, דמ"מ מפאת זכות היחיד שהש"ץ צריך להוציאו יהא יכול למחות וע"ז תירץ שהיום כולם בקיאים וכמ"ש עכת"ד הרב שוחט שיחי'.



עוד בביאור דברי המשנ"ב, מדוע הביא גם את דברי הלבוש וגם את דברי המג"א, כתב לי מחותני היקר הרב מאיר גולדוויכט, ראש ישיבה בישיבת רבנו יצחק אלחנן בניו יורק:

הנה כתבת "ברם בדעת המשנ"ב צ"ע שכן פסק מחד גיסא כדברי המג"א, ומאידך פסק כטעם הלבוש וצ"ע" ולא הבנתי, כיון שכבר בסימן נ"ג ס"ק נ"ג הביא המ"ב את שני הטעמים, גם את הלבוש וגם את המג"א, ונראה שזה לא סתירה כיון שגם ללבוש וגם למג"א יחיד לא יכול לעכב כל אחד מהטעם שלו, ולמעשה מי כן יכול לעכב, יכול להיות שהמג"א יסכים עם הלבוש שרוב פורעי המס יוכלו לעכב או ז' טובי העיר.

סברא נוספת מדוע הוצרך המשנ"ב להביא הן את דברי הלבוש והן את דברי המג"א, כתב הרב תנחום פישוהוף, ר"מ בשיבת פוניבז' לצעירים:

מה שתמה ע"ד המשנ"ב (ס"ק נ"ג), לענ"ד לא הכריע רבנו המשנ"ב בין הטעמים והביא לתרווייהו גם את הלבוש וגם את המ"א. ואולי אפשר שאין ביניהם מחלוקת כלל, והמ"א הוסיף על הלבוש דבזה"ז אינו שייך, והלבוש שלא כתב כן, משום דאיכא נפק"מ אף בזה"ז במי שאינו בקי וחושב לצאת ידי חובתו בתפילת הציבור, וצ"ע.

וכן כתב הרב שמואל יעקב רוזנצוויג, כולל גור - באשדוד:

י"ל שהמשנה ברורה סבר, שאע"פ שהמג"א צודק בסברתו שכהיום אין כהן המקריב כי אין הש"ץ מוציא את הציבור י"ח, אעפ"כ חשש שיהיה איזה מקום של עמי הארצות שהש"ץ יוציאם י"ח, ושם נצטרך שוב לטעם הלבוש.

אולם מסידור דבריו של המשנה ברורה מוכח לא כן. כי המשנה ברורה (סימן נ"ג ס"ק נג) הזכיר בתחילת דבריו את שיטת הלבוש שהסיבה שאין היחיד יכול למחות היום היא בגלל התקנה ללכת אחר ז' טובי העיר או הנבררים המיוחדים לכך, ואחר כך הביא המשנ"ב את טעמו של המג"א שאין יכול היחיד למחות כי בזמן הזה אין הש"ץ מוציא ידי חובה בתפילתו. ואם כדברי הרב פישוהוף והרב רוזנצוויג, שהמשנ"ב הביא את טעם הלבוש כהשלמה לטעם המג"א למקרה שזדמן מקום שבו הש"ץ מוציא אחרים ידי חובה גם בזמן הזה, היה המשנ"ב צריך לסדר את השיטות להיפך,

קודם להביא את דברי המג"א, וכהשלמה להביא את דברי הלבוש.

[אות ד]

על המבואר בדברינו ששיטת הלבוש מתאימה לדברי הכף החיים בשם האריז"ל בענין מעלת חזרת הש"ץ, כתב הרב שלמה זלמן גוטסמן:

לא נראה כלל שהלבוש פסק כהכף החיים מטעם סודי של הקבלה שהתגלה ע"י האר"י ז"ל.

וכעין זה כתב הרב תנחום פישוהוף:

כת"ר ביאר דברי הלבוש דגם כהיום שייך עיכוב לפ"ד כף החיים דגם היום נעשה התיקון בחזרת התפלה. הנה בכף החיים כתב דאכן היום שייך טעם העיכוב, אבל לא כתב דגם היום יש ענין דהתפלה במקום תמידין.

גם הרב משה מרדכי פרבשטיין, ראש ישיבת חברון, טען שדברי הכף החיים אינם נוגעים לעניינינו:

נדון השאלה אם יחיד יכול למחות באופן שעליו להוציא כל אחד ידי חובתו, או כשיש סיבה שצריך ליחס את עשייתו לכל אחד, לכו"ע יכול למחות. השאלה במקום שאינו צריך להוציא והוא שליח ציבור, האם מספיק שיהיה שליח של רוב הציבור כדי להחשיבו כש"צ, או שעליו להיות שליח של כולם. לכן הכף החיים אינו נוגע בשאלה זו. שכן טעמו הוא שע"פ קבלת האר"י הק' צריך לצאת כל אחד מהציבור בחזרת הש"ץ אע"פ שכבר יצא ידי תפילה בלחש. ובאופן זה הרי כו"ע מודים שיכול למחות.

אולם יש לתמוה על דברי הרב פרבשטיין במה שכתב, שמכיון שעל פי קבלת האריז"ל צריך כל אחד לצאת מהש"ץ ידי חובה - "באופן זה כו"ע מודים שיכול למחות". שהרי בדברי כף החיים מפורש שהמג"א חולק על כך, ובוודאי שהמג"א לא מודה בזה.

[אות ו]

בחלק זה של השיעור עוררנו את השאלה מדוע כפל הרמ"א את דין אוהב ושונא גם בהלכות ברכות וגם בדיני תפילות הימים הנוראים. עוד תמהנו על דברי הרמ"א מדוע רק בהלכות ראש השנה כתב שאם יש לש"ץ שונא והוא מכוין שלא להוציאו, גם אוהביו אינם יוצאים בתפילתו. וכן הערנו על דברי המג"א מדוע רק בדיני תפילות כל השנה כתב המג"א על דברי הרמ"א שבזמנינו אין היחיד יכול למחות על מינוי ש"ץ, בעוד שעל דברי הרמ"א בהלכות הימים הנוראים ששונא אינו יכול לשמש כש"ץ, לא כתב המג"א שדין זה אינו נוהג בזמנינו.

על דברים אלו כתב רבי אשר וייס, אב"ד דרכי הוראה וראש ישיבת דרכי תורה בירושלים:

בענין מחאה של יחיד לפסול שליח ציבור, עמד כבודו על כך שהלכה זו נכפלה פעמיים בשו"ע. בסימן נ"ג סעיף י"ט. שם הוסיף הרמ"א דיכול למחות בשונאו שלא יהיה ש"ץ. ובסימן

תקפ"א ס"א שם הוסיף הרמ"א דאם מכוין ש"ץ שלא להוציא שונאו גם אוהביו אינם יוצאים. ועוד עמד על המגן אברהם שבסימן נ"ג כתב דדין זה אינו נוהג בזמננו כיון שכולם בקיאים ואין הש"ץ מוציא אחרים יד"ח ובסימן תקפ"א לא כתב כדברים האלה.

וכתב מע"כ דשאני תפילת ימים הנוראים שבהם הש"ץ הוא גם שלוחי דרחמנא לכפר על העם, וזה החידוש בהא דסימן תקפ"א, וגדר זה שייך אף בזה"ז, ושליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

הנה הדברים נחמדים ונעימים עד מאוד, אך כיון שלא מצינו מקור הלכתי דיש גדר מיוחד בשליח ציבור בימים נוראים, וכמדומה שרעיון זה יסודו בדברי דרוש ואגדתא. אעיר רק שבאמת זה דרך הרמ"א ושאר הפוסקים בכל מקום, דאחר שמקור דברי הרמ"א בסימן תקפ"א דגם האחרים לא יצאו יד"ח הם מ"הגהות מנהגים ישנים" שהוא ספר מנהגים להגרי"א מטירנא, ושם נאמרו הדברים במנהגי ראש השנה אות ק"ב העתיקם הרמ"א בהל' ר"ה, ולא חידש מדעתיה כן בכל ש"צ בסי' נ"ג, שם כתב רק דכל אחד יכול למחות, ואין בזה תימה כלל, וגם זה שכיח טובא דהמג"א סומך על מה שכתב כבר בסימן נ"ג דמעיקר הדין הלכה זו לא נוהגת בזה"ז.

אך גם על דבריו עדיין יש להעיר, מדוע גם ב"מקור הדברים", ספר הגהות מנהגים ישנים, הופיע דין זה רק בהלכות ימים נוראים ולא במנהגי תפילות כל השנה.

ועל מה שכתב רבי אשר וייס כי "שכיח טובא דהמג"א סומך על מה שכבר כתב בסימן נ"ג דמעיקר הדין הלכה זו לא

אך עדיין צריכין לדברי כבודו על ההערה למה דין זה נכתב רק בהלכות ראש השנה ולא בסימן נ"ג.

ובסגנון דומה כתב הרב נחמן פלונצ'ק ר"מ בישיבת סלבודקה ב"ב:

בהלכות ברכות מיירי מדין שהיחיד מעכב על הש"ץ ובזה פסק שאינו יכול לעכב, ובהלכות ראש השנה שהש"ץ אינו רוצה להוציא השונא בתפילתו וזה ודאי אסור. ועוד דהמג"א עצמו בסימן נ"ג כתב "אע"פ שאומר קדיש וברכו אין כל כך קפידא", הרי שיש ענין של להוציא, רק כיון שאין זה עיקר התפילה אין בכוחו לעכב, אבל אם הש"ץ אין מכין להוציאו הרי הוא גוזלו שגם הוא מבני העיר, ובזה שמכין שלא להוציאו יש כאן גזילת זכותו וזו מצוה הבאה בעבירה ולכן גם אוהביו אינם יוצאין.

וביתר ביאור הרחיק הרב שמחה בן ציון רבינוביץ, מחבר הספר פסקי תשובות:

במשנ"ב מחלק בין דינא ד"יחיד יכול לעכב מינוי ש"ץ, דעל דין זה אמר המג"א, דאין זה נוהג בזמנינו דהש"ץ אינו מוציא הרבים ידי חובתו, ובין דין ד"אם יש לש"ץ שונא בין הקהל שגם אוהביו אינם יוצאים י"ח", דאין הכוונה לענין להוציא ממש י"ח כדין שומע כעונה, דהא המציאות היא דהיום אין יוצאים מהש"ץ, אלא הכוונה לענין שליח ציבור המעלה את תפלות הציבור לאביהם שבשמים כדין כהן המקריב קרבנות ציבור, וכמו שכתבתם יפה במכתבכם, ובזה גם בזה"ז יש פגם בשליחות הש"ץ אם יש שונא בין הציבור, דאף דאכן אפשר לענות אמן אחר ברכותיו ולענות ברכו וכדו' [וכפי שכתבתי בסי' תקפ"א] משום דליכא דינא

נוהגת בזמן הזה", יש לתמוה שהרי לכל הפחות היה המג"א צריך לציין בהלכות ראש השנה לעיין במה שכתב בסימן נ"ג, כפי שמצוי פעמים רבות בדברי המג"א, אולם כאן התעלם המג"א לגמרי ולא ציין דבר, וצ"ע. ודברים בסגנון זה כתב הרב שלום דובער הלוי וולפא:

ומה ששאל מדוע לא העיר המג"א על דברי הרמ"א בהלכות ראש השנה, זו הערה חזקה, ואי אפשר לומר שסמך על דבריו בסימן נג, כי אם המג"א היה סובר שחידושו שכתב בסימן נ"ג חל גם בימים נוראים, לא היה מניח בלי הערה את דבריו החריפים של הרמ"א, ש"גם את אוהביו אינו מוציא".



תירוץ אחר על דברי המג"א, מדוע לא השיג על הרמ"א בהלכות ראש השנה שדבריו לא נוהגים בזמנינו, כתב רבי שאול אלתר, ראש ישיבת שפת אמת:

לדעתי בסימן תקפ"א מדובר בהלכה אחרת מבסימן נ"ג. סימן נ"ג עוסק בזכות היחיד למנוע ולעכב מינוי ש"ץ, ואילו סימן תקפ"א עוסק בש"ץ שהוא שונא לאחד מן הציבור איך יתנהג הש"ץ, ועל כן מובן, דאף דהמג"א כתב דבזמנינו אין היחיד מעכב מינוי ש"ץ, אין זה פוטר את הש"ץ מלהזהר לכוין להוציא את כולם, והרי המג"א בסימן נ"ג ס"ק כ' כתב "אין כל כך קפידא", משמע שגם בזה"ז שכל אחד מתפלל לעצמו אכתי יש ענין שלא ימנע הש"ץ מלהוציא אחד מהציבור, רק אין בכך למנוע את מינויו, ולא כמשמעות ערוך השולחן סימן תקפ"א דאין נפק"מ בזה.

דלצאת ולהוציא בזה"ז, מ"מ בעצם שליחותו איכא פגם.

ולשון המשנ"ב "גם אוהביו אינם יוצאים" לאו דווקא הוא לענין זמננו, אלא הלשון מושאל ממנהג מהר"י טירנא לגבי זמניהם, דלזמנינו היינו שיש בזה פגם, וכפי שסיים המשנ"ב לשונו: ע"כ צריכים החזונים ליזהר בזה. ולא כתב שאין יוצאים ידי חובה, אלא לדידן אין זה אלא אזהרות גרידא ולא פסול מדינא דתפילה, ואינו אלא משום פגם וכל זה לדעת המשנ"ב דגם בשאר ימות השנה איכא פגם זה, אבל יפה כתבתם דאפשר דאין דין זה אמור אלא בתפילות הימים הנוראים כדעת הרמ"א.

★

מאידך, העירוני כמה תלמידי חכמים, שאכן בספר ערוך השלחן (ס')

תקפא סע' ה) הביא את דברי המג"א בסימן נ"ג, על מה שכתב הרמ"א בהלכות ראש השנה (המשך דברי ערוך השלחן הובאו בשיעור, וכאן נעתיק את תחילת דבריו), וז"ל: "ונ"ל [מש"כ הרמ"א] זה אינו אלא כשיש הרבה עמי הארצים שאין יכולים להתפלל בעצמם ויוצאים בתפילת הש"ץ, אבל אצלנו שכל אחד מתפלל לעצמו לא שייך כלל דין זה... לבד במוספי ראש השנה אפשר לומר כיון דעיקר התקיעות הם על סדר הברכות ואצלנו שאין תוקעין בלחש אם כן עיקר התפילה היא של הש"ץ, וכן במוסף יום הכיפורים מפני העבודה, ואולי זה נראה כמוציא את הציבור, וצ"ע".

ואמנם כבר נתבאר בשיעור [פרק ב אות א] לפי זה מדוע לא כתב המג"א

על דברי הרמ"א בהלכות ראש השנה כמו שכתב בהלכות ברכות שדין זה אינו נוהג בזמן הזה, דיתכן והמג"א מסכים לדינו של הרמ"א בהלכות ראש השנה גם בזמנינו, כי בגלל שהתקיעות והתפילה שהיא על סדר התקיעות, יכולים לעכב שונא מלהיות ש"ץ. וטעם זה שייך כמובן, גם בזמנינו, וכמו שנתבאר שם.

והנה מתוך דברי ערוך השלחן הנ"ל, שבתפילות ראש השנה הש"ץ מוציא את הציבור בתפילתו, ובזה שונה דין התפילה בימים הנוראים מתפילות כל השנה, בזמנינו שהכל בקיאים ואין הש"ץ מוציא את הרבים ידי חובה - יש שרצו לבאר את טעם הכפילות בדברי הרמ"א.

לפנינו דבריו של הרב יהושע סלומון, ר"מ בשיבת נחלת דוד בפתח תקוה:

ואולי י"ל, דהטעם שהביא הרמ"א בסי' תקפ"א [לפי הפרמ"ג דה"ה בסי' נ"ג] דבר"ה וביוה"כ תפילת הש"ץ להוציא י"ח היא מדאורייתא בר"ה במוסף בסדר מלכיות וזכרונות ושופרות וביוה"כ בסדר העבודה, ומשום כך ראה הרמ"א יותר צורך להביא זאת בסי' תקפ"א, וסימוכין לזה נמצא בדברי ערוך השלחן [על מש"כ הרמ"א דגם אוהביו אין יוצאין בתפילתו] וז"ל: ונראה לומר, דאין זה אלא כשיש הרבה ע"ה וכו', לבד במוספי ר"ה אפשר לומר כיון דעיקר התקיעות הם על סדר הברכות וכו' א"כ עיקר התפילה היא של הש"ץ, וכן במוסף יוה"כ מפני סדר העבודה, ואולי זה נראה כמוציא את הציבור וצ"ע.

סדר העבודה, אזי עיקר התפילה היא של הש"ץ ולכן יכול לעכב את שונאו מלהיות ש"ץ. אולם כתבנו שם, שלכאורה בדברי הרמ"א אי אפשר לומר כן, שכן הרמ"א כתב את הדין בכל התפילות ולא רק בתפילת המוסף.



את התמיהה על דברי הרמ"א שאם הש"ץ מכוין שלא להוציא את שונאו גם אוהביו לא יצאו ידי חובה, מהיכי תיתי נעקרת תפילתם והרי סוף סוף התכוין להוציאם ידי חובה, תירץ הרב יהושע סלומון, על פי דברי המהרי"ק שהבאנו בתחילת השיעור:

בב"י בסי' נ"ג כתב, ומהר"י קולון כתב בשורש מ"ד, שהתפילה היא של הקהל שהיא במקום התמידים שהיו באים משל הציבור, ואין ראוי שיהא אדם שלוחם להקריב קרבן שלא מדעתם ורצונם. ומטעם זה פסק רבינו שמחה, דאפילו יחיד יכול לעכב את החזן ולומר איני חפץ שיהיה פלוני חזן וכו', עכ"ל. ונראה כוונתו במה שכתב: ומטעם זה וכו', דכיון דהתפילות במקום תמידין והוא כמו קרבן ציבור של כלל הציבור, אם כן כיון שנפגמה התפילה מחמת היחיד השנאוי לש"ץ שלא כיוון להוציא, חל פסול בכל התפילה, וכמו בקרבן ציבור שאם נפסל ליחיד נפסל כל הקרבן, שהרי מחשבת הקרבן צריכה להיות לשם כל הציבור ששקלו את השקלים, הוא הדין בתפילת הציבור, ומשום הכי גם אוהביו אינם יוצאים בתפילתו כנ"ל.

ואם כן יש לומר דמשום הכי לא חש הרמ"א להביא דין זה בסי' נ"ג לגבי תפילות כל השנה, כיון שלא מצוי בזמנינו שאין בקיאים בתפילות י"ח ואין צריכים לצאת ע"י הש"ץ, משא"כ בתפילות ימים נוראים שסדר מלכויות זכרונות ושופרות וסדר העבודה יותר מצוי שאינם בקיאים שצריכים לצאת י"ח על ידי הש"ץ, והוא מעכב מדאורייתא התקיעות על סדר הברכות.

דרך דומה בביאור דברי הרמ"א כתב הרב **שלום דובער הלוי וולפא** [בהמשך לדבריו המובאים לעיל], ודבריו מבוססים על המציאות שגם בזמנינו מסתופפים בבתי הכנסיות בימים הנוראים יהודים שאינם בקיאים בתפילה, והש"ץ מוציא אותם ידי חובה:

ולכן יש לומר תירוצו "בעלבתיש", שבימים נוראים אכן הש"ץ מוציא את הציבור, וכפי שרואים במוחש שבאים לבית הכנסת הרבה אנשים שאינם יודעים להתפלל כלל, וכל השנה אינם נכנסים לבית הכנסת, ואותם צריך הש"ץ להוציא. וגם יש רבים שכל השנה יודעים להתפלל, אבל בימים נוראים אינם יודעים. ולכן לא היה המג"א יכול להעיר כאן את הערתו דסימן נ"ג.

ואף אנחנו העלנו בשיעור מהלך כעין זה [פרק ב אות א] - שהרמ"א חזר פעם נוספת על ההלכה ששונא לא יכול להיות ש"ץ בהלכות ראש השנה, כדי להשמיע שבראש השנה יש דין מיוחד שהתקיעות הם על סדר הברכות וכן ביום כיפור שיש את

[אות ז]

על יסוד ביאור דברי הרמ"א על פי דברי הגרי"ד, שבתפילות הימים הנוראים הש"ץ הוא "שלוחא דרחמנא", ולכן אם הוא שונא מתבטלת שליחותו ולפיכך אינו יכול לשמש כש"ץ, העיר הרב תנחום פישוהוף:

מש"כ ביסוד החילוק בין תפילות הימים נוראים לשאר ימות השנה – הדברים נכונים ומוכרחים – אכן איני יודע אם צריך דוקא להגדיר הענין שהש"ץ הוא "שלוחא דרחמנא", וסגי בזה שנימא דתפקיד הש"ץ בימים אלו "לאחד" את כולם בתפלה אחת.

והרב עזרא בנימין שוחט כתב:

"אינני יודע למה לא העיר מדברי האור זרוע (המהרי"ל) שכתב להדיא "אפי' הכי אכתי בעינן שיהיו העם מסכימים וכו', ואפי' את"ל דדוקא בשעת עצירת גשמים קא מיירי, ראש השנה ויום הכיפורים ויוםא דרחמי לא גריעי מעצירת גשמים" וכו' ע"ש, ועי' בים של שלמה במס' חולין שם שחולק הגם שמסכים עם עיקר הדין. נוסף לזה הרי בודאי יש דין מיוחד בראש השנה ויום הכיפורים וכמבואר באריכות בדרכי משה (וברמ"א בקיצור) שצריך להיות בן ל' וצריך להיות נשוי דומיא דכהן גדול ועוד דינים שלא קיימים בכל השנה, ואינני יודע למה צריך את הגדר ד"שלוחא דרחמנא", ולמה לא סגי כמ"ש הפוסקים משום דצריך לרצות לפני הקב"ה בשביל כל הציבור, דומיא דכהן גדול שהיה צריך לרצות בשביל כל ישראל.

ומבואר בדבריהם שגם ללא דברי הגרי"ד שבימים הנוראים הש"ץ הוא "שלוחא דרחמנא", ניתן לבאר את דברי הרמ"א שבימים הנוראים יש סיבות מיוחדות שהש"ץ צריך להיות רצוי לכל המתפללים. או משום שתפקידו לאחד את הציבור, או בגלל שהוא מרצה לפני הקב"ה בשביל כולם. וגם אם נכונים הדברים כשלעצמם, הרי ברור שבדברי הגרי"ד מוסברים הדברים בתוספת ביאור.



הערה נוספת על דברינו בביאור הרמ"א על פי דברי הגרי"ד כתב הרב דוד אלעזוסקי ישיבת בית ישראל גור - ברוקלין, ניו-יורק:

במה שכתבת לחלק בין תפילת הימים נוראים והסליחות לתפילות כל השנה עפ"י דברי הגרי"ד ששבכל השנה הש"ץ הוא רק בגדר שלוחי דידן, ובימים הנוראים הוא גם בגדר שלוחא דרחמנא ובפרט באמירת הסליחות. לפלא שלא התייחסת לדברי החכמת שלמה המובא בקונטרסך [אות ב] להקשות מתוס' (קידושין כ"ג ע"ב) דאם הווי שלוחי דרחמנא אין יכול היחיד לעכב ולומר דאינו חפץ באותו כהן. וכתב שם לחלק דיש לומר דשאני ש"ץ דהוי שלוחא דידן.

ולהנ"ל נמצא דבאמת בימים נוראים עכ"פ לתפילת הסליחות אין היחיד יכול לעכב, ואולי מפני זה בהלכות ראש השנה לא חזר הרמ"א על הלכה זו שיחיד יכול לעכב, רק

ההלכה דאם מכין שלא להוציא שונאו אף את אוהביו אינו יכול להוציא.

כלומר, לפי דברי החכמת שלמה שההלכה שהיחיד יכול לעכב בעד מינוי ש"ץ שאינו לרוחו היא רק אליבא דמאן דאמר שהכהנים הם "שלוחי דידן", כי למאן דאמר שהם "שלוחי דרחמנא", אין היחיד יכול לומר שאינו חפץ בכהן זה - יקשה, שאדרבה, לדברי הגר"ד שבתפילות הימים הנוראים הש"ץ הוא בגדר "שלוחי דרחמנא", אין היחיד יכול לעכב את מינויו כיון שהוא "שלוחא דרחמנא".

והערה זו כתב גם הרב יהושע סלומון, בתוספת דברים:

לפי מש"כ הגרש"ק, אדרבא, אם הוי שלוחי דרחמנא ודאי הוי עיכוב על הש"ץ כמו שכתבת, דמשו"ה י"ל דמעכב על הש"ץ שגם אוהביו לא יוצאים בתפילתו רק בהלכות ראש השנה ולא בתפילות כל השנה.

אלא דלפ"ז צריך לחלק בין שליחות הכהן בהקרבה לשליחות הש"ץ בתפילה, דבשליחות כהן בקרבנות כתבו התוס' להדיא דאם הם שלוחי דרחמנא אין יחיד יכול לעכב על הכהן, ובשליחות הש"ץ נימא דאם הש"ץ הם שלוחי דרחמנא ודאי שיכול יחיד לעכב את הש"ץ. אלא דלפי זה הערת החכמת שלמה על הב"י חזקה, דאמאי תלה דין עיכוב יחיד על

הש"ץ בדין עיכוב יחיד על הכהן והרי דינם שונה וחלוק.

והנה התשובה להערה זו מבוארת למעיין בדברינו, וכמו שהזכיר הרב סלומון, שבתפילות הימים הנוראים אם הש"ץ הוא "שלוחי דרחמנא" והוא שונא לאחד מהקהל הרי שהשליחות בטלה, ואין זה משום העיכוב שיכול השונא שלו לעכבו שלא יהיה ש"ץ. ולכן יש לחלק בסברת "שלוחי דרחמנא" בנוגע לכל תפילות השנה, שאם הש"ץ הוא "שלוחי דרחמנא", אין היחיד יכול לעכב את מינוי, לבין תפילות הימים הנוראים, שאם הש"ץ הוא "שלוחי דרחמנא" אין הוא ראוי להיות ש"ץ כאשר הוא שונא משהו בקהל, ובטלה שליחותו.

והנה מצד עצם מה שליחות הש"ץ בטילה כאשר יש לו שונא, כתב ידידי הרב דוד אלעווסקי:

ואפשר לחקור בהא גופא, הא דאוהב אינו יוצא כשהש"ץ מכין שלא להוציא שונאו, האם הוא משום דמזלזל בשליחות וכעין שכתבת דהוי ענין של שליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ממילא הוי חסרון בשליחות, או דהוי חסרון בהשליח שהוא אינו ראוי להיות שליח ציבור כיון שיש בו מדה מגונה שלא להוציא את שונאו, ממילא חסר לו בהתנאים שצריך להיות למי שרוצה להיות ש"ץ בימים הנוראים, והחסרון בהשליח ולא בהשליחות.

פרק ב: שונא בשליחות הציבור והיחיד בשאר מצוות התורה

[אות א]

הו"ל דברים שבלב ואינם דברים ויל"ע בזה בדברי הגרע"א בשו"ת קמא סי' כ"ג ע"ש ודו"ק. וכבר נזכרה עצה זו במגן אברהם סי' נ"ג סקכ"ב "הש"ץ מחויב לומר בפירוש שיסיר הקנאה מלבו ויוציאנה בתפלתו" עכ"ל, וט"ס במגן אברהם במש"כ "ויוציאנה", וצ"ל "ויוציאנו" (וקאי על היחיד השונא, ולא על הקנאה). הגם דיש לפרש דשם ר"ל אמירה כללית מעיקרא לפני הימים נוראים, ולא דיבור מיוחד קודם התפלה.



על דברי האשל אברהם שהיחיד יכול למחות בבעל תוקע ובעל קורא של המגילה, העיר הרב עזרא בנימין שוחט:

בהמשך להערתי הראשונה לפרק א', במש"כ לבאר את דברי המג"א, דלפי"ז יוצא דכל הדין דיחיד יכול למחות אינו אלא בדבר שהוא חובת הציבור מעיקרא דדינא, ובזה יש ליחיד כוח מיוחד בש"ץ ומשום דעיקר חובת הציבור שיהי' ש"ץ הוא גם להוציא את האיני בקי וכמ"ש שם. דלפי"ז לולא דמסתפינא הייתי אומר, דבמ"ש הגה"צ מבוטשאטש באשל אברהם דעדיין יכול למחות בבעל תוקע ובעל מקרא מגילה (וגם בבעל קורא בתורה, אך זה כבר יפה השיג לפי סברת הציונים לתורה והגאון ר' משה סלובייצ'יק דאין בעל קורא בתורה צריך להוציא את השומעים), דמעיקרא דדינא פירכא, כי לא מצינו שיהא חובת ציבור שיהא בעל תוקע או בעל מקרא מגילה, והא דאחד תוקע או אחד קורא את המגילה, אין זה אלא מפני ברוב עם

בפרק זה נתבארו בהרחבה דברי האשל אברהם [בוטשאטש] והגר"ש קלוגר, ששונה דין תפילה בזמנינו שאין היחיד יכול לעכב את שונאו מלהיות ש"ץ, מתקיעת שופר, קריאת התורה וקריאת מגילה, שגם בזמנינו יכול לעכב את שונאו מלהיות בעל תוקע או בעל קורא. ובפשטות נראה שהאשל אברהם והגר"ש ק עומדים בשיטה אחת. אולם רבי שאול אלתר, כתב שעדיין יש לדון אם יש נפקא מינה ביניהם:

לענ"ד, דעתם שווה לדין, אך מטעמים שונים, דמהאשל אברהם משמע הטעם שיכול לעכב בעד מינוי שונאו, שמא השונא יכוין שלא יוציאנו. ומדברי הגר"ש קלוגר מבואר הטעם, כיון דתוקע הוא שלוחו של כל אחד להוציא, אי אפשר לו להיות שליח בע"כ של היחיד ששונאו ואין רוצה שיהא שלוחו ובלשוננו: איך יוציאנו בע"כ. ונפק"מ אם הוא שונא לבעל התוקע ובעל התוקע אין שונאו, דליכא חשש האשל אברהם, רק טעם הגר"ש קלוגר.

ובאמת, נסתפקתי לומר, דגם האשל אברהם, לא כיוון שמא לא יוציאנו, רק שמא אין גומר השומע בלבו שיהא שלוחו, ועי"ז לא יצא ידי חובתו, ובטעם הגר"ש קלוגר. דלכאורה קשה, מה החשש שמא לא יכוין להוציא, הרי יש עצה, שיאמר בפיו בפירוש שמכוין גם אותו בכלל כל הציבור, ואז אף אם בלבו אין מחשבתו כן,

הדרת מלך שיהיו כולם יוצאים בתקיעה אחת או בקריאת מגילה אחת, וראי' לזה מדגורו הן בתקיעת שופר והן בקריאת מגילה שמא יעבירו ד' אמות, ואי איכא חובת ציבור שיהא א' קורא או תוקע לכולם, מה טעם לגזירה זו, אלא ודאי דהוא חובת יחיד וכל אחד צריך לדאוג, ורק מפני ברוב עם הדרת מלך מהדרים שאחד יתקע ואחד יקרא, ובכח"ג שפיר י"ל דאם רוב האנשים מסכימים בפלוני שהוא יתקע או יקרא, אין כח ביחיד למחות וידאג לעצמו. ורק בדבר שהוא חובת ציבור שהציבור מתהווה מכל אחד ואחד, וכל אחד ואחד הוא חלק מהציבור, אזי יש כח ביחיד למחות.

אולם אליכא דאמת, יש לתמוה על סברתו של הרב שוחט שרק בדברים שהם "חובת הציבור" יכול היחיד למחות על מינוי ש"ץ, ואילו בדברים שהם "חובת יחיד" אין היחיד יכול למחות. ולכאורה איפכא מסתברא, ובדבר שהוא "חובת יחיד" מתעצמת זכותו של כל יחיד שעליו מוטלת החובה, למחות ביד שונאו שלא יהיה ש"ץ, ואדרבה, זכות זו עדיפה מזכותו למחות בדברים שהם "חובת הציבור" שאז אפשר לומר שאין היחיד יכול למחות כיון שאין לו את כוח הציבור.

[אות ב]

בחלק זה של השיעור נתבאר כי דברי האשל אברהם והגרש"ק, שהיחיד יכול למחות במינוי בעל תוקע, נאמרו רק אם המצוה היא התקיעה בשופר, שאז צריכים לדין שליחות כדי לצאת ידי חובה,

ויכול למחות במינוי שונאו מחשש שלא יוציאנו ידי חובה. משא"כ לשיטת הרמב"ם והחינוך שהמצוה היא השמיעה הרי שאין צריך לזה דין שליחות, משום שאת השמיעה כל אחד מקיים באזניו, ולפי צד זה מדוע שיוכל היחיד למחות בשונאו.

ולפי זה יוצא שלכאורה לפי הרמב"ם השומע קול שופר יוצא ידי חובה גם ללא כוונת התוקע להוציאו, ודבר זה נסתר מהגמרא והפוסקים, כמו שהעיר הרב עזרא בנימין שוחט:

לא הבנתי כל המהלך, הרי דין מפורש הוא ברמב"ם בפ"ב מהל' שופר (והוא מהגמ' בר"ה כ"ח, ו"ג) נתכוין שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוין התוקע להוציאו לא יצא ידי חובתו, וכ"כ בשו"ע סי' תקפ"ט ואין בזה שום חולק, ועד"ז מבואר בשו"ע הל' מגילה סי' תר"צ סי"ד.

וכן כתב מחותני הרב מאיר גולדוויכט:

לכאורה הגמרא בר"ה (כה, ב) אומרת, וכך נפסק בשו"ע או"ח (סימן תקפ"ט סעיף ח) שצריך כוונת שומע ומשמיע, א"כ בשונא מסתמא הוא לא מכוין להוציאו, ואם כן איך הוא יוצא ידי חובה.

אולם קושיה זו אינה על המבואר בדברינו אלא בהבנת שיטת הרמב"ם, מדוע לפי דבריו שהמצוה היא בשמיעה יש צורך בכוונת התוקע. ובשלמא כוונת שומע נצרכת מדין "מצוות צריכות כוונה" לצאת ידי חובת קיום המצוה, אולם לא מובן מדוע צריך שהמשמיע יתכוין להוציא.

ובאמת, בקושיה זו כבר עמדו האחרונים, וכפי שהבאנו בשיעור את דברי ספר יום תרועה שהקשה מדוע לפי הרמב"ם שהמצוה היא שמיעת קול השופר ולא התקיעה אם יתקעו חש"ו ואחרים שומעים, אינם יוצאים ידי חובה, הרי המצוה היא השמיעה והרבים שומעים באזניהם ומאי איכפת לן אם התוקע הוא חש"ו.

ואמנם מכח קושיה זו ייסד היום תרועה את חידושו "דמצות ראש השנה היא התקיעה והשמיעה שניהם יחד". ומאחר והתקיעה היא מחלקי המצוה מובן מדוע נצרכת כוונת בעל התוקע ותקיעה דבר חיובא דווקא גם אליבא דהרמב"ם [וכן נפסק בשו"ע], ומובן מדוע יכול היחיד לעכב את מינויו של שונאו לבעל תוקע מחשש שלא יוציאנו ידי חובת התקיעה, וכפי שנתבאר בהמשך השיעור.

והעירוני לעיין בספר מועדים וזמנים (חלק א, ראש השנה סימן א) שדן באריכות בדברי הרמב"ם מדוע לשיטתו שעיקר המצוה היא השמיעה צריך שהתוקע יכוין להוציא את השומעים.

[אות ג]

על דברינו שגם אם התקיעה היא חלק ממצות שופר, בכל זאת לא יוכל היחיד למנוע את מינוי שונאו לבעל תוקע, הגיב הרב תנחום פישוהף בדברים הבאים:

כתב מעכת"ר שגם אם התקיעה היא חלק ממצות שופר בכל זאת לא יוכל היחיד

למנוע את מינוי של שונאו לבעל תוקע, משום שכמו שלענין מצוה הבאה בעבירה אין זה מעכב בחלק של התקיעה כיון שזה **טפל לעיקר המצוה שהיא השמיעה**, כמו כן נראה שחלק זה לא יעכב במצוה אם השונא יתקע, שהרי מ"מ הוא **שומע** תקיעה כשרה (ויסד דבריו מהגהות לבושי מרדכי שעל קצה המטה. דהעיקר הוא השמיעה, ודימהו לדברי הר"מ דיוצאין בשופר הגזול דהעיקר הוא השמיעה, והתקיעה הוי ענין יותר טפל).

לא אכחד שלבבי לא כן, ואם התקיעה היא מחלקי המצוה וצריך להוציא בזה את חבריו אין יוציא את שונאו, ומה בכך שהעיקר הוא השמיעה, סוף כל סוף גם התקיעה היא מחלקי המצוה – ומה שהביא מדברי הר"מ פ"א ד"ג דשופר הגזול, נ"ל שאינו דומה לכאן לפי"מ שזכיתי בס"ד בדברי הר"מ אלו, ואביא לפני מע"כ את מה שכתבתי בזה. וז"ל הר"מ: שופר הגזול שתקע בו יצא, שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אע"ג שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא ואין בקול דין גזל, עכ"ל. והנה לכאן מתבאר, דאין המצוה כלל בתקיעה אלא בשמיעת הקול גרידא ומה"ט לא חשיב מצוה הבאה בעבירה [ואינו מתאים עם מה שהכריחו האחרונים דהמצוה היא גם התקיעה, ומש"כ בהגהות הלבושי מרדכי דהעיקר הוא השמיעה איני מבין מה תשובה יש בדבר].

והנראה בזה, לפי"מ שהעלה בשערי יושר (ש"ג פי"ט) דגדר פסול מצוה הבאה בעבירה אינו רק חסרון בקיום המצוה בלבד (כדברי המנ"ח מצוה שכ"ה כידוע) אלא הוי "פסול בהחפצא" וכדרשו בסוכה ר"פ לולב הגזול מקרא דוהבאתם גזול את הפסח, גזול דומיא דפסח וכו', דהוי פסול גזול כמו פסח, ויסד כן

מדברי הריטב"א סוכה שם בהא דסוכה גזולה כשרה משום דקרקע אינה נגזלת, אף דאסור לגזול קרקע והמצוה באה ע"י עבירה וז"ל, אבל הנכון, דהכא כיון דלא קני לה כלל וברשותא דמרא איתיה ואין המצוה מוציאתה מרשות בעליה לא חשיבא מהב"ע הרי הוא כאילו היתה שדה דעלמא גזולה ברשותו, שאעפ"י שעבירה בידו אין הסוכה נפסלת בכך עכ"ל. ולפי"ז נראה פשוט דפסולא דמהב"ע היינו דוקא בדבר שהוא החפצא דמצוה כלולב וכדו', אבל בשופר שהוא עצמו אינו החפצא דמצוה ורק משמש לעשות עמו את המצוה כמו סכין של שחיטה ומילה (או כגון מקוה וכדו') לא שייך בזה הפסול דמהב"ע.

ולפ"ז י"ל דזהו כוונת הר"מ במש"כ דשופר גזול כשר שאין המצוה לתקוע בו דהיינו לעשות מעשה בגוף השופר ורק להשתמש עמו לעשות על ידו תקיעת מצוה – הוצאת הקול דומיא דסכין של שחיטה וכדו', ולכך אין בו החסרון דמהב"ע. ובמ"מ הראה מקור דברי הר"מ מהירושלמי "מה בין לולב ומה בין שופר, הכא בגופו הוא יוצא הכא בקולו הוא יוצא" עכ"ל. ור"ל דהחפצא דמצוה אינו השופר רק הקול.

ולפ"ז אינו ענין לגוף המצוה אי הוי בשמיעה גרידא או גם בתקיעה, דאף אי נימא דאיכא מצוה בתקיעה, מ"מ השופר אינו חפצא דמצוה אלא הקול – וזהו דברי הירושלמי המחלק בין לולב לשופר דתמן בגופו הוא הכא בקולו הוא יוצא.

אכן העומד לנגדי הוא מה שהראוני דברי המ"א המובא במ"ב סו"ס תקפ"ח דבשופר של מצוה איכא דין הוקצה למצותו, ולכאורה מבואר

דהוי חפצא דמצוה. וכמו"כ יש לעיין מדברי המ"ב סי' תקפ"ה ס"ד דאם נטלו ממנו השופר בין ברכה לתחילת התקיעות צריך לחזור ולברך ע"ש, ולכאו' צ"ב, הרי הברכה אינה על גוף השופר וחלוק מברכת הנהנין דהוי ברכה על גוף המאכל, ולכאו' ה"ז דומה להחליפו סכין השחיטה ומילה [או המגילה או עפר הכיסוי הדם ומקוה]. ואילו בנתחלפו הבהמות לענין שחיטה או תינוקות דמילה ודאי חייב לברך דהוי "מחייב" חדש לברכה, וצ"ע. ולכאורה מבואר דהשופר הוי חפצא דמצוה וממילא דהברכה ג"כ מתייחסת אליו, וכן בנתחלף הלולב חוזר ומברך וצ"ע.

לפי כל המבואר אין הכרח לדברי ההגהות לבושי מרדכי שהביא מעכ"ת, ואין קשר בין דברי הר"מ דהמצוה היא בשמיעה וזהו נידון אחר.

כלומר, לדעתו הסיבה שלפי הרמב"ם אין דין מצוה הבאה בעבירה בשופר גזול, אינה בגלל שהחלק של התקיעה טפל ואינו מעכב, כמו שביאר הלבושי מרדכי. אלא בגלל שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא "פסול בחפצא" של המצוה, ומאחר שגוף השופר אינו נחשב ל"חפצא של מצוה" כי החפצא של המצוה היא השמעת הקול [והשופר דומה לסכין של שחיטה שאינו נחשב לחפצא של מצוה] הרי שלא שייך בזה דין מצוה הבאה בעבירה. ולפי זה יוצא, שבאמת אם התקיעה היא חלק מהמצוה וצריך להוציא בזה את חברו, יכול לעכב את שונאו להיות בעל תוקע מחשש שלא יוציאנו ידי חובה, ואין ראייה מדין

שופר גזול, כי שם הסיבה שאין מצוה הבאה בעבירה היא בגלל שאין השופר חפצא של מצוה, כנ"ל.

ואף אם דבריו נכונים בסברא, אולם משנתינו הראשונה במקומה עומדת, כי דבריו הם רק לפי שיטת השער יושר שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא "פסול בחפצא", וכבר נחלקו עליו האחרונים, וכפי שציין זאת הרב פישוהוף בעצמו. ובפרט שאנו מבארים את מהלך הדברים לפי דרכו של הלבושי מרדכי, והרב פישוהוף חולק על הלבושי מרדכי, והבוחר יבחר.

[אות ד']

על פי דברי האשל אברהם והגרש"ק שיכול למחות במינוי בעל קורא בקריאת המגילה, חידשנו שדין זה נכון רק כלפי אנשים החייבים בקריאת המגילה, שמאחר והם חייבים את שליחותו של הבעל קורא שיוציאם בקריאת המגילה, יכולים הם למחות בעד מינוי שונא שיש חשש שלא יוציאם ידי חובה. ולכן לפי שיטת הבה"ג שנשים אינן חייבות בקריאה אלא רק בשמיעה, כלל אינן צריכות את שליחותו של הבעל קורא, שהרי יצאו ידי חובתן על ידי ששמעו קריאת מגילה בעצמן. ולפי זה יוצא שגם אם שונא אינו יכול להוציא את האיש ידי חובה בקריאה שלו מאחר והשומע צריך לשמוע קריאה, אולם יוכל

להוציא אשה שאינה צריכה לשמוע קריאה אלא מחוייבת בשמיעה בלבד.

על כך העיר בן אחי, הרב ישראל רייזמן:

אין מוכח כן מכל הפוסקים, דא"כ שיוציאם בשמיעה גרידא ואין צריך פעולה נוספת מצד המשמיע, מדוע אין חש"ו יכולים להוציא אחרים ידי חובתם. וצ"ע בזה.

וביתר חריפות כתב הרב נחמן פלונצ'ק:

אינו נכון, וכי אם יקרא גוי יצאו נשים ידי שמיעה.

וכפי שהרחיב בביאור טענה זו הרב יהושע סלומון:

נראה לענ"ד דגם לשיטת הבה"ג דנשים חייבות במגילה רק בשמיעה ולא בקריאה (ומשו"ה אינם יכולות להוציא אנשים שחייבים גם בקריאה), מיהו גם נשים אינם יוצאות אלא ע"י קריאה של בר חיובא, ולא על ידי קריאת חש"ו. ובהכרח דהגדר הוא שבעינן מעשה קריאה של חיוב שעל ידו יצאו הנשים בשמיעה. וא"כ דין קריאה בנשים הוא כדין תקיעה בשופר, שאע"ג שהמצוה בשופר הוא בשמיעה, מ"מ בעינן תקיעה ע"י בר חיובא, וצריך לשליחות להבעל תוקע כדי לצאת בשמיעת קול השופר כמש"נ, ה"ה בנשים צריך שיהיה הקורא בשליחותם כדי שיצאו בשמיעתם את קריאתו. ואם כן אפשר שיכולות לעכב על בעל הקורא אע"ג דאינן מחויבות אלא בשמיעה להבה"ג, וצ"ע בזה.

ומבואר בדעתם שהבינו את שיטת הבה"ג בדומה לשיטת הרמב"ם בתקיעת שופר, שהמצוה היא שמיעת השופר אך גם

התקיעה היא חלק מהמצוה, וכפי שהבאנו בשיעור את דבריו של ספר יום תרועה שהוכיח זאת מכך שאינו יוצא ידי חובה בתקיעת חש"ו, ומוכח שגם לפי הרמב"ם התקיעה היא חלק מהמצוה ולכן צריך שתהיה על ידי בר חיובא. ולפי זה כך היא גם שיטת הבה"ג בחיוב נשים בקריאת מגילה, ואף שאינן מחוייבות אלא בשמיעת המגילה, אבל ברור שהקריאה היא חלק מהמצוה ולכן היא צריכה להיות על ידי בר חיובא, והקורא צריך לקרוא בשליחותם, וממילא יכולות לעכב שונא שלא יהיה בעל קורא.

[אות ה-ו]

בחלק זה של השיעור הבאנו מעשה מהגר"מ סולובייצ'יק שבעל קורא אמר לאחד שהוא שונא אותו ואינו רוצה להוציאו בקריאה, ואמר הגרמ"ס לאדם זה שאינו צריך ללכת לביהכ"נ אחר בכדי לצאת ידי חובת קריאת התורה, ואחר כך הבאנו את חקירת הציונים לתורה אם חיוב קריאת התורה הוא חיוב קריאה או חיוב שמיעה.

ועל כן העיר הרב עזרא בנימין שוחט:

לכאורה דברי הציונים לתורה היא אותה סברא של הגרמ"ס.

והדברים נכונים בעיקרם, שאכן אפשר להסביר את הוראת הגר"מ על פי הצד בחקירה שקריאת התורה היא חיוב שמיעה, ואם כן גם כשבעל הקורא אינו

רוצה להוציאו, שפיר יוצא ידי חובה כי שמע את קריאת התורה. אכן, ניתן גם להסביר את הוראת הגר"מ באופן אחר, כפי שהבאנו בשיעור את הסברו של הרב צבי שכטר בספרו נפש הרב.

[אות ז]

בסיום פרק זה הבאנו את דברי מהר"י אסאד שהתיר לבעל קורא שאסר על עצמו לדבר עם אחד מהקהל, לקרוא את המגילה מכיון שבקריאתו אינו מכויין אליו באופן פרטי אלא פונה אל כלל הציבור. ומכאן דייקנו שלפי זה אם הבעל קורא שונא לאחד מן הציבור, כולם יוצאים ידי חובה, מכיון שהוא פונה לכלל הציבור והשומע שומע שמיעה ראויה. ולכן אין סיבה שיוכל לעכב משונאו להיות בעל קורא, כי בכל מקרה יוצא ידי חובת הקריאה גם אם ישמענה מבעל קורא שאינו מכויין להוציאו.

על כך כתב הרב תנחום פישוהף:

לענ"ד אינו דומה, דשם האיסור "לדבר-אל" אותו אחד, וכד"ג שפונה לכל הציבור אינו נחשב שעושה את המעשה שנאסר בהנאה. אבל ודאי שאם אינו מכויין להוציא את אחד מהקהל, שאין הלה יוצא.

מאידך, ראייה לדברי הביא הרב חיים שמרלר:

מה שדן אם שונא יכול לקרוא בתורה ומסקנתו שם דמאחר ואינו פונה באופן ישיר אליו

אלא קורא קריאה לכלל הציבור, והשומע שמע שמיעה ראויה, ודאי יצא ידי חובה, וא"כ אין כל סיבה שיוכל לעכב משונאו להיות בעל קורא, כי בכל מקרה יוצא יד"ח קריאה גם אם ישמענה מבעל קורא ששונא ואינו מכין להוציאו. וכן כתב לדקדק מזה שהשו"ע הזכיר דין בעל קורא שונא רק בקריאת פרשת התוכחה וזה רק כמ"ש בספר חסידים שהוא משום סכנה, עכ"ד הנחמדים.

הנה נראה להביא ראיה נחמדת בדבריו דשונא שפיר יכול לקרוא, ממה שפסק המחבר (סי' קכח סעי' א) דכהן שנשא גרושה אין נוהגים בו קדושה לקרותו בתורה ראשון, והיינו שמאבד דין דקדשתו שיש לכהן דין קדימה לכל כבגמ' ופוסקים, ומשמע פשוט דין קדימה מאבד, אבל מעיקר הדין בעצם הקריאה לא הפסיד כלום, וכשקורא בתורה יכול שפיר להוציא אחרים, והנה בגמרא (פסחים ק"ה, ב) איתא להדיא, דרשע מצוה לשנאותו וכ"כ הרמב"ם

בהלכות רוצח (פי"ג הי"ד). בנוגע לרביצה תחת משאו שנאמר בתורה "כי תראה חמור שונאך" וכו'. והקשה הרמב"ם והאין יהיה לישראל שונא, והרי הכתוב אומר ולא תשנא את אחיך בלבבך, אמרו חכמים כגון שראהו לבדו שעבר עבירה והיתרה בו ולא חזר, הרי זה מצוה לשונאו עד שיעשה תשובה ויחזור מרשעו יעו"ש. והנה הכהן שנשא גרושה כל זמן שאינו מוציאה הרי הוא בכלל הרשעים שמצוה לשנאותם, ויעוין בתוס' שם בדף קיג: דמכין שהוא שונא לזה הרי שגם הרשע יחזור וישנאנו דכתי' כמים פנים אל פנים, ועכ"פ מכין שאותו כהן נחשב כשונא גמור, א"כ אם נאמר דהשונא אינו קורא בתורה דאינו יכול להוציא, א"כ למה הוצרך השו"ע לכתוב דאין נוהגין בו דין קדושה להעלותו לתורה, תיפוק ליה שדינו ככל שונא שממילא אינו יוצא ואין יוצאין בו וממילא הברכה גם לבטלה, ומשמע מזה דשונא שפיר מוציא ועולה, ולכן הוצרך השו"ע לכתוב דדין קדושת כהן אין נוהג בו.

פרק ג: שונא בביקור חולים וניחום אבלים

[אות ב]

בענין התועלת שיש לנפטר בניחום אבלים, כתב אחי הרב מאיר רייזמן:

רצ"ב מכתב מהרבי זצ"ל [הפני מנחם].

איתא בגמ' (שבת ק"ב) מת שאין לו מנחמין, הולכין י' בני אדם ויושבין במקומו. וא"י שם שר' יהודה עשה כך לנפטר ובא אליו בחלומו ואמר לו תנוח דעתך שהנחת דעתי – ופי' רש"י, הרמב"ם טוש"ע וכל הראשונים – מת שאין לו

שום קרובים להתאבל עליו – יושבין י' בני אדם והקהל מנחם אותם. ולכאן' תמוה הלשון "שאין לו מנחמים" הי' צ"ל "שאין לו אבלים" – וכן תמוה הענין י' אנשים סתם, שיושבין במקום שנפטר, הלא ניחום אבלים הוא חסד שגומלין עם האבלים, וכאן המנחמין והמנוחמין, באותו מצב ובאותו צער סתמי על יהודי שנפטר, ב"מ.

זכורני, כשישבתי פעם ל"ע שבעה ובא אחי מרן כ"ק "בית ישראל" אדמו"ר זצ"ל לנחמני, סיפר שמרן חי' הרי"מ זצ"ל אמר על הרמב"ם

(פי"ד ה"ז מאבל) שכתב כי ניהום אבליים עם החיים ועם המתים, – איזו חסד יש לנפטר ע"י ניהום אבליי – ואמר מרן חי' הרי"ם זצ"ל, כי כל זמן שהאדם חי, הנשמה יש לה נחת רוח מהמצוות שעושה רצון בוראה, וכיון שמת (ואי' במתים חפשי – שנעשה חפשי מן המצוות) – יש לנשמה צער שאינה יכולה כעת לעשות מצוות כרצון הש"י – וע"י ניהום אבליים – שנעשה מצוה כעת בגלל הנפטר – יש לנשמה נחת רוח מזה, ע"כ דבריו.

ולפי"ז אולי י"ל הסוגי' דלעיל – מת שאין לו מנחמין – אבליים שבגלל ניהומיו גם הנשמה מתנחמת תיקנו לה חכמים שיבואו י' בני אדם מן השוק, וינחמו אותם, כי עי"ז יהא גם ניהום לנשמת הנפטר (וכמ"ש הנפטר לר"י תנוח דעתך שהנחת דעתי). מנחמין – לנפטר, שיושבין במקומו – שממשיכין עשיית מצוה במקום הנפטר שרצונו להמשיך לעבוד בוראו יתברך ועי' במהרש"א ב"ב דט"ז, דוד שהניח בן כמותו נאמרה בו וכו' (מה שפי' מהרש"א) שם.



מבואר בדברינו שהשונא יכול לקיים בניהום אבליים את ענין "טובת המת", הגם שאין ענין של "טובת החיים" כששונא את האבליים. ועל כך כתב הרב יהושע סלומון:

יש לעיין בזה, דהנדרון באגרות משה הוא לענין ניהום אבליים ע"י הטלפון, דבזה י"ל דאע"ג שטובת המת ליכא, מ"מ יהי' בזה קיום המצוות ניהום לטובת החיים, ולכל הפחות יתקיים חלק טובת החיים במצוות ניהום אבליים אע"פ שלא יתקיים טובת המת, אבל בהנדרון ששונא יבוא לנחם אבליים, נהי' שטובת המת יהי', אבל כיון שטובת האבל ליכא, ואדרבא יש חשש שיצטער עי"כ שיאמר ששמח לאידו, וכמו ההוכחה לדין הרמ"א מגמרא מסנהדרין י"ט [שציינו הרמ"א והגר"א] שמשוח מלחמה שעבר אינו מנחם כה"ג באבלו, משום חשש שיאמר הכה"ג שהוא שמח לאידו. ולכאורה אכתי שיבא משוח מלחמה לכה"ג לנחמו לטובת המת אע"פ שאינו לטובת החי הכה"ג.

אלא בהכרח דכיון שאינו לטובת המתנחם החי שיאמר ששמח לאידו, אינו מנחמו, אע"פ שטובת המת איכא. משא"כ בנידון האגר"מ שאין סתירה, וא"כ אמרינן שלכל הפחות ינחם לטובת המת דאיכא.

ואכן צדקו דבריו למעשה, וכפי שהוכיח מדברי הגמרא בסנהדרין, שגם אם אמנם יכול לקיים את ענין "טובת המת", אך מאחר ויש חשש שהאבל יצטער מהניהום שיאמר ששמח לאידו, אינו צריך לנחמו.



רֵץ כְּצַבִּי



עֲשֵׂרַת
יְמֵי תְּשׁוּבָה



יוֹם כִּיפּוּר

סימן יב

תשובת היחיד ותשובת הציבור

- א -

כתב הרמב"ם בריש הלכות תשובה (פרק א הלכה א) וז"ל: "כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה, וזה עיקרו של וידוי". מבואר בדבריו שיש שני דינים עיקריים בוידוי: ראשית, חרטה על העבר, ואחר כך קבלה לעתיד שלא ישוב ויחטא.

אולם בהלכות תשובה (פרק ב הלכה ב) כתב הרמב"ם: "ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד, שנאמר יעזוב רשע דרכו וכו' וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמתי". וכאן משמע מדבריו, שקודם צריך קבלה לעתיד "ויגמור בלבו שלא יעשה עוד", ורק אחר כך צריך להתחרט על העבר "וכן יתנחם על שעבר" וכו'. ולכאורה נראים הדברים כסתירה, וצריך לבארם.

עוד כתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק א הלכה ב) וז"ל: "שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל כהן גדול מתודה עליו על לשון כל ישראל, שנאמר והתודה עליו את כל עוונות בני ישראל. שעיר המשתלח

מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות". ודבריו צריכים ביאור מה הכוונה "מתודה עליו על לשון כל ישראל".

וביותר יש להבין את המשך דברי הרמב"ם הנ"ל (פרק א הלכה א) וז"ל: "וכן החובל בחברו והמזיק ממנו אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם, שנאמר מכל חטאת האדם". ולכאורה לאחר דברים אלו היה צריך הרמב"ם להמשיך ולכתוב את מש"כ בהמשך בהלכה ב': "שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות", ומדוע כתב הרמב"ם ש"שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה, הכהן הגדול מתודה על לשון כל ישראל", ורק אחר כך מבאר את דין שעיר המשתלח. ולפי סדר העניינים, מקודם היה לו לומר מהו שעיר המשתלח, ורק אחר כך מה עושה הכהן, ומדוע לכאורה הפך הרמב"ם את היוצרות.

עוד יש להקשות, כי בהמשך ענין שעיר המשתלח כתב הרמב"ם: "שעיר המשתלח מכפר על כל העבירות שבתורה הקלות והחמורות, בין שעבר בזדון בין שעבר בשגגה בין שהודע לו בין שלא הודע לו הכל מתכפר בשעיר המשתלח, והוא

שעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות. ומה הן הקלות ומה הן החמורות, החמורות הן שחייבין עליהם מיתת בית דין או כרת, ושבועת שוא ושקר אף על פי שאין בהן כרת הרי הן מן החמורות. ושאר מצות לא תעשה ומצות עשה שאין בהן כרת הם הקלות. ומבואר שעל עבירות "קלות" דהיינו שאר מצוות לא תעשה וכל מצות עשה מכפר שעיר המשתלח גם אם לא עשה תשובה.

אולם מאידך כתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק א הלכה ד בתוך דבריו) "אע"פ שהתשובה מכפרת על הכל ועיצומו של יום כיפור מכפר, יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרים אלא לאחר זמן, כיצד עבר אדם על מצות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה אינו זז משם עד שמוחלין לו וכו', עבר על מצות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת ב"ד ועשה תשובה, תשובה תולה ויו"כ מכפר". כאן מפורש בדבריו שמצוות עשה ולא תעשה שאין בהם כרת לא מתכפר בלי תשובה. והדברים סותרים מיניה וביה.

בגמרא (שבועות יג, א) נחלקו רבי ורבנן: לדעת רבי על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה ובין לא עשה תשובה יום הכיפורים מכפר, חוץ מפורק עול ומגלה פנים בתורה ומפר ברית בשר שאם עשה תשובה יו"כ מכפר ואם לא עשה תשובה אין יו"כ מכפר, ולפי רבנן עיצומו של יום אינו מכפר וחייב לעשות תשובה.

והקשה הכסף משנה (פרק א הלכה ב) שלכאורה דברי הרמב"ם ששעיר יכול לכפר על העבירות הקלות ללא תשובה אינם כרבנן, שלדעתם אפילו עבר על עשה אם לא עשה תשובה אין שעיר מכפר, וגם לא כרבי כי לפי רבי אפילו על החמורות מכפר יום הכיפורים בלי תשובה, ואם כך תמוה מאד כמו מי פסק הרמב"ם בהלכה זו ומהיכן למד הרמב"ם מקור לדבריו.

המנחת חינוך (מצוה שסד) מבאר בתחילת דבריו, שדעת ספר החינוך היא כדעת הרמב"ם "שהמצות עשה כאן אינה התשובה רק הוידוי בפה, דגזירת הכתוב היא דאם מתנחם מהחטא צריך להתודות בפיו ככל מצות עשה שתלויה בדיבור כגון קריאת שמע ודומיהם". ומשמע מדברי המנחת חינוך שמצות הוידוי דומה לקריאת שמע שצריך לקיימה בפיו. אולם בהמשך דבריו שם כתב המנחת חינוך (אות ח) וז"ל: "והנה דין זה דצריך לפרט נפקא לן מן וידוי של משה רבנו ע"ה דהתודה ופרט שנאמר ויעשו וגו' [כוונתו לדברי הכתוב (שמות לב, לא) "וישב משה אל ה' ויאמר אנא חטא העם הזה חטאה גדלה ויעשו להם אלהי זהב"]. והנה חזינן דיכול להתודות על ידי שליח, דמשה רבנו ע"ה היה שליח של ישראל ובודאי תשובה בלב היינו החרטה לא שייך על ידי שליח, רק אם שב יכול לעשות שליח על הוידוי", עכ"ד המנחת. ולכאורה דברים אלו טעונים ביאור, שכן אם נאמר כמו שכתב המנחת חינוך בתחילת דבריו להשוות בין דין וידוי לקריאת שמע,

תשובת הציבור מועילה גם לקרוע את גזר הדין שכבר ניתן.

ובהמשך סוגיית הגמרא (שם יח, א) "אמר רב שמואל בר אינאי משמיה דרב מנין לגזר דין של צבור שאינו נחתם, אינו נחתם והכתיב (ירמיה ב, כב) נכתם עונך לפני, אלא אף על גב שנחתם נקרע, שנאמר (דברים ד, ז) כה' אלקינו בכל קראנו אליו, והכתיב (ישעיה נה, ו) דרשו ה' בהמצאו, התם ביחיד הכא בצבור, ביחיד אימת [מצוי לו דכתיב בהמצאו, רש"י] אמר רבה בר אבא אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים". ופסק כן ברמב"ם (הלכות תשובה פרק ב הלכה ו) וז"ל: "אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרת הימים שבין ראש השנה ויו"כ היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר (ישעיה ג, ה) דרשו ה' בהמצאו, במה דברים אמורים ביחיד, אבל ציבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם הם נענין, שנאמר כה' אלו קינו בכל קראנו אליו".

ויש לבאר מהו אמנם שורש ההבדל העצום בין תשובת היחיד לתשובת הציבור.

ונראה על פי דברי הירושלמי (מכות פרק ב הלכה ו) "אמר רבי פינחס, טוב וישר" (תהלים כה, ח), למה הוא טוב שהוא ישר ולמה הוא ישר שהוא טוב, על כן יורה חטאים בדרך, שמורה דרך תשובה. שאלו לחכמה חוטא מה עונשו, אמרה להם "חטאים תרדף רעה" (משלי יג, כא). שאלו

הלוא בקריאת שמע אין יכולים לצאת ידי חובה על ידי שליח כיון שזו מצוה שבגופו שלא מועיל לעשותה על ידי שליח [כמו תפילין ושיבת סוכה וכיו"ב], ואם כן גם במצות תשובה צריך להיות אותו הדין כמו בקריאת שמע, ומדוע כתב המנחת חינוך שמועיל וידוי על ידי שליח.

- ב -

ביאור הדברים נראה בהקדם דברי הגמרא (ראש השנה יז, ב) "אמר ר' יוחנן גדולה תשובה שמקרעת גזר דינו של אדם, שנאמר (ישעיה ו, י) השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו, א"ל רב פפא לאביי ודלמא לפני גזר דין, א"ל ורפא לו כתיב איזהו דבר שצריך רפואה הוי אומר זה גזר דין. מיתיבי השב בינתיים מוחלין לו, לא שב בינתיים אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין מוחלין לו". ומתרת הגמרא: "לא קשיא הא ביחיד הא בצבור". ומפרש רבנו חננאל שם: "מיתיבי השב בינתיים מוחלין לו, פי' מי שאינו לא זכאי ולא רשע אלא בינוני, אם שב בין ר"ה ליו"כ קודם שיחתם גזר דינו מוחלין לו, אבל אם שב לאחר גזר דין אין מוחלין לו, ופריך ר' יוחנן הא ביחיד, וכי קאמינא אנא שהתשובה מקרעת הגזר דין של צבור". ולמדנו מכאן, שיש הבדל גדול בין תשובת היחיד לתשובת הציבור: תשובת היחיד מועילה רק לפני שניתן גזר הדין, אולם

לנבואה חוטא מהו עונשו, אמרה להן "הנפש החוטאת היא תמות" (יחזקאל יח, ד). שאלו לקוב"ה חוטא מהו עונשו, אמר להן יעשו תשובה ויתכפר לו, היינו דכתיב על כן יורה חטאים בדרך, יורה לחטאים דרך לעשות תשובה". ומבואר שהתשובה היא חידוש שהמציא הקב"ה ברוב חסדו, שיוכל החוטא לחזור בתשובה ועל ידי כך להינצל מעונש, כי אילולא חידוש זה לא היתה שייכת מציאות שאדם שעשה חטא יוכל לתקן את אשר שיחת.

אָלֵא דבתשובת היחיד, האדם צריך לחזור בתשובה וגם להתוודות על חטאיו, וגם בכך אין די כי יש ביסוד הוידוי דבר חשוב נוסף שצריך להתפלל ולבקש מהשי"ת שיקבל את תשובתו. לעומת זאת בתשובת הציבור יש הבטחה של הקב"ה שהתשובה תתקבל, וכדברי הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ז ה"ה) "וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין, שנאמר (דברים ל, א-ב) והיה כי יבואו אליך כל הדברים האלה וכו' ושבת עד ה' אלוקיך". ומבואר בדבריו שבתשובת כלל ישראל יש הבטחה מאת השי"ת שאם ישובו בתשובה יגאלו, וכפי שמפורש בדברי הרמב"ן על פסוקים אלה בחומש דברים: "כי הפרשה הזו עתידה, כי כל עניניה לא היו ולא נבראו אבל הן עתידין להיות". זאת אומרת שהתשובה בודאי תבוא בסוף הגלות ומיד הן נגאלין, ורק אנו מבקשים שזה יהיה מיידי.

נמצא שתשובת הציבור איננה תלויה בגורמים נוספים כוידוי, תפילה ובקשה, אלא יש הבטחה של הקב"ה שמיד כאשר הציבור יעשה תשובה היא מתקבלת. ולכן תשובת היחיד מועילה רק לפני שניתן גזר הדין, אולם תשובת הציבור מועילה גם לקרוע את גזר הדין שכבר ניתן. וכמו כן, מטעם זה "ציבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם הם נענין", אולם היחיד מתקבלת תשובתו מיד רק בעשרת הימים שבין ראש השנה ויום כיפור.

וכעין זה מצינו בהלכות חנוכה (או"ח סי' תרפב סע' א) בדברי הרמ"א שכתב: "י"א כששכח על הניסים בברכות המזון כשמגיע להרחמן יאמר: הרחמן יעשה לנו נסים ונפלאות כשם שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה בימי מתתיהו כו'". ובחכמת שלמה (שם) הביא מדברי התבואות שור במסכת ברכות שהשיג על זה דאין להתפלל על הנס, וכתב החכמת שלמה ליישב שיש "לחלק בין נס דיחיד לנס דרבים, דדוקא ביחיד אין לו לסמוך על הנס ולבקש עליו, אבל לבקש עבור הכלל מותר לסמוך על הנס ולבקשו". ואם כן גם בענין תשובת הציבור - לרבים יש הנהגה אחרת, ולציבור יש הבטחה מיוחדת של הקב"ה שמיד כשעושים תשובה היא מתקבלת.

והבדל זה בין היחיד והציבור בא לידי ביטוי גם בענין קבלת תפילתם, וכדברי הגמרא (ברכות ח, א) "מאי דכתיב (תהלים סט, יד) ואני תפילתי לך ה' עת רצון,

היחיד והציבור, הציבור תוקעים בשופר על סדר הברכות של מלכויות זכרונות ושופרות בתוך התפילה, אולם היחיד תוקע את כל התקיעות ורק אחר כך מתפלל מוסף, והטעם הוא, כי מדין תורה אין התקיעות שייכות לסדר הברכות וזהו מתקנת חכמים שתיקנו שיהיו על סדר הברכות "אמנם ענין כזה הוא רק לרבים דזכות הרבים גדול מאד, ולא ביחיד, ולכן היחיד אינו תוקע על סדר הברכות".

- ג -

ונראה, שההבדל המהותי שבין תשובת היחיד לתשובת הציבור עומד ביסודם של כמה מהלכות תפילת יום הכיפורים, ונבאר הדברים.

כתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ב הלכה ז) וז"ל: "ויה"כ הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים, ומצות וידוי יום הכפורים שיתחיל מערב היום קודם שיאכל שמא יחנק בסעודה קודם שיתודה, ואף על פי שהתודה קודם שיאכל חוזר ומתודה בלילי יוה"כ ערבית וחוזר ומתודה בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילה. והיכן מתודה, יחיד אחר תפלתו, ושליח צבור באמצע תפלתו בכרכה רביעית".

ולכאורה צריך להבין מה פשר השינוי במקום שבו אומר היחיד את הוידוי בתפלתו לבין המקום שבו אומרים

אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין. תניא נמי הכי רבי נתן אומר מניין שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים, שנאמר (איוב לו, ה) הן אל-כביר ולא ימאס, וכתוב (תהלים נה, יט) פדה בשלום נפשי מקרב ליי". ואילו על יחיד לא נאמר דבר זה.

ואף בענין תפילת ראש השנה מבואר בדברי הגמרא (עבודה זרה ד, ב) שלא יתפלל אדם תפילת מוסף ביחידות בשלש השעות הראשונות של היום "דלמא כיון דמפקיד דינא דלמא מעייני בעובדיה ודחפו ליה מידחי" [שמא בגלל שבג' שעות ראשונות מידת הדין מתוחה ויעיינו בדינו ויידחה]. ומקשה הגמרא "אי הכי דצבור נמי" כלומר, מדוע דוקא ביחידות לא יתפלל ובציבור משמע שיכול, גם בציבור שלא יתפלל. ומתרצת הגמרא: "דצבור נפשיא זכותיה". ונפסק כן בשו"ע (או"ח סימן תקצא סע' ח) "לא יתפלל ביחיד תפלת מוסף בראש השנה עד אחר ג' שעות היום". וכתב בערוך השלחן (סימן תקצא סע' יג) וז"ל: "אמרו חז"ל דלא יתפלל אדם ביחידות מוסף של ר"ה בשלוש השעות הראשונות של היום לפי שבזמן זה הקב"ה דן את עולמו ועידן דריתחא הוא וצריך זכות הרבים, והרבים מתפללים מוסף אחר ג' שעות". וכן כתב במשנה ברורה (שם ס"ק יד) "דבשלשה שעות ראשונות הקב"ה דן את עולמו ושמא יעיינו בדינו ביחוד ומי יצדק אבל כשהוא מתפלל בצבור הן אל-כביר לא ימאס".

וכן כתב בערוך השלחן (סימן תקצב סע' א) שגם בדיני התקיעות יש הבדל בין

הציבור את הוידוי בתפילתם, מדוע היחיד אינו מפסיק באמצע תפילת שמונה עשרה לצורך אמירת הוידוי ואילו השליח ציבור מפסיק באמצע התפילה בברכה הרביעית לומר וידוי עם הציבור.

ונראה לומר כי חלוק במהותו יסוד תשובת היחיד ווידוי מתשובת ווידוי הציבור. וידוי היחיד הוא תפילה ובקשה, ולכן אי אפשר להפסיק באמצע השמונה עשרה לשם כך, אלא רק לאחר סיום התפילה יכול להתוודות ולהתפלל לה' שיקבל את תשובתו. מה שאין כן בתפילת הציבור, כאשר הציבור מתוודים וחוזרים בתשובה הרי שמובטחים שתתקבל תשובתם, ואם כן יכולים להפסיק אפילו באמצע התפילה.

ונראה שמסיבה זו תיקנו חז"ל את מקום אמירת הוידוי בחזרת הש"ץ ביו"כ לאחר הסליחות שבסיומם מזכירים: "כי אנו עמך, אנו בניך, אנו קהלך, אנו רעיתך", והיינו כי התשובה כאן מובטחת, מה שאין כן בתשובת היחיד האומר את וידוי מיד לאחר תפילת שמונה עשרה ללא כל הקדמות, וכלל אינו מזכיר בתפילתו "כי אנו עמך, אנו בניך, אנו קהלך, אנו רעיתך", והסיבה לכך, כי ליחיד אין כל הבטחה כפי שיש לציבור והוא צריך רק להתחנן ולהתפלל על עתידו.

ויתכן שזהו גם הטעם למנהג שנוהגים בכל תפוצות ישראל לשיר בניגון את סדר הוידוי בציבור, מה שאין כן וידוי

של היחיד הנאמר בלחישת ברעדה וביראה, מכיון שציבור האומר וידוי מובטח לו שתתקבל תשובתו, ולכן יכולים להתרונן בשיר ובזמרה, אך לא כן היחיד שצריך תפילה ובקשה כדי שתשובתו תתקבל, ולכן אומר את הוידוי בהכנעה ובלחש.

ואמנם גם במטבע הברכה בתפילת שמונה עשרה ביום כיפור מצאנו הבדל בין עוונות היחיד ועוונות הציבור: "מלך מוחל וסולח לעוונותינו ולעוונות עמו בית ישראל ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה". ומבואר שהקב"ה סולח לעוונות ולאשמות של כל יחיד ויחיד, אך לציבור יש מחילה רק על העוונות ואילו אשמות כלל לא מוזכרות ביחס לציבור, כי אין לייחס אשמות לציבור שמובטחת מחילתם.

והטעם שאין אשמות לציבור נראה על פי דברי הרמב"ן בפרשת ויקרא עה"פ (ה, טו) "נפש כי תמעל מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה' והביא את אשמו לה'", וז"ל: "והנראה בעיני כי שם אשם מורה על דבר גדול אשר העושהו יתחייב להיות שמם ואבד בו". ולפי המבואר לעיל שלציבור יש הבטחה לתשובה, אין אפשרות שיתחייב הציבור אבדון או שממון ויתייחסו אליו אשמות, כי כבר הבטיח הקב"ה שלא ישכח שם ישראל "ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלקיהם" (ויקרא כו, מד) - ולכן ציבור לא יוכל להעלים ח"ו ולא שייך בו שממון ואשמה. מה שאין כן

היחיד, ודאי שיכול להכרת רח"ל אם עבר עבירה שעונשה כרת, לא כן ציבור המובטח שישא ה' חטאתו ולא יכרת.

ויש לדייק זאת גם בדברי הכתוב (במדבר יט, כ) "ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה הנפש ההיא מתוך הקהל כי את מקדש ה' טמא", ומבואר שגם כאשר היחיד אינו שומע בקול ה', הרי שהוא נכרת מתוך ה"קהל", כביכול הקהל מקיא אותו מקירבו, אולם ה"קהל" נשאר אותו קהל, משום שהציבור לעולם אינו נכרת, ורק היחיד שחטא נכרת מתוך הקהל.

- ד -

בש"ע (או"ח סימן תריט סעי' א) כתב שבלי יום כיפור השליח ציבור מברך ברכת שהחיינו בלא כוס. והוסיף הבאר היטב: "ונכון לאמרה בלחש עם הש"ץ ויסיימה קודם הש"ץ שיאמר אמנ". וכך גם מביא במשנה ברורה (שם ס"ק ג) וז"ל: "וגם הציבור יאמרו כל אחד בלחש, וטוב שימהרו לסיים הברכה שמברך לעצמו כדי שכשיסיים הש"ץ הברכה יאמרו אמנ, ומ"מ יש להש"ץ להזהר שיכוון להוציא הציבור מי שהם שירצה לצאת בברכתו". ונשאלת השאלה, מדוע לא יוצא הקהל בברכתו של השליח ציבור כמו לגבי שאר הברכות והתפילות. וכתב בש"ע הרב (סימן תריט ס"ק ח) "ומן הדין היה נכון שכל הקהל יצאו ידי חובתן בברכת הש"ץ ולא יברך כל אחד ואחד בפני עצמו לפי שברוב עם הדרת

מלך, אלא שעכשיו על הרוב אין הש"ץ מתכוון כלל להוציא אחרים לכן יברך כל אחד ואחד לעצמו בלחש, ויזהר לסיים קודם שסיים הש"ץ כדי שיוכל לענות אמנ אחר ברכת הש"ץ". אך לכאורה עדיין קשה, אם כל הבעיה היא בגלל שהש"ץ לא מכוון להוציא אחרים, מדוע שלא נאמר לש"ץ שיכוון להוציא את הקהל ואז הקהל לא יצטרך לומר לגמרי את ברכת שהחיינו, לדוגמא, כמו שאומרים בתקיעת שופר או בברכות של קריאת פרשת זכור, שהמברך מתכוון להוציא את השומעים.

ואולי יש מקום לחדש ולומר שיש כאן חיוב לברך שתי ברכות שהחיינו. אחת, על עצם יום הכיפורים, ובאמת בזה יכול הש"ץ להוציא את הקהל, ועל כך אמנם יועיל לענות אמנ אחר ברכתו. אולם יש חיוב נוסף לברך שהחיינו על מצות וידוי שהוא דין מיוחד ביום הכיפורים שהקב"ה נתן זמן מיוחד שמסוגל לחזרה בתשובה, וכפי שנתבאר החידוש בזמן התשובה של יום כיפור הוא ביחס לתשובה היחיד, כי תשובת הציבור מקובלת תמיד. ומשום כך מכיון שחלוק במהותו חיוב התשובה והוידוי של היחיד מחיוב הציבור, הרי שברכת שהחיינו על מצות הוידוי של כל יחיד ויחיד אי אפשר שתעשה על ידי השליח ציבור, ולכן את ברכת שהחיינו על האפשרות שהיחיד עושה תשובה אין ש"ץ יכול להוציא את הרבים, כי כל אחד ואחד צריך לומר וידוי בעצמו ולברך שהחיינו על מצוה זו שזמנה ביום כיפור.

ובאמת לפי זה יוצא חידוש גדול, שכן בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן כו) כתב שאין לברך ברכת שהחיינו אחת על שתי מצוות, אלא אם כן אין ברירה אחרת "דברכת שהחיינו שמברכים על קיום המצוה הוא דבר שאין בו הנאת הגוף, ואילו הברכה שמברך על פרי או בגד חדש הוי ליה לצורך הנאת הגוף, לכן אפשר דחשיבי כתרי מילי ואין לכוללם יחד, כי אם במקום דלא אפשר כמו ביום ב' דראש השנה". ומעתה יש לומר לפי המבואר לעיל, שאפשר שהש"ץ יצטרך לומר פעמיים שהחיינו, פעם אחת עבורו על מצות הוידוי [ויאמר זאת בשקט], ופעם נוספת יברך שהחיינו כדי להוציא את הקהל בברכתו על עצמותו של יום הכיפורים, ועל כך יענה כל הקהל אמן. וזהו חידוש שלא נמצא בדברי הפוסקים.

- ה -

לאור ההבדל המבואר בין תשובת היחיד לתשובת הציבור, מיושב מה שהתקשינו בדברי המנחת חינוך שמבאר בדעת החינוך שהמצות עשה כאן אינה התשובה רק הוידוי בפה "דאם מתנחם מהחטא צריך להתודות בפיו ככל מצות עשה שתלויה בדיבור כגון קריאת שמע ודומיהם", אולם מאידך כתב המנחת חינוך שיש ראיה ממש רבנו שהתוודה על חטאי בני ישראל דיכול להתודות על ידי שליח, וקשה, שהרי בקריאת שמע אין יכולים לצאת ידי חובה על ידי שליח, ואם מצות

תשובה היא כמצות קריאת שמע מדוע מועיל וידוי על ידי שליח.

ויש לומר, שדברי המנחת חינוך שמצות התשובה היא בוידוי בפה וגדרה ככל מצות עשה שתלויה בדיבור כגון קריאת שמע, נאמרו על תשובת היחיד, והיחיד אמנם חייב להתוודות על חטאו בעצמו ולא יועיל כלל וכלל על ידי שליח, כמו במצות קריאת שמע שלא מועיל על ידי שליח כי זו מצוה בגופו. אולם וידוי של משה רבנו היה על כלל ישראל, ובתשובת הציבור יכולים לצאת ידי חובת הוידוי גם בוידוי של שליח.

ועוד יש ליישב לפי ההבדל שנתבאר לעיל בין תשובת היחיד לתשובת הציבור, מה שהקשינו שבדברי הרמב"ם (פרק א הלכה ב) מבואר שעל עבירות "קלות" דהיינו שאר מצוות לא תעשה וכל מצות עשה מכפר שעיר המשתלח גם אם לא עשה תשובה, אולם מאידך כתב (בהלכה ד שם) שמצוות עשה ולא תעשה שאין בהם כרת לא מתכפר בלי תשובה, ולכאורה הדברים סותרים מיניה וביה.

וביישוב הדברים צריך לומר, שבהלכה ב' מדובר בדין שעיר המשתלח שהוא תשובת הציבור, וכפי שנתבאר, לציבור הרי מובטח שתתקבל תשובתם, ולכן שעיר המשתלח מכפר על עבירות "קלות" גם אם לא עשה תשובה. אולם הלכה ד' עוסקת בתשובת היחיד, והיחיד בודאי צריך תשובה על כל עבירה שעשה.

ומעתה מיושב היטב גם מה ששאלנו על דברי הרמב"ם (הלכות תשובה פרק א הלכה ב) שכתב: "שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל כהן גדול מתודה עליו על לשון כל ישראל", שלכאורה דברים אלו הם המשך למש"כ הרמב"ם בהלכה א' שם: "וכן החובל בחברו והמזיק ממונו אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם, שנאמר מכל חטאת האדם". ולכאורה לאחר דברים אלו היה צריך הרמב"ם להמשיך ולכתוב את מש"כ בהמשך הלכה ב': "שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות", ומדוע כתב הרמב"ם ש"שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה, הכהן הגדול מתודה על לשון כל ישראל", ורק אחר כך מבאר את דין שעיר המשתלח. ולפי סדר העניינים, היה לו לומר מקודם מהו שעיר המשתלח, ורק אחר כך מה עושה הכהן, ומדוע הפך הרמב"ם לכאורה את היוצרות.

אולם לפי המבואר הדברים מיושבים, משום שכפי שנתבאר, הלכה א' עוסקת בתשובת היחיד ואילו הלכה ב' מדברת לגבי תשובת הציבור, שכן שעיר המשתלח שכהן גדול מתודה עליו הוא תשובת הציבור של כלל ישראל. ולכן פתח הרמב"ם את הלכה ב' בדבריו ש"שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה, הכהן הגדול מתודה על לשון כל ישראל", ורק אחר כך מבאר את דין שעיר המשתלח, שכן מקודם הוצרך לבאר שכאן בהלכה ב' מדובר

בתשובת הציבור, שלא כהלכה א' שמדובר בתשובת היחיד.

ומעתה מתורצת קושיית הכסף משנה (פרק א הלכה ב) שלכאורה דברי הרמב"ם ששעיר יכול לכפר על העבירות הקלות ללא תשובה אינם כרבנן, שלדעתם אפילו עבר על עשה, אם לא עשה תשובה אין שעיר מכפר, וגם לא כרבי, כי לפי רבי אפילו על החמורות מכפר יום הכיפורים בלי תשובה, ואם כך תמוה כמו מי פסק הרמב"ם בהלכה זו.

ויש לומר שדברי הגמרא ביומא הם בענין תשובת היחיד, ובזה באמת פוסק הרמב"ם כמו רבנן שעיצומו של יום הכיפורים לא מכפר וצריך תשובה, וכדמשמע מדבריו בהלכה ד', שכמו שנתבאר עוסקת בתשובת היחיד: "אע"פ שהתשובה מכפרת על הכל ועיצומו של יו"כ מכפר, יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרים אלא לאחר זמן, כיצד עבר אדם על מצוות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה אינו זו משם עד שמוחלין לו וכו', עבר על מצוות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת ביי"ד ועשה תשובה, תשובה תולה ויו"כ מכפר". אבל כמו שנתבאר, בהלכה ב' מדובר בתשובת הציבור, ולתשובת הציבור אין שום קשר למחלוקת של רבי ורבנן, ושם לכולי עלמא התשובה מובטחת ובעבירות קלות אין צורך לתשובה, ובחמורות זה לא יועיל, כי מעשה העבירה כל כך חמור עד שגם תשובה לא

יכולה להועיל בגלל שהוציא עצמו מכלל ישראל [וצריך לומר שאינו פוסק כסוגיית הגמרא בשבועות שמביאה את מחלוקת רבי ורבנן גם לגבי שער המשתלח].

אמנם כמו שנתבאר, גם בתשובת הציבור, כל מה שמועיל כפרת שער המשתלח מבלי שעשה תשובה הוא רק לכפר על העבירות הקלות. והטעם נראה, כי כאשר עובר על העבירות החמורות, כגון כרת או מיתת בי"ד, הרי שהוציא עצמו מתוך הציבור ולכן אינו יכול להצטרף לציבור שתועיל לגביו ההבטחה שיש לציבור שתשובתם מתקבלת, ויהיה מוכרח לעשות תשובה כדי שיכפר עליו שער המשתלח.

ויש להוסיף בביאור הדברים, שאדם העובר על איסור חמור מוציא עצמו מן הקדושה של עם ישראל, ויסוד ההצטרפות לציבור הרי נלמד מהכתוב (ויקרא כב, לב) "ונקדשתי בתוך בני ישראל", ואם כן נקודת החיבור והצירוף של היחידים לציבור היא על ידי הקדושה הגורמת להשראת השכינה, וממילא אדם שעובר עבירה חמורה מוציא עצמו מן הקדושה, ואם כן שוב איננו ראוי להצטרפות לציבור.

ויתכן שזהו ביאור ההלכה "הבועל ארמית קנאין פוגעים בו" (סנהדרין פרק ט משנה ו). כי אדם המחלל את קדושת עם ישראל, הוציא עצמו מכלל ישראל, ו"הבועל כותית כאילו נתחתן לעכו"ם, שנאמר ובעל בת אל נכר ונקרא מחלל קדש ה'" (לשון הרמב"ם הלכות

איסורי ביאה פרק יב הלכה ו). וכמו שמבואר גם בדברי המהרש"א (סנהדרין פב, ב) שהבועל ארמית מחלל קדש ה', מכיון שילדיו נחשבים לגויים כי נולדו מאם ארמית, ולכן מוציא עצמו מן הקדושה ומחלל קדש ה' הוא. ולכן מי שמחלל הקדושה הרי שהוציא עצמו מהציבור, והרי ביארנו שיסוד ההצטרפות לציבור נלמד מהכתוב "ונקדשתי בתוך בני ישראל", וכיון שהוציא עצמו מן הכלל, יש רשות ל"קנאין פוגעים בו".

אלא שלפי זה יוצא שרק בדברים שפוגם בקדושת עם ישראל, מוציא עצמו מהכלל, כמו הבועל ארמית. ואם כן נצטרך לומר, שמה שמצינו בדברי הגמרא (עירובין סט, ב) שהמחלל שבת בפרהסיא נחשב מומר לכל התורה כולה, זהו חידוש שהתורה קבעה שחילול שבת פוגם בקדושה של עם ישראל ולכן הוא מומר וכמי שאין לו כל שייכות עם כלל ישראל.

ומסיבה זו פסק החכם צבי (סימן לח) "הבועל ארמית בפרהסיא והמחלל שבתות בפרהסיא שהוא כנכרי גמור, ואיך יתכן שיעלה לקרות בתורה בציבור והלא אין לך חילול השם וכיבוי מאור הדת גדול מזה, וכל העומד ונמצא שם באותו פרק ובאותו מקום ואינו מוחה ילכד בעונו ובחבלי חטאתו יתמך". [ויש להוסיף שמדיוק דברי הרמב"ם בהלכות תפילה (פרק יב הלכה א) "משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה", ובהמשך הדברים (שם הלכה ג) "אין קורין בתורה

בציבור בפחות מעשרה", משמע שהקריאה בתורה היא רק בישראל וכאשר יש מנין, מכיון שקריאת התורה שייכת רק בהצטרפות לקדושה, וזהו רק על ידי ישראל שלא פגם ח"ו בקדושה ויכולים להצטרף לציבור שמתקיים בהם "ונקדשתי בתוך בני ישראל".

אך יתכן שתהיה נפקא מינה בהלכה שאין לעלות לתורה מחלל שבת ובוועל ארמית, באופן שעשה תשובה. ונקדים את דברי המשך חכמה בפרשת נצבים שכתב בתוך דבריו בביאור הפסוק (דברים ל, ב) "ושבת עד ה' אלקיך", וז"ל: "אף אם הוא מומר לשבת או לג' עבירות הנקרא לשיטת פוסקים מומר לכל התורה כולה, בכל זאת אם יתעורר לעשות תשובה יתכפר כו' הה"ד (תהלים כה, ח) יורה חטאים בדרך, בדרך של תשובה, שעל ידי קידוש השי"ת יבוא לדרך התשובה". ולפי דבריו יוצא שהמחלל שבת ועשה תשובה, מכיון שכעת כבר סר חילול ה', ואדרבה, על ידי ששב בתשובה זכה לקדש שמו ית', יוכלו להעלותו לתורה. אולם הבעל ארמית ועשה תשובה, אם נולדו לו ממנה ילדים, יתכן שגם אם עשה תשובה אין להעלותו לתורה, מכיון שהילד שנולד אינו יהודי ואם כן הפגם בקדושה נמשך גם אחר שעושה תשובה.

ומכל מקום בשו"ת באר משה (ח"ה סימן צ) רצה להצדיק את מנהג המקומות שמעלים לתורה מחללי שבת בפרהסיא, מכיון שמחללים את השבת לתיאבון

אהבת הממון ולא להכעיס, ואם כן אין דינם כנכרים "מאחר דטעם המחלל שבת הוי כנכרי הוא משום דכופר במעשה בראשית, וזה אינו כופר אלא אדרבה והלא מבקש ורוצה שיקראו אותו לספר תורה", והביא שכן מצא בשו"ת בנין ציון (מהדורה תנינא סימן כג). אלא שחזר בו הבאר משה מחילוקו מאחר והפרי מגדים (או"ח סימן נה באשל אברהם ס"ק ד) כתב שרק בשאר איסורים יש חילוק בין עובר עבירה לתיאבון או להכעיס ולא במומר לעבודה זרה ובמחלל שבת. ולפי זה יוצא שהבועל ארמית, אם עשה כן לתיאבון ולא להכעיס, יוכל לחזור בתשובה ויעלוהו לתורה.

- 1 -

כתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ב הלכה ח) וז"ל: "הוידוי שנהגו בו כל ישראל, אבל אנחנו חטאנו, והוא עיקר הוידוי" (ומקור הדברים בסוגית הגמרא יומא פז, ב). והקשה הלחם משנה, כיצד כתב הרמב"ם שהוידוי הוא רק "אנחנו חטאנו", והרי הרמב"ם עצמו כתב בתחילת הלכות תשובה שהוידוי הוא "חטאתי עויתי פשעתי לפניך". ולכן מבאר הלחם משנה: "ונראה דלאו דוקא חטאנו לבד אלא חטאנו עוינו פשענו, שזהו עיקר הוידוי". אך הדברים עדיין צריכים עיון, וקשה לומר שהרמב"ם כתב "חטאנו" לאו בדוקא ובעצם התכוון ל"חטאתי עויתי פשעתי", שהרי כידוע דייק הרמב"ם בכל מילה בחיבורו, ומדוע כאן החסיר מילים חשובות אלו.

והיה מקום לומר שהרמב"ם הסתמך על דברי המדרש תנחומא (פרשת חקת סימן יט) עה"פ "ויבא העם אל משה ויאמר חטאנו, להודיעך כח התשובה, כיון שאמרו חטאנו, מיד נתרצה להם", ואולי למד מכאן הרמב"ם שלשון חטאנו מספקת. אך זה אינו, שכן בנוסח התפילה בסדר העבודה במוסף ביום כיפור אומרים: "אנא השם חטאו עוו ופשעו לפניך עמך בית ישראל", ומבואר שהכהן גדול התוודה על חטא עוון ופשע ולא רק על חטא בלבד, ואם כן חוזרת למקומה קושיית הלחם משנה.

עוד הקשה המנחת חינוך (מצוה שסד אות ה), אם לפי הרמב"ם עיקר הוידוי הוא לומר "אבל אנחנו חטאנו", מדוע כתב הרמב"ם בתחילת הלכות תשובה שיחיד המתודה צריך לומר "אנא השם חטאתי עויתי פשעתי". וכן הקשה המנחת חינוך, הלוא מקור הדין שאומר "אנא השם" מובא בגמרא (יומא לו, א) בוידוי של הכהן גדול "ומנין שבאנא, נאמר כאן כפרה ונאמר להלן בחורב כפרה, מה להלן באנא אף כאן באנא, ומנין שבשם, נאמר כאן כפרה ונאמרה בעגלה ערופה כפרה מה להלן בשם אף כאן בשם", ואם כן "אפשר גזירת הכתוב היא דוקא בוידוי של כהן גדול ביום הכיפורים שמתודה על עצמו או בעד כל קהל ישראל, בזה גזירת הכתוב היא שיתוודה בלשון הזה, דכפרה כתיב גבי יום הכיפורים וכהן גדול, אבל וידוי יחיד שמתודה בשעת תשובה אינו מוכח דצריך לומר באנא או בשם".

וכן קשה על מה שכתב הרמב"ם שעיקר הוידוי הוא לומר "אבל אנחנו חטאנו", הרי הרמב"ם עצמו כתב שיש צורך בקבלה לעתיד כפי שמפורש בדבריו (הלכות תשובה פרק ב הלכה ב) שמחוייב לאומרה בפיו: "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד שנאמר (ישעיה נה, ז) יעזוב רשע דרכו וגו', וכן יתנחם על שעבר, שנאמר (ירמיה לא, יח) כי אחרי שובי שובי נחמתי ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר (הושע יד, ד) ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו וגו' וצריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו", ומדוע כאן לא הזכיר זאת הרמב"ם כלל.

כדי להשיב על הקושיות האחרונות, נחזור לתחילת דברינו למה שהקשינו שדברי הרמב"ם נראים כסותרים מפני שבתחילת הלכות תשובה מבואר בדבריו שקודם יש להתחרט על העבר, ואחר כך לקבל על העתיד שלא ישוב ויחטא. אולם בדבריו הנ"ל (שם פרק ב הלכה ב) מפורש שקודם צריך קבלה לעתיד "ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד", ורק אחר כך צריך להתחרט על העבר "וכן יתנחם על שעבר".

ושמעתי בשם הגר"ד סולובייצ'יק שתירץ ויישב את דברי הרמב"ם שאין בהם סתירה, משום שישנם שני סוגי עבירה אצל היחיד: האחד, עבירה שמיד לאחר מעשה העבירה האדם מרגיש בלבו שלא עשה כהוגן, ומצטער שעשה אותה.

במקרה כזה, קודם באה החרטה בלב, ולאחר מכן מקבל על עצמו שלא לשוב לחטאו. והשני, מעשה עבירה שאחריו האדם לא מרגיש שעשה רע, אלא רק יודע שלא עשה כהלכה. במקרה כזה, קודם באה הקבלה לעתיד שלא יעשה רע, ורק אחר כך מתיישבת ההכרה שלא נהג כשורה בלבו ומרגיש בלבו חרטה גמורה על מעשהו.

ומעתה מבוארים היטב דברי הרמב"ם בתחילת פ"ב מהלכות תשובה:

"אי זו היא תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה, כיצד הרי שבא על אשה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה ופירש ולא עבר, זהו בעל תשובה גמורה", כאן הוא מדבר באופן השני, שמכיר שעשה שלא כהוגן, ולכן מקודם מקבל בלבו לא לחזור על חטאו, ורק לאחר זמן מתיישבת ההכרה בלבו ומגיע לידי מחשבת הלב שמתחרט על מעשהו. ועל כך מסיים הרמב"ם בהלכה ב' "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד", והיינו קבלה לעתיד, ורק לאחר מכן "וכן יתנחם על שעבר". אולם דבריו בפ"א הם באופן הראשון, שעשה עבירה ומיד מרגיש בלבו שלא עשה כהוגן ומצטער ומתחרט על מעשיו, ורק לאחר מכן מקבל על עצמו קבלה לעתיד שלא ישוב לחטאו, ולכן יש הבדל בסדר הדברים.

ונראה לומר בדרכו של הגרי"ד, שהבדל זה בין סוגי העבירה שייך רק בתשובת היחיד, אולם בתשובת הציבור שנאמר בה הבטחה מהקב"ה שמיד מתקבלת, כמו שנתבאר, מסתבר שהציבור צריך לעשות תשובה ולהתחרט על העבר אך אינו צריך לקבל לעתיד, מכיון שביחס לעתיד הרי הקב"ה הבטיח בעצמו שהתשובה תתקבל ועם ישראל יגאל. לפיכך בתשובת הציבור עיקר הוידוי הוא רק על העבר ואין צורך בקבלה לעתיד. ולפי זה יוצא שבתשובת הציבור די לומר "חטאנו", וזהו עיקר התשובה, מכיון שאין צריכים קבלה לעתיד.

[וראיה לכך מדברי הרמב"ם (הלכות מעשה

הקרבנות פרק ג הלכה טו) שכתב:

"כיצד מתודה אומר חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך וחזרתי בתשובה לפניך וזו כפירתי". ודבריו תמוהים מאד, שהרי כידוע התשובה צריכה להיות בחרטה וקבלה לעתיד ואילו כאן לא מוזכר קבלה לעתיד אלא רק חרטה על חטאי העבר. אלא צריך לומר שכנראה יש שני סוגי וידוי, אחד עם קבלה לעתיד וזהו וידוי היחיד, וזהו התשובה הרגילה, והשני וידוי בלי הקבלה לעתיד שכנראה זהו החרטה על העבר, וזה וידוי הציבור. אך יש לדחות, כי יתכן וכוונת הרמב"ם בלשונו "וחזרתי בתשובה לפניך" לומר שחזר בתשובה באופן השלם המבואר בהלכות תשובה ובכלל זה גם קבלה לעתיד].

ומעתה מיושבת קושיית הלחם משנה, כיצד כתב הרמב"ם שהוידוי הוא רק "אנחנו חטאנו", והרי הרמב"ם עצמו כתב בתחילת הלכות תשובה שהוידוי הוא "חטאתי עויתי פשעתי לפניך". ונקדים מדברי ספר בני יששכר (מאמרי חודש אלול מאמר ב ברית כרותה), וז"ל: "והנה הרב הקדוש הגאון בעל ההפלאה פי' בזה ג"כ נוסח הפיוט שכתבנו לעיל א-ל הורית לנו לומר שלוש עשרה, והוא דהנה פלוגתת הקדמונים יש להכריע להורות דהכוונה היא כפשוט אם יעשו בני לפני וכו', היינו רק יקראו כמו פיהם בעטיפה, דאי אפשר לומר יעשו היינו יתנהגו כמידותיו הללו מה הוא רחום אף אתה רחום וכו', א"כ במידה הראשונה מאי אית לך למימר מה הוא א-ל אף אתה א-ל, הרי לא איש א-ל, ע"כ מן מידת א-ל נשמע להוראה דהכוונה היא כפשוטו באמירה בעלמא סגי, וז"ש א-ל הורית לנו לומר שלוש עשרה רצ"ל מן מידת א-ל יוצאת

הוראה לכל ישראל לומר שלוש עשרה ובאמירה בעלמא הקב"ה מוחל עוונותיהם, עכ"ד בקצת תוספת", עכ"ל הבני יששכר. ומבואר בזה שאמירה אפילו של מילה אחת, אמירה בעלמא, מועילה לתשובה ומחילת עוונות.

ולפי זה יש לבאר את דברי הרמב"ם (הלכות תשובה פרק א הלכה ב) "שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל כהן גדול מתודה עליו על לשון כל ישראל, שנאמר (ויקרא טז, כא) והתודה עליו את כל עוונות בני ישראל", שהכוונה היא שבאמת מצד הדין די באמירת מילה אחת "חטאנו", כיון שרק הלשון חשובה, דהיינו אמירה בעלמא, וכמו שנתבאר, שבתשובת הציבור עיקר הוידוי הוא רק על העבר ואין צורך בקבלה לעתיד, וזהו הביאור בדברי הלחם משנה שדי באמירת "חטאנו", כי זה כל הוידוי שצריך עבור הציבור.



סימן יג

מצות תשובה של בני נח

- א -

בני נח נצטוו בשבע מצוות (סנהדרין נו, א) ותו לא, כמבואר בדברי תוספות (יבמות מח, ב ד"ה זה) שגר תושב אינו מחויב לשמור שבת "דאם כן נפיש להו משבע מצוות", וברור איפוא שבני נח לא נצטוו על מצות התשובה, אולם יש להסתפק אם תשובתם של אומות העולם מועילה לכפר על חטאיהם.

מחד גיסא מצינו, פרשה מפורשת בנביא, שתשובת אנשי נינוה הועילה וגזר דינם נקרע, כמסופר בספר יונה (ג, ה-י) "ויאמינו אנשי נינוה באלקים ויקראו צום וילבשו שקים מגדולם ועד קטנם... ויקראו אל אלקים בחזקה וישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם... וירא האלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם האלקים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה".

ר"י אבן שועיב כתב (בדרשה ליום כיפור) שמתשובתם של אנשי נינוה צריך ללמוד כל אדם מישראל להזדרז לחזור בתשובה "כי ה' מלא רחמים ואפילו שהיו גויים ועושין חמס גדול קיבל ה' תשובתם, כל שכן אנו עם מרעיתו וצאן ידו שיחמול

ויקבל אותנו בתשובה. ועוד יש לנו ללמוד ולדון קל וחומר, אם הגויים ערלי לב לעשות תשובה ועושין, כל שכן אנו מולי לב ורחמנים ורכי לב שיש לנו לחזור בתשובה בכל עת, כל שכן ביום הקדוש הזה שמוכן לכך".

ובאמת כן משמע בדברי המשנה במסכת תענית (טו, א) שמתארת את "דברי הכיבושין" שהיו נאמרים בשעת תענית כדי לעורר את העם לחזור בתשובה: "אחינו, לא נאמר באנשי נינוה, וירא האלקים את שקם ואת תעניתם, אלא וירא האלקים את מעשיהם, כי שבו מדרכם הרעה. וביאר שם המהרש"א: "ושק ותענית לא באו אלא משום הכנעת הלב להצטער על העבירות שעשו ולשוב מדרכם הרעה". ומשמע כי אנשי נינוה שבו בתשובה גמורה הבאה מתוך הכנעת הלב.

אולם מאידך מפורש בירושלמי (נזיר פרק ט הלכה א) שתשובת אומות העולם לא מועילה: "כתיב (במדבר ו, יא) וכפר עליו, את שיש לו כפרה, יצאו עכו"ם שאין להן כפרה". ועוד כתב בספר בני יששכר במאמרי חודש סיון (מאמר ב ימי הגבלה) וז"ל: "והנה אמרו רז"ל (תנחומא, האזינו פרשה ד) כתיב (במדבר ו, כו) ישא ה' פניו אליך, וכתיב (דברים

י, (יז) אשר לא ישא פנים. עשה תשובה, ישא ה' פניו. יכול לכל, תלמוד לומר אליך, אליך ולא לאומות העולם. הרי שהתשובה אינה מועלת רק לישראל ולא לאומות העולם, וכך פסק הרמ"ע מפאנו והמבי"ט בספר בית אלקים. וחזר הבני יששכר על דבריו במאמרי חודש תמוז אב (מאמר ה נחמה ד) "ויתפרש על פי מה שכתבתי כמה פעמים והוא מן תנחומא, ופסקוהו הגדולים הרמ"ע והמבי"ט, דהתשובה לא מהני רק לישראל ולא לגויים".

המנחת חינוך (מצוה שסד) כתב בנדון זה: "והנה מצות התשובה נוהגת בכל אישי ישראל חוץ מחרש שוטה וקטן ככל המצוות. ואם תשובה נוהגת בבני נח, ראיתי בספרי דרושים שהאריכו בזה, ויש שכתבו שאין מועילה תשובה, ועל תשובת נינוה תירצו, ואין כאן מקומו".

ואמנם ראשית כל, עלינו לעמוד על טעם הדבר, מדוע לשיטתם של הרמ"ע מפאנו והמבי"ט לא מועילה תשובתם של בני נח, וכמו כן יש להבין כיצד יישבו את פרשת תשובת אנשי נינוה שנתקבלה.

- ב -

והביא הבני יששכר בשם הרב בעל לימודי ה' שכתב בספרו (דף קא ע"א) ארבעה טעמים מדוע התשובה מועילה רק לישראל ולא לבני נח, וז"ל:

טעם א' דהנה על פי דין באמת לא מהני תשובה, משום דהרי קיימא לן

(כתובות יז, א) מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. אבל משום שישראל הם אלו שהודיעו וגרמו כביכול מלכותו יתברך שמו בקבלת התורה, על כן מן הראוי למחול להם בתשובה. מה שאין כן לאומות העולם נשאר הדין על פי משפטי התורה שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול ולא מהני תשובה.

טעם ב' - דהנה תנאי התנה הקב"ה במעשה בראשית אם לא יקבלו ישראל את התורה יחזור העולם לתוהו ובוהו, והנה קבלו ישראל את התורה וקיימו את העולם, אם כן הרי הם כביכול כשותפין במלכותו, על כן לא שייך בישראל הדין שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. מה שאין כן אומות העולם שייך גביהו דין מלך שמחל על כבודו, ולא מהני להו תשובה.

טעם ג' - היות שהשי"ת הרבה להם לישראל תורה ומצוות ודקדוקי מצוות לאין שיעור, בכדי לקדש את אבריהם וגידיהם וכוחותיהם עד שיהיו כמלאכי קודש, והנה האדם יצור חומר, תכבד עליו משא מלאכת הקודש, ואין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא (קהלת ז, כ), על כן חשובים כאנוסים. מה שאין כן הגויים, המעט מצוות הניתן להם אם לא ישמרו מזידין הם נגד כבוד המלך, ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול.

טעם ד' - משום דישאל נקראים בנים, כדכתיב (דברים יד, א) בנים אתם

ידיהם החזירו, ומה שהיה בשידה תיבה ומגדל [מה שהיה מכוסה מן העין, קרבן העדה] לא החזירו".

ומבואר בירושלמי שתשובת אנשי נינוה לא היתה תשובה שלימה בכל לבם, אלא "תשובה של רמיות", ולא עוד, אלא שאנשי נינוה חטאו בגזילות, ותשובתם היתה שהחזירו את הגזילות שהיו גלויים בידיהם, אבל את הגזילות שגזלו והחביאו לא השיבו.

ומעתה צריך להבין לפי הירושלמי היאך נתקבלה תשובת אנשי נינוה למרות שלא היתה שלימה.

קושיה נוספת לפי הירושלמי מקשה ידידי רבי אברהם ריבלין, משגיח בשיבת כרם דיבנה, בספרו יונה נבואה ותוכחה (עמ' 161): "קשה להבין מדוע בחרה המשנה בתענית דווקא בתשובה המפוקפקת של אנשי נינוה לאות ולמופת לתשובה שעל עם ישראל לעשות בעת צרה ומצוקה... לפחות מקרה אחד ישנו המתאר סיפור של תשובה מושלמת בימי שמואל במצפה (שמואל א פרק ז) המכיל את כל הסממנים של תשובת אנשי נינוה ועודף עליהם בהרבה. יש בו גם צום ווידוי, לא מוגזמים אלא נורמליים; יש בו מעשה תשובה, הסרת הבעלים, עבודת ה' ומשפט שמואל שעיקרו החזרת הגזילות; יש בו מעשה שפיכת מים; ובכל תחום הוא מעולה מהסיפור המפוקפק של אנשי נינוה. מדוע אם כן לא שמה המשנה בפי הזקן האומר

לה' אלקיכם, והקב"ה למו אב, ואב שמחל על כבודו כבודו מחול. מה שאין כן לאומות העולם נקרא הקב"ה עליהם מלך, כמו שכתוב מי לא יראך מלך הגויים, וכתוב מלך אלקים על גויים, ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול", עכ"ד.

ומכ"ל הטעמים הנ"ל משמע שתשובת אומות העולם אינה מועילה כלל וכלל, ואם כן צ"ע מדוע נתקבלה תשובתם של אנשי נינוה.

- ג -

והנה בניגוד למשמעות דברי הבבלי המובא לעיל שאנשי נינוה חזרו בתשובה שלימה. בירושלמי (תענית פרק ב הלכה א) מובא: "אמר רשב"ל תשובה של רמיות עשו אנשי נינוה, העמידו עגלים בפנים ואימותיהם בחוץ סייחים מבפנים ואימותיהם מבחוץ והוון אילין געיי מן הבא ואילין געיי מן הכא, אמרין אין לית מתרחם עלינן לינן מרחמין עליהון". ביאור: אנשי נינוה עשו רמאות בתשובתם כדי שירוחמו, שהעמידו עגלים בפנים ואימותיהם בחוץ סייחים מבפנים ואימותיהם מבחוץ, והיו העגלים צועקים מבפנים והפרות צועקות מבחוץ [שיותר ממה שהעגל רוצה לינוק רוצה הפרה להניק] ואז אמרו אנשי נינוה לשמים, אם אין אתה מרחם עלינו, גם אנו לא נרחם עליהם. ועוד אמרו בירושלמי על הפסוק שנאמר על תשובת אנשי נינוה "וישובו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם, אמר רבי יוחנן מה שהיה בכף

דברי כיבושין את המעשה הזה, אלא ירדה לתחתית מדרגתם של אנשי נינוה".

- ד -

ונראה לתרץ את ב' הקושיות על הירושלמי על פי מה שכתב המבי"ט בספר בית אלקים (שער התשובה פרק יב) ששונה מצות תשובה משאר מצוות התורה "כי התשובה אינה כשאר המצוות שהעושה חלק מהמצוה אין לו חלק שכר המצוה כלל, כמו שתאמר מצות ציצית היא בד' כנפות והעושה ציצית בג' כנפות לבד אינו מקיים ג' חלקי המצוה שהרי ד' ציציות מעכבים זה את זה והרי הוא כאילו לא עשה שום דבר. ואולם התשובה גם כי אינה שלימה עד שתהיה בחרטה לשעבר ועזיבת החטא לעתיד, עם כל זה החרטה לבד בלי עזיבת החטא מועיל קצת, וכן עזיבת החטא בלי חרטה".

והוא מביא ראיה ליסוד זה: "וכן מצינו באנשי נינוה ששבו לעתיד שעזבו החטא, ולא נתחרטו על העבר, כי אפילו באזהרת המלך לעם אמר (יונה ג, ח) וישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם, אשר כפי הנראה כי החמס אשר עודנו בכפם לא בלעוהו הוא שהיו מחזירים ולא הגזל הנאכל שקשה להשיבו, ויותר מזה א"ר יוחנן (בירושלמי המובא לעיל) מה שהיה בכף ידיהם החזירו, בשידה תיבה ומגדל לא החזירו. ולזה אמר הכתוב וירא אלקים וגו'".

כי שבו מדרכם הרעה שהוא עזיבת החטא לעתיד לבד, ועם כל זה הועיל להם שניחם האלקים על הרעה אשר דבר לעשות ולא עשה".

ומתבאר בדבריו כי גם תשובה חלקית מועילה, וזאת בניגוד למצוות אחרות, שהתועלת מקיומן היא רק אם עשה את כל המצווה. כגון מצות ציצית, שאם לא יטיל ציצית בכל ארבע כנפות הבגד אלא בשלוש כנפות בלבד, אינו מקבל כל שכר. ברם כשחוזר בתשובה, ועשיית התשובה עיקריה חרטה, עזיבת החטא וקבלה לעתיד, אם לא חזר בתשובה שלימה אלא רק התחרט או רק עזב החטא, יקבל שכר על מה שעשה.

ולפי זה מובנת שיטת הירושלמי, כי אמנם אנשי נינוה לא שבו בתשובה שלימה, אלא שתשובתם הועילה כי גם תשובה חלקית מועילה.

ומעתה מתורצת השאלה, מדוע בחר הזקן לעורר את הציבור דווקא מהתבוננות בתשובתם החלקית של אנשי נינוה, ולא הזכיר את תשובתם השלימה של בני ישראל בימי שמואל במצפה. לפנינו המשך דבריו של הרב ריבלין המובאים לעיל: "יתכן שבפתרון שאלה זו נעוצה הבנת המסר העמוק של ספר יונה. דווקא משום שתשובת אנשי נינוה היא תשובה פגומה ולא מושלמת, דווקא משום כך היא מהווה מוסר נוקב לתשובה בכל דור, שכן תשובה זו מוכיחה שאפילו בשמץ תשובה

מתרצה מידת רחמיו של הקב"ה. אין צורך לפתוח את כל פתח התשובה, די ב"פתח כחודו של מחט", כדי שהקב"ה ישלים ויפתח לנו "פתח שיהיו עגלות וקרונות נכנסות בו" (שיר השירים רבה ה, ג). הא ראייה, שהקב"ה ראה את מעשיהם של אנשי נינוה, ואף שמעשים אלו לא היוו תשובה מלאה ושלמה, נתקבלה התשובה, וה' שב מחרון אפו. ומכאן שתשובה מעולה תועיל על אחת כמה וכמה. וזהו המסר העמוק של ספר יונה. אין מצב שבו אי אפשר לעשות תשובה, ואין תשובה שאינה פועלת. יש דרגות בתשובה, וראוי לו לאדם להשתדל בכל מאודו לשוב בתשובה שלימה ומוחלטת בכל מרכיביה, אבל אין לומר שמשום שאין ביכולתו לעשות כן במצבו הנוכחי, צריך הוא לוותר על מעשה תשובה כלשהו, שכן יש שגם תשובה פגומה מעבירה את רוע הגזירה".

ואמנם יש להעיר על דברי המבי"ט שתשובה חלקית מועילה, שלכאורה דבר זה תלוי ועומד בנדון שהאריכו בו האחרונים אם יש דין חצי שיעור בקיום המצוות (משנה למלך הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ז; מנחת חינוך מצוה ו אות א; שערי תשובה אור"ח סי' תעה וסימן תפב). ולדעת השדי חמד (אסיפת דינים, מערכת חמץ ומצה אות ד) שדין חצי שיעור במצוות נאמר רק במצוות אכילה, ודאי לא שייך במצוות תשובה לומר שבתשובה חלקית מקיים מצוה מדין חצי שיעור.

וביותר צ"ע בדברי המבי"ט שמבאר כי תשובה חלקית מועילה גם לבני נח, ובוודאי אין זה מדין "חצי שיעור" במצוות, שהרי כפי שהבאנו בתחילת השיעור, בני נח נצטוו שבע מצוות ותו לא, ואם אפילו כשהם חוזרים בתשובה שלימה אינם מקיימים מצוה, פשיטא שבתשובה חלקית לא מקיימים כל מצוה. וגם לא מצינו שדין "חצי שיעור" שייך אצל גוי, וכמו שכתב המנחת חינוך (מצוה קל אות ד) לבאר מדוע לישראל אין חיוב השבה על גזל פחות משה פרוטה אולם גוי חייב גם על פחות משה פרוטה "דשוה פרוטה בממון בגניבה וגזילה וכיוצא בזה, הם בכלל שיעורין דהוא הלכה למשה מסיני, ובפחות הוי ליה חצי שיעור דאסור מן התורה, וכן משמע בדברי הרמב"ם (פ"ט ממלכים הל' ט-י) שכתב, דבן נח חייב על פחות משה פרוטה בגזל, וכן באבר מן החי, דשיעורין לישראל נאמרו וכו', עי"ש, נראה מדבריו דבפחות משה פרוטה אין מצוה עליו כלל להשיב". ומתבאר שאין דין "חצי שיעור" שייך אצל בני נח, וצ"ע.

ועוד יש להעיר על דברי המבי"ט, דלמבואר בדבריו יש לתמוה על שיטת הירושלמי, שמחד גיסא מפורש של"עכו"ם אין כפרה, ברם מאידך אפילו תשובתם החלקית של אנשי נינוה התקבלה, והלא לכאורה ק"ו הוא, ואם תשובה שלימה לא מועילה בגוי, מהיכי תיתי שתועיל תשובה חלקית, וצ"ע.

- ה -

תירוץ אחר על שיטת הירושלמי והמדרש
תנחומא שתשובה אינה מועילה
לבני נח, ועם כל זאת, נתקבלה תשובת אנשי
נינוה, מבואר בדברי רבנו מנחם עזריה מפאנו
(ספר עשרה מאמרות, מאמר חיקור דין, ח"ב פרק יא).

ובתחילת דבריו ביאר הרמ"ע מדוע לא
מועילה תשובה לגוי למחות
פשעיו: "ואין תשובה מספקת להם [לפושעי
אומות העולם] עד היותם גרי צדק לבא
בקהל דכתיב בהו כגר כאזרח. וטעמא
דמילתא, כי התשובה היא מצות עשה אחת
נתייחדו בה ישראל על צד החמלה ונלוה
הגר עליהם, ומי שאינו מצווה לאו כל
כמינה למחות כעב פשעיו וכענן חטאותיו.
ואפילו נעמן גר תושב וכל דכוותיה עתידים
ליתן את הדין על מה שעברו עליהם
המעשים אשר לא יעשו, אלא שהם קרובים
אל התיקון ונקל זאת בעיני ה'". כלומר,
לדעת הרמ"ע הכפרה על ידי התשובה
תלויה במצוה לחזור בתשובה, ולכן ישראל
שנצטוו לחזור בתשובה, הקב"ה מרחם
עליהם ומכפר על חטאיהם אם חזרו
בתשובה. אולם אומות העולם שלא נצטוו
לחזור בתשובה, גם כשחזרו בתשובה, אין
להם כפרה על עוונותיהם.

ועל תשובתם של אנשי נינוה כתב
הרמ"ע: "ואל יקשה בעיניך מאנשי
נינוה, כי הרבה תשובות בדבר. האחד - כי
ריבוי האוכלוסיה היה מעורר אליהם רחמים

בשביל י"ב ריבוא אדם שאין בהם חטא
ובהמה רבה, שהיה חורבנה איבוד חלק רב
ומסויים בעולם. השני - אנשי נינוה העמידו
עצמם על דין תורה להחזיר גזילה בעינה
[כמבואר בירושלמי המובא לעיל אות ב]
שהחזירו רק את הגזילה שבידם, וזהו דין
התורה, [כי מדרבנן גם אם גזל קורה וקבעה
בבנין עליו לפרק את כל הבנין ולהחזיר את
הקורה]. אך הם לא ניצולו, אלא האריך
להם אפו לשלם גמול צעקתם ומעשיהם
בעולם הזה, ולבסוף נתקיים בהם כל חזון
נחום האלקושי (נחום פרק א) שאמר אליהם
א-ל קנא ונוקם ה' עד סוף הספר".

ולמדנו מתירוצו הראשון, כי תשובתם של
בני נח אינה מועילה כלל, והיינו
כמבואר לעיל בדבריו שלאומות העולם
שלא נצטוו לחזור בתשובה אין כפרה על
עוונותיהם. והסיבה שהקב"ה ריחם עליהם
לא היתה בגלל חזרתם בתשובה אלא בשל
סיבה אחרת: ריבוי האוכלוסין בנינוה עורר
את מידת הרחמים לקבל תשובתם. כלומר,
חורבן נינוה היה גורם ל"איבוד חלק רב
ומסויים בעולם", ומאחר ורצון השי"ת
ביישוב העולם כדכתיב (ישעיה מה, יח) "לא
תוהו בראה לשבת יצרה", ריחם עליהם ה',
אך לא בגלל תשובתם. ונמצא שהרמ"ע
חולק על דעת המבי"ט, שגם בתשובתם
החלקית של אנשי נינוה היתה תועלת
להעביר את רוע הגזירה, כי לדעת הרמ"ע
תשובתם של אנשי נינוה לא הועילה כלל
וכלל, והרחמים עליהם נבעו בגלל הנהגת

הקב"ה לא לאבד חלק רב בעולם, ולא בגלל שחזרו בתשובה.

ומתוך כך יש להעיר על דבריו של הבני יששכר שהשווה בין דברי הרמ"ע מפאנו והמבי"ט בדבריו "שהתשובה אינה מועלת רק לישראל ולא לאומות העולם, וכך פסק הרמ"ע מפאנו והמבי"ט בספר בית אלקים". אך כפי שנתבאר לעיל, שונה שיטתו של הרמ"ע מפאנו הסובר כי אין התשובה מועילה כלל לאומות העולם, משיטתו של המבי"ט הסובר שעיקר התשובה אכן נאמר לעם ישראל בלבד, אולם גם לאומות העולם יש תועלת חלקית בתשובה אלא שאין תועלת וקירוב גמורים, כתשובתם של ישראל.

ואולם תירוצו השני של הרמ"ע מפאנו מתאים עם דברי המבי"ט, ובאמת תשובתם של אנשי נינוה שהיתה "חלקית" הועילה באופן "חלקי", וניתנה להם ארכה לחזור בתשובה, אך משלא שבו בתשובה שלימה נענשו לבסוף, כמסופר בנבואת ספר נחום.

- 1 -

ולפי זה יוצא מדברי המדרש הנחומא בפרשת האזינו "עשה תשובה, ישא ה' פניו. יכול לכל, תלמוד לומר אליך, אליך ולא לאומות העולם", אין פירושם שתשובת אומות העולם לא מועילה כלל, אלא כוונת חז"ל היתה שאין תשובתם מועילה כפי שמועילה תשובתם של ישראל,

ובאמת גם בתשובת אומות העולם יש תועלת אלא שהיא פחותה מתועלת תשובתם של ישראל.

ויסוד זה מוכח מדברי הירושלמי (ברכות פרק ט הלכה א) שציין אליו רבי יוסף ענגיל בספרו גליוני הש"ס (ירושלמי זרעים ס"א אות מב). דברי הירושלמי נאמרו על הגויים שהחריבו את בית המקדש, וז"ל: "אפילו אותם שפשטו ידיהם בזבול יש להם בטחון, לקרבן אי אפשר שכבר פשטו ידיהם בזבול, לרחקן אי אפשר שעשו תשובה, עליהן הוא אומר וישנו שנת עולם ולא יקיצו". ומבואר שאפילו רשעי אומות העולם "שפשטו ידם בבית המקדש" ועשו חטא נורא ואיום, אינם מרוחקים לגמרי הואיל ועשו תשובה, והיינו שהועילה תשובתם למצב שאין לקרבם לגמרי אך גם לרחקן לגמרי אי אפשר. ומוכח איפוא, שגם לדעת הסוברים שתשובת בני נח אינה מועילה, אין פירושו שאינה מועילה כלל, אלא שאינה מועילה להם תשובה כפי שמועילה לישראל "לקרבן לגמרי", והם נמצאים במצב שאין לקרבם לגמרי אך גם לרחקן לגמרי אי אפשר.

אכן, הגדרת ההבדל שבין תועלת התשובה של ישראל לתועלת תשובתם של אומות העולם טעונה ביאור, מהו ה"קירוב לגמרי" של ישראל כאשר חוזרים בתשובה, ולענין מה מועילה תשובת אומות העולם, שמחד גיסא אינה גורמת לקירוב גמור אך גם אינה משאירה את החוטא בריחוק גמור.

- ז -

ונראה בביאור הדברים, על פי מה שכתב המבי"ט בספרו בית אלקים (שער התשובה פרק יג-יד) וז"ל: "גם כי התשובה היא מועילה לכל באי עולם, עם כל זה יש הפרש בין תשובת ישראל לתשובת שאר האומות... ואחר שנתבאר דרך כלל כי עיקר התשובה לישראל, אומר דרך פרט כמה הבדלים שיש בין תשובת ישראל לתשובת האומות", והוא מבאר את ההבדלים:

"ההבדל הראשון והעיקרי - כי תשובת ישראל מועילה להם בעולם הזה ובעולם הבא, ותשובת האומות כשאינן שבים עד ה' בכל נפשם ובכל מאודם אינה מועילה להם כי אם בזה העולם שלא יענשו על מה שחטאו, לא בעולם הבא. כי אנשי נינוה כששבו מדרכם הרעה אחרי כי לא שבו אל ה' בכל לבבם לדעת אותו, אלא מצד היראה מדברי יונה הנביא, תשובתם לא הועילה להם כי אם שלא תבוא עליהם הרעה אשר יעד הנביא, וכמ"ש הכתוב וינחם האלקים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה, כי נראה שלא הועילה תשובתם כי אם שלא תיהפך העיר עליהם, לא שנאמר שאם מת אחד מהם אחר כך שיהיה לו חלק לעולם הבא כיון ששב".

ולפי זה מבואר ההבדל בין תשובתם של ישראל - שמקרכת "קירוב גמור" לבורא עולם, בעולם הזה ובעולם הבא, לבין תשובת אומות העולם - שאינה "קירוב

גמור", כי אינה מועילה לעולם הבא. ותשובת אנשי נינוה לא היתה גמורה "כי לא שבו אל ה' בכל לבבם לדעת אותו", וכדברי הירושלמי [הובא לעיל אות ב] שתשובתם לא היתה תשובה שלימה בכל לבם, אלא "תשובה של רמיות", ולכן לא הועילה להם למרק חטאיהם לעולם הבא.

אולם צריך עיון בדברי המבי"ט כמה שכתב שתשובת אומות העולם "כשאינן שבים עד ה' בכל נפשם ובכל מאודם אינה מועילה להם לעולם הבא אלא לעולם הזה", ומשמע שאם יחזרו בתשובה שלימה יזכו לחיי העולם הבא, וכן לאידך גיסא, גם יהודי שאינו חוזר בתשובה שלימה "בכל נפשו ובכל מאודו" לא מועילה תשובתו לעולם הבא, ונמצא איפוא שאין הבדל בין תשובת ישראל לתשובת אומות העולם, אלא הדבר תלוי אם החוטא שב בתשובה שלימה או לא, וצ"ע.

ומוסף המבי"ט: "עוד יש הבדל בין תשובת ישראל לתשובת האומות גם בעולם הזה. והוא מה שאמרו חז"ל (יומא פו, ב) גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות, כדכתיב (יחזקאל לג, יט) ובשוב רשע מרשעתו וגו' עליהם הוא יחיה, כי לישראל לבד הוא שנעשות כזכיות, מצד כי קיים מצות עשה של תשובה בכל אחד מן העוונות ששב ממנו, אבל אומות העולם שאינם מצווין על תשובה, די להם שלא יענשו על העוון בשובם ממנו ולא שיחשבו להם כזכיות".

הבדל שלישי כתב המבי"ט: "עוד נבדלה תשובת ישראל מתשובת האומות, כי תשובת הרבים מישראל מועלת לפרטים מהם שאינם שבים, וזכות הרבים תעמוד להם שלא יספו בעוונם בעולם הזה עד אשר יתנו אל ליבם לחזור כדי שלא יענשו בעולם הבא, מה שאין כן באומות כי אין התשובה מועילה כי אם לשבים, והלוואי תועיל להם ולא שנאמר שתועיל לפרטים שביניהם שאינם שבים וכו'. וכן מצינו באנשי נינוה שכתוב בהם וילבשו שקים מגדולם ועד קטנם, כי לא הספיקה תשובת הרוב ולא תשובת הגדולים, אלא גם הקטנים נצטערו אף הבהמות, כדכתיב הבקר והצאן אל יטעמו".

ולפי הבדלים אלו מבוארים באופן נוסף דברי הירושלמי להבדיל בין תשובתם של ישראל הפועלת "קירוב לגמרי", והיינו בגלל שהזדונות נעשות כזכיות או בגלל שזכות הרבים מועילה לכל היחידים, לעומת תשובת אומות העולם שאינה גורמת "קירוב לגמרי" כי אין הזדונות נעשים כזכיות, וגם אין די בתשובת הרוב כדי שהכלל כולו יתכפר.

- ח -

ונראה בביאור הדברים על פי מה שכתבו האחרונים שתשובת ישראל מועילה לעקור את החטא למפרע, ורושם החטא נמחה כלא היה, וכאילו לא חטא, ואילו תשובת אומות העולם מועילה רק

מכאן ולהבא שלא יענשו על חטאיהם, אך רושם החטא קיים.

לפנינו דברים שכתב רבי אלחנן וסרמן (קובץ הערות על מסכת יבמות אות רלב) בביאור מאמר הגמרא (יבמות כב, ב) "עוד יש חידוש בתשובה שהחטא נעקר למפרע... וכבוד הגה"צ ר' נפתלי זילברברג מוורשא אמר בהא דנתקבלה תשובת אנשי נינוה, אף דמבואר בספרים דבבני נח לא מועילה תשובה, דהיינו כנ"ל, דהחידוש שיש בתשובה שעוקרת החטא למפרע זה לא נאמר רק לישראל ולא בבני נח, אבל מכל מקום מכאן ולהבא מיהא מהניא גם לבני נח".

ויסוד זה מבואר גם בדבריו של רבי צדוק הכהן מלובלין (תקנת השבין אות טו) וז"ל: "ובבני נח בלאו הכי לא מצינו שניתנה להם תשובה לכפרת הקודם כלל וכמו שכתבתי (שם אות א) מזה בשם המדרש והראשונים, אבל מכל מקום התשובה מועלת להם לבטל העונש הנגזר כדאשכחן באנשי נינוה, והתשובה מועילה לישראל שימחל עוון הקודם ושיהיה כאילו לא חטא מעולם".

יסוד זה מתבאר על פי מה שכתב רבי אלחנן וסרמן (מאמר על תשובה, קובץ אגרות ומאמרים, עמ' כא) וז"ל: "שבכל מצוה ישנם שני דברים: [א] תועלת ותיקון הנעשה מהמצוה, אשר בשביל זה ציוה הקב"ה לעשותה, כי לכל מצוה יש טעם, וכמו שכתב הרמב"ן בפרשת כי תצא במצות

שילוח הקן (דברים כב, ו) וז"ל: וזה הענין שגזר הרב (הרמב"ם) במצוות שיש להם טעם מבואר הוא מאד מאד, כי בכל אחד טעם ותועלת ותיקון לאדם, מלבד שכרן, עי"ש באורן. ובשביל זה היה ראוי לעשות המצוות אפילו לא נצטוונו עליהן, ועל כן קיימו האבות את התורה קודם שנצטוו עליה, מפני שהבינו התועלת והתיקון מזה.

[ב] אחרי שנצטוונו לקיים המצוות, הוא ענין בפני עצמו לקיים ציווי השי"ת. וכן בעבירה ישנן שני הענינים הנ"ל, היינו, הטעם אשר בשבילו הוזהרנו שלא לעשות המעשה ההיא, ושבשביל זה היה ראוי למנוע מלעשות המעשה אפילו בלא אזהרה. ועכשיו שנצטוונו, צריך שלא לעבור על אזהרת הקב"ה."

ומסיים רבי אלחנן: "ונראה דהא דאמרינן בתוהא על הראשונות שאיבד מצוותיו, היינו החלק השני, מה שקיים ציווי השי"ת. אבל התיקון שנעשה מכל מצוה שקיים, זה לא נאבד כלל על ידי חטאתו, ונשאר כאינו מצווה ועושה. וכן הוא לענין עבירה, שהחטא מועילה לעקור מה שעבר על ציווי השי"ת, אבל הקלקול וההפסד שיצא מהמעשה עצמו זה אינו נעקר מצד הדין על ידי חטא, ורק לפנים משורת הדין נמחק העון לגמרי על ידי תשובה."

ונראה כי ההבדל בין תשובת ישראל לתשובת בן נח הוא, שרק בתשובת ישראל מועילה החטא לגמרי

לשני הדברים - לעקור את מה שעבר על ציווי השי"ת, ולעקור את הקלקול וההפסד שיצא מהמעשה עצמו, כי אצל ישראל קיימת הנהגה של "לפנים משורת הדין", ולכן החטא נמחק לגמרי על ידי תשובה. אבל תשובת אומות העולם מועילה רק לחלק אחד, למחוק את מה שעבר על ציווי השי"ת, אבל הקלקול וההפסד שנעשה על ידי החטא אינו נעקר על ידי תשובת אומות העולם.

ולכן תשובת ישראל מועילה לעקור את החטא למפרע, כי רושם החטא נמחה כלא היה, ואילו תשובת אומות העולם מועילה רק מכאן ולהבא שלא יענשו על חטאיהם, כי רושם החטא קיים, ורק מה שעבר על ציווי ה' נמחק לענין זה שלא יענשו על חטאיהם מכאן ולהבא.

ובזה מתבארים באופן נוסף דברי הירושלמי שהבדיל בין תשובתם של ישראל הפועלת "קירוב לגמרי", כי באמצעותה נעקר החטא והקלקול היוצא ממנו לגמרי, לעומת תשובת אומות העולם שאינה גורמת ל"קירוב לגמרי" כי החטא אינו נעקר לגמרי, ותשובתם מועילה שלא יענשו על חטאיהם בעתיד. ומתבאר היטב שיטת הירושלמי לפי המבי"ט, דאמנם מועילה תשובתם "החלקית" של בני נח, ויחד עם זאת ל"עכו"ם אין כפרה", דבאמת אין לעכו"ם כפרה שלימה למחוק חטאיהם באופן גמור ע"י תשובתם, וכל תשובתם היא רק "חלקית".

- ט -

עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גירש לרצונו, עכ"ל.

ומבואר שכל יהודי רוצה במהותו לעשות את כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ואם נכשל וחטא הרי שאין זה "בעצמותו" ומהותו אלא שיצרו תקפו. וכן מפורש בדברי המהר"ל (גבורות ה' פרק ח) ש"ישראל יש להם מעלה מיוחדת שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי והחטא שמקבלים אין זה רק דרך מקרה. ועוד כתב המהר"ל שם: "שיש כפרה לישראל על חטאם, ודבר זה הוא לישראל בפרט ולא לשום אומה וכו', שאם היה החטא לישראל בעצם לא היה כפרה להם על ידי קרבן, אך בשביל שהחטא בישראל ענין מקרה כמו שהתבאר, לכך יש להם קרבנות". ומתבאר שאומות העולם שונים במהותם מישראל בזה שהחטא הוא "בעצמותם", ולכן אין בכח תשובתם לעקור את החטא למפרע.

ומסיים בספר לתשובת השנה: "ונראה השלמת הדברים בזה, על פי המבואר בליקוטי תורה להאריז"ל (פרשת בא) והובאו דבריו בנפש החיים (שער א פרק יח) ובעוד ספרים, וז"ל הנפש החיים שם, אבל בחינת הנשמה אינה נפגמת כלל לעולם, כי מקור שרשה הוא מעולם המשומר ממגע זרים וכו', ואין מעשי האדם מגיעים עדיה כלל לקלקל, עי"ש שהאריך בזה. וראיתי מביאים כן מהזוהר חדש וז"ל, נשמתא היא קיימא בקיומא לעלמין, מה הקב"ה קיים אף היא קיימת, אבל על ההיא נפשתא חייטא

ובתוספת ביאור החילוק בין תשובת ישראל ותשובת בני נח, כתב רבי יוסף רפפורט בפתיחת ספרו לתשובת השנה: "ונראה דיסוד החילוק בין תשובת ישראל שעוקרת העוון למפרע לבין תשובת אומות העולם דמועילה רק מכאן ולהבא, נמצא כבר בגוף מעשה החטא, והיינו דחטאי ישראל אינם עבירה "בעצם", אלא דרך מקרה הוא שנצחו יצרו, ולכן יכולים לעקור את העוון והעונש למפרע. מה שאין כן אומות העולם שחוטאים הוי חטא דידהו חטא "בעצם" ולא בדרך מקרה, ממילא אי אפשר להם לעקור את החטא למפרע, דבשעת העבירה מיהא היו רעים בעצם".

והוא מציין לדברי הרמב"ם בהלכות גירושין (סוף פרק ב) בענין כפיית מתן גט: "ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד עכו"ם בין ביד ישראל. שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדבק לעשות דבר שאין מחויב בו מן התורה, כגון מי שהוכה ומכר או עד שנתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה

אמר קרא הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה, ע"כ. הרי מבואר שנשמת אדם אשר היא חלק אלוה ממעל, אינה נפגמת כלל מחמת חטאיו, ולכן אינה נכרתת לעולם. ונראה דזהו שורש הענין שנתבאר לעיל, דחטאי ישראל אינן עבירה "בעצם", דכיון דגם בשעת החטא בחינת הנשמה שבו נשארה דבוקה בהשי"ת, ואין מעשי האדם פוגמים בה כלל, על כרחך דאין כל עצמותו דבוק בחטא. וכל זה לא שייך כמובן באומות העולם דמקור נשמתם אינו כלל "מעולם המשומר ממגע זרים" (כלשון הנפש החיים), ובשעה שחוטאים כל עצמותם שקוע בזהמת החטא.

- י -

ביאור דומה ליסוד ההבדל בין תשובת ישראל לתשובת אומות העולם, מובא בפנינים מליקוטי שיחות האדמו"ר מליובאוויטש (עמ' רנג) וז"ל:

"מפורש בירושלמי נזיר [הובא לעיל אות א] עכו"ם אין להם כפרה, ובתיקוני זהר (תיקון כא) לא יקבל לון בתיובתא [אינו מקבל אותם בתשובה]. ועיין בצמח צדק ברשימותיו על איכה עה"פ (איכה א, ח) חטא חטאה ירושלים, ישראל שייך בהם עבירה ותשובה. ונראה ליישב הא דמצינו תשובה בכך נח וכמו בנינוה, דאיכא נפקותא באיזה אופן מועלת התשובה, דגבי ישראל מצינו (יומא פו, ב) שעל ידי תשובה מאהבה נעקר העון מתחילתו עד שזדונות

נעשו לו כזכויות, וגם בתשובה מיראה על כל פנים נעשו כשגגות, והיינו שבכח התשובה להפוך את העבר. מה שאין כן בבני נח אי אפשר להם לשנות את העבר, וכל גדר התשובה אצלם הוא, שמועיל מכאן ולהבא שלא יגיע להם העונש על מעשיהם הקודמים, אבל עצם הרע של החטא נשאר בקיומו.

ובהסבר הדברים כתב שם: "והנה איתא בספרים (והובא במאמרי אדמו"ר הרש"ב) ההפרש בין ישראל לעכו"ם, דעכו"ם הם בעצם רע, ואם יש בהם איזה דבר טוב הרי זה דבר נוסף על מהותם, משא"כ ישראל הם טוב בעצם, ומה שיש בהם איזה דבר רע הוא דבר נוסף על מהותם, אשר מזה מובן דאצל עכו"ם לא שייך גדר תשובה לפי מובנה האמיתי. ויש לומר דהא דשייך שינוי העבר מלמפרע על ידי תשובה הוא רק בתשובה האמיתית של בני ישראל, דלהיות שהן בעצם טוב, הרי נמצא דכל ענין התשובה הוא רק לברר ולגלות שגם בשעת החטא היתה באמנה אתו, שמצד מהותו האמיתית הוא טוב וקדוש, ולכן שייך שהתשובה תפעול למפרע להפוך את העבר לטוב [בתשובה מאהבה לעקור את העון למפרע, וגם בתשובה מיראה לבטל לגמרי הרע דזדונות שבמעשה העבירה]. מה שאין כן בבני נח שהם רע בעצם, אם כן אי אפשר שהתשובה שלהם תפעול למפרע לעקור את הרע של החטא כאילו לא היה, ותשובתם מועלת רק מכאן ולהבא, כנ"ל."

אלא שקשה להבין את דבריו שכל גוי נחשב כ"רע בעצם", כי ידוע שמהות עמלק היא כח הרע בעצם, אך אין זה בכל אומות העולם.

וידידי ר' דוד תאומים רצה לבאר על פי הידוע מדברי חז"ל שכל אדם נברא עם היצר הרע, ובגיל בר המצוה או בת המצוה ניתן לו היצר הטוב, ואם כן בזה שונה היהודי מהגוי, כי ליהודי ניתן יצר טוב בהגיעו למצוות, מה שאין כן הגוי שלא מקבל יצר טוב ונשאר רק עם יצר הרע, ולכן היצר הרע הוא הכח הקובע בנפשו.

לסיכום: בתלמוד בבלי משמע שתשובת אנשי נינוה היתה שלימה, ומכאן שתשובתם של בני נח מועילה.

אולם בירושלמי מפורש שלאומות העולם "אין כפרה", ותשובתם לא מועילה. ועוד מפורש בירושלמי שתשובת אנשי נינוה היתה "תשובה של רמיות". ולפי זה צ"ע מדוע מפורש בנביא שנתקבלה תשובתם. ומצינו ב' דרכים בזה:

[א] לדעת הרמ"ע מפאנו בתירוץ הראשון, תשובתם של בני נח אינה מועילה כלל, והסיבה שהקב"ה ריחם עליהם לא היתה בגלל תשובתם אלא מחמת שריבוי האוכלוסין בנינוה עורר את מידת הרחמים.

[ב] לדעת הרמ"ע בתירוץ השני ולדעת המבי"ט, אנשי נינוה לא שבו בתשובה שלימה, אבל תשובתם הועילה כי תשובה חלקית מועילה, ונתבארו הדברים על פי דברי רבי צדוק הכהן מלובלין, רבי אלחנן וסרמן והאדמו"ר מלובאוויטש, שתשובת ישראל מועילה לעקור את החטא למפרע, ורושם החטא נמחה כלא היה, וכאילו לא חטא. ואילו תשובת אומות העולם [ובכלל זה תשובת אנשי נינוה] מועילה רק מכאן ולהבא שלא יענשו על חטאיהם, אך רושם החטא קיים.



סימן יד

הזנה מלאכותית ביום כיפור ובמצות אכילה בערב יום כיפור

מעשה בחולה שלא היה מסוגל לאכול בדרך הרגילה, ולכן הוצרכו להאכילו בהזנה מלאכותית [באמצעות צינורית המוחדרת לאפו] (זונדה) או ישירות לקיבתו, או באינפוזיה, ונשאלה השאלה האם חייב על אכילה זו ביום הכיפורים, כאדם האוכל דרך פיו ויודגש, שכמובן מדובר בחולה שאין בו סכנה, שאם לא כן ודאי הדבר מותר משום פיקוח נפש.

אך יש נפק"מ בשאלה זו גם בדין חולה שיש בו סכנה, לענין ההלכה שיש להאכיל חולה ביום הכיפורים "הקל הקל תחילה" (יומא פג, א; רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"ד ה"ז), דהיינו שאם יש לפנינו שני איסורים מאכילים אותו את הקל שביניהם. ולפי זה, אם בהזנה מלאכותית אין כל איסור, אולי יש להורות לחולה להתחבר להזנה מלאכותית במקום שיאכל אוכל ביום כיפור, מדין "הקל הקל תחילה".

מתוך כך יש לדון האם הזנה מלאכותית נחשבת "אכילה" שמקיים בה את מצות האכילה בערב יום כיפור.

התשובה לשאלה האחרונה תלויה בבירור הטעמים למצות אכילה בערב יום כיפור. ומתוך כך נדון בשאלה נוספת: האם מותר לאדם בריא ליטול גלולות בערב יום כיפור לחזק את גופו כדי להקל מעליו את התענית ביום כיפור.

- א -

איסור נמצא במעיו. ונפקא מינה בין שני הצדדים, אם אכל כזית מצומצם ובפיו נשאר פירורים מהמאכל. אם המחייב הוא הנאת גרונו – חייב כי גרונו נהנה מכזית איסור [כמבואר ברש"י שם, שבחין הקרוב לבית הבליעה מרגישים את טעם האוכל], אך אם המחייב הוא הנאת מעיו – פטור,

ר' יוחנן וריש לקיש נחלקו בגמרא (חולין קג, ב) מהו המחייב כאשר אדם אוכל אכילת איסור. האם המחייב הוא הנאת גרונו, כאשר טועם בגרונו כזית איסור, או שהמחייב הוא הנאת מעיו, כאשר הכזית

מכיון שהפירורים נשארו בפיו ופחות מכזית איסור הגיע למעיו. עוד נפקא מינה מבוארת בגמרא: "אכל חצי זית והקיא וחזר ואכלו מהו, אי בתר גרונו אזלינן אי בתר מעיו אזלינן". דהיינו, אם המחייב הוא הנאת גרונו הרי גרונו טעם כזית של איסור תוך כדי אכילת פרס, אולם אם המחייב הוא הנאת מעיו אין במעיו אלא חצי זית, ופטור.

להלכה נפסק שבכל אכילת איסור המחייב הוא הנאת גרונו, כדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ד ה"ג) "אפילו אכל כחצי זית והקיא וחזר ואכל אותו חצי זית עצמו שהקיא חייב, שאין החיוב אלא על הנאת הגרון בכזית מדבר האיסור".

ומעתה יש לדון האם דין זה נאמר גם באיסור אכילה ביום כיפור, דהנה כתב בספר החינוך (מצוה שיג) וז"ל: "מה שאמרו ז"ל ששיעור האכילה ביום הכיפורים לחייב עליו דאורייתא מאוכלין הראויין היא ככותבת הגסה, והטעם שנשתנה שיעור האכילה ביום הכיפורים משיעור שאר אכילת איסורין שבתורה שהן בכזית, מפני שהתורה אסרה האכילה באותו היום בלשון עינוי ולא נאמר עליה לא תאכלו כמו בשאר איסורין, ופירשו חכמים שקיבלו הדברים מאשר קדמו להם שאכילה נקראת בכזית, אבל עינוי הוא באדם כל זמן שלא אכל עד ככותבת שאין דעת בני אדם מתיישבת בפחות". ומבואר

כי איסור האכילה ביום כיפור נאמר בתורה בלשון "עינוי", בשונה מכל איסורי אכילה, שנאמר בהם איסור "לאכול", ולכן שיעור החיוב באכילה ביום כיפור אינו בכזית, שהוא שיעור אכילה בכל התורה, אלא בשיעור "כותבת", שהוא שיעור יותר "גדול" מכזית, שבו מתיישבת דעתו של האדם, ואם אכל פחות מככותבת לא עבר על איסור עינוי ביום כיפור.

ומאחר ואיסור האכילה ביום הכיפורים הוא משום ה"עינוי", כתב בשו"ת חתם סופר (שו"ת אור"ח סימן קכז) שהמחייב באכילה ביום כיפור הוא הנאת מעיו, וז"ל: "וכותבת ביום הכיפורים לכו"ע בעי שיעור מרובה שישאר כותבת במעיו אחר שנדבק ממנו בין החניכיים, דעינוי נפש כתיב, וכל שלא נכנס למעיו שיעור כזה לא עבר על אשר לא תעונה". כלומר, היות ואיסור אכילה ביום כיפורים תלוי בעינוי, אם נכנס למעיו אוכל בשיעור ככותבת, הוא נהיה שבע ועובר על החיוב שיש לו להתענות. ואמנם בכל איסורי התורה המחייב הוא הנאת גרונו, ואילו באיסור אכילה ביום כיפור המחייב הוא הנאת מעיו. וכן מבואר גם בדברי המנחת חינוך (סימן שיג ס"ק ב) בתחילת דבריו: "כל זה במקומות דכתיב אכילה בתורה ובלא הנאת גרון לא הוי אכילה כלל. אבל כאן דכתיב לא תעונה, וביתובי דעתא תליא, אפשר דלא בעינן הנאת גרון כלל רק מילוי המעיים לחוד סגי".

ברם האור שמח (הלכות שביתת עשור פ"ב ה"ד) הביא את דברי הגמרא (כריתות ז, א) שיש חיוב כרת ביום הכיפורים אם "בהדי דקאכל נהמא חנקתיה אומצא ומית" [בשעה שאכל לחם נחנק ומת]. והוכיח מכאן, שהמחייב הוא הנאת גרונו, שהרי האוכל כלל לא הגיע למעיים, כי הוא נחנק ומת בשעה שהמאכל היה בגרונו.

נמצא שלדעת האור שמח בכל אכילת איסור, לרבות אכילה ביום כיפור, המחייב הוא הנאת גרונו ולא הנאת מעיו, בניגוד לדעת החתם סופר והמנחת חינוך שבאיסור אכילה ביום כיפור המחייב הוא הנאת מעיו.

- ב -

אמנם המנחת חינוך כתב בהמשך דבריו (שם) וז"ל:

"אך באמת ברור דבעינן הנאת גרון גם כן, דאי לא בעינן רק מילוי המעיים אם כן אפילו אכל השיעור יותר מכדי אכילת פרס הוי ליה לצרף כל זמן שלא נתעכל החצי שיעור הראשון כיון דבמעיים הם שיעור שלם... אם כן ביום הכיפורים דבעינן בתוך כדי אכילת פרס וביותר אינו מצטרף, על כרחך דבעינן הנאת גרון גם כן, ובהנאת גרון הלכה למשה מסיני דהגרון צריך ליהנות מהשיעור תוך אכילת פרס, וביותר אין זה הנאה לחייב עליו. אם כן נראה ברור דהנאת מעיים לחוד ביום

הכיפורים אינו חייב אלא עם הנאת גרון, על כן אינו חייב אלא בתוך כדי אכילת פרס וביותר אינו מצטרף."

ב"אומר, שיעור חיוב על אכילה "תוך כדי אכילת פרס" שייך רק במקום שמחייבים אותו על הנאת גרונו, כי לאחר שיעור זמן הזה אין בגרונו טעם החלק הראשון של הכזית ולפיכך הוא לא מצטרף עם החלק השני שאוכל, אבל במעיים ודאי שיעור עיכול החלק הראשון עדיין לא מסתיים לאחר שיעור אכילת פרס, ואם כן יכול החלק השני שאוכל לאחר זמן זה להצטרף עם החלק הראשון שעדיין לא גמר להתעכל במעיים.

ומאחר ומצאנו ביום כיפור שחייב בכרת רק אם אכל תוך כדי אכילת פרס, הוכיח מכך המנחת חינוך שבאכילת יום כיפור אין פירושו שחייב רק כאשר נהנה במעיו ולא נהנה כלל בגרונו, אלא ודאי צריך גם הנאת גרונו וגם הנאת מעיו כדי להתחייב. והשוני בין כל אכילת איסור שבכל התורה לאיסור אכילה ביום כיפור הוא, שבכל אכילת איסור המחייב הוא רק הנאת גרונו. ואילו באיסור אכילה ביום כיפור, אם גרונו נהנה ללא הנאת מעיו, לא חייב. ורק כשנהנה הן בגרונו והן במעיו, חייב.

גם בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' רטז) כתב שבאכילת יום כיפור, אינו חייב בהנאת מעיו ללא הנאת גרונו. והוכיח זאת מפסק הטור והשו"ע (או"ח סי' תריב סע' ו) בד"ק מי

הוא על העינוי, והעינוי תלוי אם האוכל מגיע למעיו. אך יחד עם זאת, הגמרא השוותה את החיוב על אכילה ביום כיפור לחיוב על כל אכילת איסור. ומאחר ובכל אכילת איסור המחייב הוא הנאת גרונו [כמבואר לעיל אות א], נמצא שגם באכילה ביום כיפור המחייב הוא גם הנאת מעיו וגם הנאת גרונו.

- ג -

נראה כי פתרון השאלה האם חולה שאין בו סכנה מתחייב ביום הכיפורים באכילה בהזנה מלאכותית, תלוי בהחלטה מהו המחייב על אכילה זו ביום הכיפורים - הנאת גרונו או הנאת מעיו. אם המחייב הוא הנאת גרונו, הנה בהזנה מלאכותית, הרי לא נהנה בגרונו, ופטור. אך אם המחייב הוא הנאת מעיו, אכן בהזנה מלאכותית נהנה במעיו, וחייב.

ואכן בשו"ת אחיעזר (חלק ג סי' סא) דן רבי חיים עוזר גראדז'ינסקי "על דבר שאלת הרופא אם מותר ביום הכיפורים להכניס לחולה אוכל ומשקה לתוך הגוף על ידי קליסטיר דרך החלחולית" [קצהו של צינור עיכול המעי הגס המחובר אל פי הטבעת]. ולאחר שדן הגרש"ע בדברים הוא מסכם: "המורם מכל האמור דבעיקר דברי החתם סופר והמנחת חינוך דביום כיפור בעינן הנאת מעיו... מכל מקום הנאת גרונו נמי בעינן, ובלי הנאת גרונו אינו חייב על הנאת מעיו".

ש"אכל אכילה גסה ביום כיפור, כגון מיד על האכילה שאכל ערב יום כיפור, פטור". כלומר, מי שאכל בערב יום כיפור ושבע עד כדי כך, שכאשר אכל זמן קצר לאחר מכן ביום כיפור, היתה אכילתו "אכילה גסה" ללא כל הנאה מהאכילה - פטור. וכתב שם הב"ח: "דאע"פ שלא אכל כל כך הרבה בסעודה המפסקת עד שנפשו קצה מלאכול, אלא שהוא שבע הרבה עד שאינו מתאוה לאכול אפילו הכי פטור על אכילת ליל יום כיפור מאחר שאינו מבטל ממנו שום עינוי על ידי אכילה זו". ומבואר שאדם שאכל בערב יום כיפור, וכתוצאה מכך הוא שבע ואינו נהנה מאכילה שאכל ביום כיפור, פטור, ואף שנהנה במעיו מהמזון. משמע, שבאכילת יום כיפור, כשנהנה במעיו ללא הנאת גרונו אינו חייב.

וכן מבואר בדברי האגלי טל (טוחן ס"ק סב אות ב) שכתב: "וביום הכיפורים נראה לי דאינו חייב רק על הנאת גרונו ומעיו יחד. ומשום דביומא (עד, ב) יליף דאינו חייב כרת רק על אכילה, מדכתיב והאבדת, עינוי שיש בה אבידת נפש [שאם לא יאכל זמן רב ימות] - וזה במניעת הנאת מעיו. ומכל מקום בהנאת מעיו לחוד גם כן אינו חייב שהרי אמרו בגמרא שם, דאינו חייב אלא על דבר שחייבין עליו כרת במקום אחר [היינו כל אכילה של דבר אסור], ואיזה זה אכילה ושתיה, ואם לא נהנה גרונו, אינו חייב במקום אחר". כלומר, בגמרא ביומא מבואר שהחיוב על אכילה ביום הכיפורים

וכן פסקו בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קכג) ובשו"ת חלקת יעקב (סי' רטז), שבהזנה שעושים הרופאים דרך המעיים אין איסור אכילה ביום כיפור.

כלומר, פוסקים אלו יצאו מתוך ההבנה שהזנה מלאכותית נחשבת כאכילה, אלא שמאחר ובאכילה בדרך זו יש רק הנאת מעיו ולא הנאת גרונו, יש לומר שאינו חייב עליה ביום כיפור, כיון שביום כיפור מתחייבים רק אם יש גם הנאת גרונו וגם הנאת מעיו, ובהזנה מלאכותית אין הנאת מעיו.

[ואמנם] דנו הפוסקים האם יש לברך על אכילה בהזנה מלאכותית, וגם כאן תלו זאת בשאלה מהו המחייב בברכה – הנאת גרונו או הנאת מעיו. בשו"ת מהר"ם שיק (אור"ח סי' רג) כתב בתחילת דבריו שמסברא נראה, שהמחייב באכילה במצות עשה הוא בהנאת גרונו, כפי שמצינו שזהו המחייב בכל אכילת איסור בתורה. אחר כך הביא את דברי המחצית השקל (אור"ח סי' תעה ס"ק ד) שכתב בפשטות שקיום מצות עשה תלוי בהנאת מעיו, ודעת שו"ת פנים מאירות (ח"ב סימן ה) שחיוב ברכת המזון תלוי בהנאת מעיו. אך לבסוף מסיק המהר"ם שיק, שהמחייב בברכה הוא בהנאת גרונו, וכשאינו גרונו נהנה פטור מברכה.

וכן דעת החלקת יעקב (ח"ג סי' סח) שהוכיח כן ממש"כ התוס' (ברכות לו, א ד"ה כיון) שאם שותה משקה שאינו נהנה בגרונו [דהיינו משקין הרעים], אינו מברך ואע"פ שבדאי מרווהו ונהנה במעיו. וכן האוכל

מאכל לרפואה, אע"פ שניזון מהמאכל במעיו, אינו מברך, כיון שלא נהנה בגרונו. ולפי דעתם, גם בהזנה מלאכותית אינו מחוייב בברכה, מכיון שלא נהנה בגרונו.

אולם בספר שערים המצויינים בהלכה (סימן נ ס"ק ח) הביא בשם המור וקציעה (סי' קצו) שאפילו אם אין לו שום טעימה בחיך, אם שבע מהם מברך עליהם וגם מוציא אחרים, והביא שכן משמע מדברי האגלי טל [הובא לעיל אות ב] שחייב בברכה לפניה ואחריה. ולפי זה, גם על אכילה בהזנה מלאכותית חייב בברכה משום שנענה במעיו. אולם בספר נשמת אברהם (אור"ח סימן רי ס"ק א הערה 30) הביא שהרב נויבירט [מחבר הספר שמירת שבת כהלכתה] חולק על הבנת השערים המצויינים בהלכה בכוונתו של האגלי טל שיצטרך לברך על הנאת מעיו לחוד.

ומכל מקום כתב החלקת יעקב בסוף תשובתו: שהרוצה בכל זאת להודות לה' על מזונו, שיאמר איזו תפילה או פסוקי תהלים. וכעין זה כתב במנחת יצחק (ח"ג סי' יח) שירא שמים אם אפשר יוצא ידי כולם, דבין בברכה ראשונה ובין באחרונה יהדר אחר מי שישתה או יאכל דברים שברכותיהם שוות לאותו מזון, ויכוין להוציאו בברכתו].

ומפתבר שנידון זה הוא דוקא בהזנה באמצעות צינורית המיוחדת לאף או ישירות לקיבה, כי בהזנה דרך אינפוזיה אין זה בגדר "הנאת מעיו" מכיון שהאוכל מוחדר ישירות לוריד, וצ"ע.

- ד -

הפוסקים שהובאו לעיל יצאו מתוך הנחה שהזנה מלאכותית נחשבת כאכילה, ותלו את השאלות האם חייב על ברכה באכילה בדרך זו והאם חייב כשניזון בדרך זו ביום הכיפורים - בנקודה העקרונית מהו המחייב בברכה ובאכילה ביום כיפור, הנאת גרונו או הנאת מעיו.

אולם יש פוסקים הסבורים שאכילה מלאכותית כלל אינה מוגדרת כ"אכילה", ולכן בכל מקום שהתורה אסרה או חייבה "אכילה" על הזנה מלאכותית אין שם אכילה, וכפי שמבואר בדברי האחיעזר (בתוך דברי תשובתו שתחילתם הובאה לעיל), וז"ל: "לדעתי הדבר פשוט דאפילו למה שחידש החתם סופר בחלק או"ח סי' קכ"ז דביום כיפורים לא סגי בהנאת גרון ובעינין הנאת מעיו מכל מקום, זהו דוקא באוכל דרך הגרון, אבל שלא בדרך אכילת הגרון, דלא הוי עלה שם אכילה כלל, לא שייך בזה שום חיוב מה שמכניס לתוך מעיו". ובסיום התשובה חזר על כך: "ובעיקר השאלה הדבר פשוט שאין זה מסוגי אכילה כמו שכתבתי בראשית הדברים". ומבואר בדעתו, שבהזנה מלאכותית אין איסור אכילה ביום כיפור, כי אכילה מלאכותית כלל אינה מוגדרת כ"אכילה".

וכעין סברא זו ביאר החלקת יעקב (ח"ג סי' פח) לענין חיוב ברכה על אכילה בהזנה מלאכותית, וז"ל: "הגע עצמך,

אנשים שניזונים ע"י זריקות מהרופא... הכי יעלה על הדעת לחקור שצריכים ברכה על זה, ברכה נתקנה רק על אכילה, ואכילה לא מקרי רק דרך הפה, וכשאינו דרך הפה לא מקרי אכילה, ובברכה "ואכלת" כתיב". וכן הביא בספר וזאת הברכה (עמ' 113) בשם הגר"ש אלישיב שהזנה מלאכותית "אינה נחשבת לדרך אכילה כלל", ואין בזה חיוב ברכה לא לפניה ולא לאחריה.

ומבואר לפי דעת הפוסקים הנ"ל, שאכילה בדרך של תזונה מלאכותית כלל אינה נחשבת "אכילה", ולכן אינו מחוייב עליה ביום כיפור, וגם לא מחוייב בברכה על אכילה בדרך זו.

ויש להתפלא על האחיעזר והחלקת יעקב שלא הזכירו בדבריהם את מחלוקת השאגת אריה (סימן עו) והבנין ציון (סימן לו) אם יש חיוב על אכילה שלא כדרך אכילה ביום הכיפורים, וכגון שאכל בשר לא מבושל, שכתב השאגת אריה: "כל האיסורים שבתורה אין לוקין אליהן אלא דרך אכילתן (פסחים כד, ב), וטעמא משום דאכילה כתיב בהו, והא וודאי גבי יום הכיפורים דלא כתיב ביה אכילה, אלא כל הנפש אשר לא תעונה, אפילו אם אכלן שלא כדרך אכילתן, כגון אוכל חלב חי, אפילו הכי חייב משום לא תעונה דיום הכיפורים. ובפרק בתרא דיומא (פ, ב) לא פטרינן אלא באוכל אכילה גסה ביום הכיפורים משום דכתיב אשר לא תעונה פרט למזיק, אבל שלא כדרך אכילתן דאינו מזיק הא וודאי חייב".

אולם בשו"ת בנין ציון הביא את דברי השאגת אריה, וחלק עליו, וראשית כל, הביא ראייה לפטור אכילה שלא כדרך אכילה ביום כיפור, שהרי מפורש במשנה ביומא (פ"ח מ"ג) "אכל אוכלין שאין ראויין לאכילה פטור" וגם לענין יום הכיפורים אוכל שאינו ראוי לאכילה פטור. ועוד כתב הבנין ציון: "מה דהוכיח השאגת אריה דחייב גם באוכל שלא כדרך אכילתן ביום הכיפורים מדלא כתיב אכילה ביום הכיפורים, לענ"ד אינו ראייה, דהא כתיב אשר לא תעונה, ומזה ילפינן דבעינן דבר דמייטב דעתיה... ולכן כל שאוכל אוכל שעתה אינו ראוי לאכילה אינו בכלל אשר לא תעונה דלא מייטב דעת' כמו אוכל עשבים מרים".

לפנינו מחלוקת השאגת אריה והבנין ציון, האם האוכל מאכל שאין דרך לאוכלו, חייב ביום הכיפורים. ולפי זה גם הנדון בהזנה מלאכותית שאינו מוגדר כ"דרך אכילה", יהיה תלוי במחלוקתם. לפי השאגת אריה שחייב גם על אכילה שלא כדרך ביום הכיפורים בגלל שהוא אינו מעונה, חייב גם בהזנה מלאכותית, מכיון שעובר על איסור "לא תעונה" דיום הכיפורים. אולם לדעת הבנין ציון שהאוכל ביום הכיפורים מאכל שאין דרך לאוכלו, פטור, גם בהזנה מלאכותית פטור כיון שאין זו דרך אכילה. [אך יתכן שבהזנה מלאכותית מודה הבנין ציון שחייב, כי על כל פנים דעתו מתיישבת עליו, בניגוד לאכילת דבר שאין דרך לאוכלו, שאין דעתו מתיישבת עליו, וצ"ע]. ותמוה מאד מדוע הפוסקים

שדנו בדין הזנה מלאכותית ביום הכיפורים [האחיעזר והחלקת יעקב], לא דנו בדברי השאגת אריה והבנין ציון.

והנהגות (ח"ג סימן רצ), שביום כיפור, מלבד האיסור לא לאכול, יש גם מצות עשה לשבות מאכילה ושתייה, כדברי הרמב"ם (הלכות שבתת עשור פ"א ה"ד) "מצות עשה אחרת יש ביום הכפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתייה, שנאמר (ויקרא טז, כט) תענו את נפשותיכם, מפי השמועה למדו עינוי שהוא לנפש זה הצום, וכל הצם בו קיים מצות עשה, וכל האוכל ושותה בו ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר (ויקרא כג, כט) כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה".

ולפי זה בהזנה מלאכותית אכן אין "שם אכילה", אך מכיון שסוף סוף בהזנה בדרך זו הוא מונע את קיום המצות עשה לשבות ביום כיפור מאכילה ושתייה, לכן לדעת התשובות והנהגות, אין להתיר לזון אדם שלא דרך הפה ביום כיפור, אם לא שמדובר בפיקוח נפש, כמובן].

- ה -

לאור המבואר לעיל, נבוא לדון בשאלה האם חולה האוכל בדרך של הזנה מלאכותית מקיים את מצות האכילה בערב יום כיפור, המפורשת בדברי הגמרא (ראש השנה ט, א) "תני ר' חייא בר רב מדיפתי, ועניתם את נפשותיכם בתשעה, וכי בתשעה

מתענין והלא בעשירי מתענין. אלא לומר לך, כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי".

ובפשטות מסתבר לומר, שמאחר ואכילה בהזנה מלאכותית אינה נחשבת "כדרך אכילה", לכן אינו מקיים את מצות האכילה בערב יום כיפור. אולם מאידך, יתכן ומצות אכילה בערב יום כיפור שונה מכל מצוות אכילה בתורה, וכפי שיתברר מבירור הטעמים למצות האכילה בערב יום כיפור, כדלהלן:

[א] הכנה לתענית - כי על ידי האכילה לא תזיק התענית [ויוכל להרבות בתפילה]. במסכת יומא (פא, ב) פירש רש"י (ד"ה כל האוכל) וז"ל: "כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי, כלומר התקן עצמך בתשעה כדי שתוכל להתענות בעשרה". והדברים מפורשים גם בפירוש הרא"ש (יומא פרק ח סימן כב) "הכינו עצמכם בתשעה לחודש להתחזק באכילה ובשתיה כדי שתוכלו להתענות למחר". ובטור (או"ח סי' תרד סע' א) "וציווים שיאכלו וישתו תחילה כדי שיוכלו להתענות ושלא להזיק להם העינוי, משל למלך שהיה לו בן יחיד וגזר עליו להתענות יום אחד, וציווה להאכילו ולהשקותו קודם כדי שיוכל לסבול". וכעין זה מבואר בדברי רבנו יונה (שערי תשובה שער ד אות י) שכתב בטעם מצות האכילה בערב יום כיפור: "למען נחזק להרבות תפילה ותחנונים ביום הכיפורים ולשית עצות בנפשינו על התשובה ועיקריה".

[ב] להראות שגם ביום כיפור שהוא יום טוב היו צריכים לאכול ולשתות. הריטב"א בראש השנה (ט, א) הביא בשם רבינו יונה שטעם מצות האכילה הוא "כדי להראות כי קדוש היום לאלקינו וראוי לאכול בו ממתקים כמו בראש השנה, אלא שגזירת הכתוב הוא לפרוש בו ביום מתאוות גופניות שנהיה כמלאכים כמו שמובא במדרש". וטעם זה מובא בשערי תשובה (שם אות ט) וז"ל: "כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה כי יגדל וישגה מאוד שכר השמחה על המצות וכו', ומפני שהצום ביום הכיפורים נתחייבנו לקבוע הסעודה על שמחת המצוה בערב יום הכיפורים". דהיינו שבכל יום טוב יש חיוב להרבות באכילה לשמחת היום, ולכן גם ביום הכיפורים שהוא יום טוב היו צריכים להרבות בסעודה, אלא שמכיון שיש תענית ביום זה, הקדימו את חיוב האכילה ליום שלפניו.

[ג] ביטוי לשמחה על כפרת יום הכיפורים. טעם נוסף כתב בשערי תשובה (שם אות ח) וז"ל: "כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמתו ויגונותיו לעונותיו". כלומר, בריבוי הסעודה בערב יום כיפור, יש ביטוי לשמחה על שהגיע יום הכיפורים שהוא זמן כפרת עוונותינו, ועל ידי הזכרת השמחה בכפרת העוונות ממחישים את הדאגה מהעוונות, [וכנראה יש בכך לעורר את האדם לחזור בתשובה שלימה ביום הכיפורים].

[ד] כדי שהעינוי ביום הכיפורים יהיה ניכר. הפרישה (או"ח סי' תרד ס"ק ב) כתב:

"ואפשר לומר טעם אחר, שהציווי כדי שיהא ניכר וגלוי ציווי השי"ת שציוונו להתענות ביום הכיפורים, ואם התענה גם כן בתשיעי אם כן לא יהיה ניכר הציווי, אלא יאמרו כל אחד מתענה אימת שירצה ולא ידעו בקדושת יום הכיפורים. וזהו דוגמא למש"כ רבינו טעם דאין לשחות בסוף כל ברכה לעיל בסי' קיג". כוונת הפרישה להלכה שאין לכרוע בסוף כל ברכה וברכה בתפילת שמונה עשרה, כי אם יכרע בכל ברכה לא תהיה ניכרת תקנת חכמים לכרוע רק באבות ובהודאה. ועל דרך זה, הסיבה שיש מצוה לאכול בערב יום כיפור נובעת מכך, שאם יתענו בערב יום כיפור לא תהיה ניכרת המצוה להתענות ביום כיפור עצמו, ולכן על ידי האכילה בערב יום כיפור מודגש וניכר קיום מצות התענית ביום הכיפורים.

וכעין זה כתב בשו"ת מהרי"ט (ח"ב אר"ח סימן ח) וז"ל: "צריך לאכול ולשבוע בתשיעי כדי שירגיש בצער העינוי".

[ובשו"ת אגרות משה (אר"ח ח"ג סימן צ) הביא את דברי רש"י שטעם מצות האכילה בערב יום כיפור הוא "התקן עצמך בתשעה שתוכל להתענות בעשרה". וכתב רבי משה, שגם כשאין לטעם זה, מכל מקום יש מצוה לאכול בערב יום הכיפורים, כי החיוב הוא גם ללא כל טעם. והוכיח כן ממה שהסתפק בשו"ת רעק"א (סימן טז) אם נשים פטורות מלאכול בערב יום הכיפורים כי זו מצוה עשה שזמן גרמה, ומסיק "דכיון דקרא מפיק לה בלשון בתשיעי לחודש בערב ולומר דהוי כאלו

התענה תשיעי ועשירי, ממילא כל שמחויב בתענית עשירי מחויב לקיים ועניתם וכו' לאכול בתשיעי", וכתב רבי משה: "ומשמע שמעצמנו לא היינו מחייבין לאכול בערב יום כיפור בשביל זה... ואם היה עיקר החיוב להכין עצמו שיוכל להתענות, הרי לא שייך להסתפק כלל בנשים ואין צורך להיקש... אלמא דלא אמרין דנאמרה מצוה ממש להכין עצמו להתענות אף אחר שנאמרה הקרא לחיוב אכילה, אלא שהוא חיוב מצוה חדשה לאכול ולשתות בערב יום כיפור מצד עצמו, ככל מצוות התורה, אף בלא הטעמים".

- 1 -

כתב הרמב"ם (הלכות נדרים פ"ג ה"ט) וז"ל: "וכן הנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל הימים, ופגע בו יום זה, והרי יום טוב או ערב יום הכיפורים, הרי זה חייב לצום וכו'. פגע בו חנוכה ופורים ידחה נדרו מפני הימים האלו, הואיל ואיסור הצום בהן מדברי סופרים הרי הן צריכין חיזוק וידחה נדרו מפני גזירת חכמים". וכתב הלחם משנה (הלכות שביתת עשור פ"א ה"ו) שיש ללמוד שדעת הרמב"ם שאכילת ערב יום הכיפורים היא מצוה מהתורה, ולפיכך לא עשו חיזוק בהם כחנוכה ופורים שהם מדברי סופרים.

והקשה הגרי"ד סולובייצ'יק (הובא בספר הררי קדם ח"א סימן לח) מדוע הרמב"ם לא כתב במפורש את המצוה לאכול בערב יום כיפור [שהיא מצוה מהתורה לדעתו, כדברי

הלחם משנה] בהלכות שביתת עשור, במקום ה"טבעי" שהלכה זו צריכה להיות מוזכרת, אלא רק בהלכות נדרים נזכרה הלכה זו בהבלעה תוך כדי הלכה אחרת.

וביאר הגרי"ד, על פי מה שכתב הרמב"ם (הלכות שבת פרק כד הלכה יג) בטעם איסור מוקצה בשבת שהוא "מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלין כל ימיהן, כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהן הן שובתים ממלאכה, ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שביתה הניכרת, לפיכך שביתה מדברים אלו היא השביתה השווה בכל אדם". ומבאר ההררי קדם שיש ללמוד מדברי הרמב"ם "שביתה זה הגדרה למצב שהיה קודם ונפסק. ונראה לפי זה דהא דאסור להתענות בערב יום הכיפורים יסודה במה שכתב הרמב"ם (הלכות שביתת עשור פ"א ה"ד) דחיוב עינוי ביום הכיפורים הוא מדין מצות שביתה והוא חיוב לשבות מהאכילה ומהשתיה, וכלשונו שם, מצות עשה אחרת יש ביום הכיפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתיה".

ולפי זה ביאר הגרי"ד: "ואם כן נראה דמהאי טעמא חייב לאכול בערב יום הכיפורים כדי לשבות ביום הכיפורים שביתה הניכרת מאכילה ושתיה, ואם אינו אוכל בערב יום כיפורים אין כאן שביתה הניכרת, והאכילה בערב יום הכיפורים היא מקיומי התענית וחלק ממעשה השביתה מאכילה. וזהו יסוד הדרשה בגמרא בראש השנה מקרא דועיניתם את

נפשותיכם בתשעה "וכי בתשיעי מתענין הא בעשירי מתענין, אלא כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה בתשיעי ועשירי", דלכאורה לא נרמז כלל אכילת ערב יום הכיפורים בהך קרא. אלא באמת אכילת ערב יום כיפור נכללת במצות השביתה ביום הכיפורים, והרי זה כאילו מתחיל להתענות בתשיעי, דעל ידי אכילתו נעשית השביתה של יום הכיפורים שביתה הניכרת, ומובן הדין דכל האוכל בערב יום הכיפורים כאילו התענה בתשיעי ועשירי". כלומר, האכילה בערב יום כיפור היא חלק ממצות התענית ביום כיפור, כי על ידי האכילה בערב יום כיפור ניכר קיום מצות השביתה מאכילה ביום הכיפורים.

ולפי זה ביאר הגרי"ד מדוע הזכיר הרמב"ם את מצות האכילה בערב יום הכיפורים בהלכות נדרים ולא בהלכות יום הכיפורים, שהרי לפי האמור לעיל "יסוד הדין של אכילה בערב יום הכיפורים אינה מצות אכילה, אלא איסור של תענית בערב יום הכיפורים כדי שתהא שביתה הניכרת. ועל כן הוא דמייתי לה הרמב"ם בהלכות נדרים בהלכות בימים שאין מתענים בהם, אבל אין זה מצות עשה של אכילה ושתיה".

לפנינו שיטת הרמב"ם בטעם מצות אכילה בערב יום הכיפורים, כדברי הפרישה – כדי שהעינוי ביום הכיפורים יהיה ניכר. כי אם לא יאכל בערב יום כיפור לא יהיה ניכר שהוא שובת ביום כיפור מאכילה, ולא

תתקיים מצות התענית ביום הכיפורים כראוי, ולכן יש מצוה לאכול בערב יום הכיפורים.

- ז -

ומעתה נראה כי יש נפקא מינה בין ארבעת הטעמים הנ"ל, בשאלה האם מקיים מצות אכילה בערב יום הכיפורים בהזנה מלאכותית.

לפי הטעם הראשון - שטעם מצות האכילה הוא כדי להתכונן לתענית, כי האכילה תגרום לכך שהתענית לא תזיק לו [ויוכל להרבות בתפילה], מסתבר שאין צורך להתכונן לתענית דווקא באכילה דרך הפה. ולכן גם כאשר ההכנה לתענית היא בתזונה המוחדרת לגופו דרך הוורידים או ישירות למעיו, והוא מרגיש שבע ומחר תהיה דעתו תהיה מיושבת עליו להרבות בתפילות ובתחנונים, הוא מקיים בכך את מצות אכילה בערב יום כיפור.

גם לפי הטעם השני - שיש לאכול בערב יום כיפור כדי להראות שגם ביום כיפור שהוא יום טוב היו צריכים לאכול ולשתות. וכן לפי הטעם השלישי - שהאכילה היא ביטוי לשמחה על כפרת יום הכיפורים - נראה שאין הבדל בין אכילה בדרך הפה לתזונה מלאכותית, משום שאם אכילה בדרך של הזנה מלאכותית נחשבת אכילה מקיים בה מצות סעודה, ויתכן כי יש בזה אף ביטוי לשמחה.

אך בספר ברכת שמעון (עמ' נו) כתב רבי ברוך שמעון שניאורסון, ראש ישיבת

טשעבין, שלפי הטעם השני שמצות האכילה בערב יום כיפור היא "כי יום כיפור הוא יום טוב, ומפני שמתענים בו ואי אפשר לעשות אז סעודת יום טוב מקדימים לערב יום הכיפורים, אם כן לטעם זה בודאי צריך לאכול כדרך אכילה, וכסעודת יום טוב".

עוד חידש הגרב"ש שניאורסון, שלדעת השאגת אריה [הובא לעיל אות ד] שביום הכיפורים מכיון שלא נכתב "אכילה" אלא "עינוי", גם באכילה שלא כדרך יש איסור "אם כן לפי זה גם בערב יום הכיפורים קיים באכילה שלא כדרך המצוה, כיון דאפקיה רחמנא בלשון עינוי ולא כתיב ביה בלשון אכילה". כלומר, הלימוד בגמרא הוא "וכי בתשעה מתעניין והלא בעשירי מתעניין, אלא לומר לך, כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי" - נמצא שהתורה השתמשה בלשון "עינוי" להגדיר את איסור האכילה ביום כיפור. ומאחר ונאמר שהאוכל בתשיעי נחשב כאילו התענה תשיעי ועשירי, הרי שהדין האמור ביום כיפור שאכילה שלא כדרך נחשבת כאכילה, נאמר גם על ערב יום כיפור. ולכן לפי השאגת אריה מקיים את מצות האכילה בערב יום כיפור גם באכילה שלא כדרך - בהזנה מלאכותית.

ולפי הטעם הרביעי - שהאכילה נועדה לצורך קיום מצות העינוי, כדי שהעינוי ביום הכיפורים יהיה ניכר, נראה שרק באכילה ושתיה בדרך הרגילה ניכר העינוי ביום הכיפורים, כי רק כאשר הוא

אוכל בערב יום כיפור אכילה בדומה לאכילה שאסורה עליו ביום כיפור, ניכרת השביתה ביום הכיפורים מהאכילה שאכל בערב יום הכיפורים.

אולם היות ועל אכילה בדרך של הזנה מלאכותית נתבאר לעיל [אות ג] שאינו חייב ביום כיפורים, נמצא שאם

יאכל בערב יום הכיפורים באכילה שלא כדרכו, ואכילה זו הרי מותרת גם ביום כיפור, לא יהיה ניכר ההבדל בין ערב יום כיפור ליום כיפור עצמו, ולכן מסתבר שאינו מקיים בזה לפי הרמב"ם והפרישה את מצות אכילה בערב יום הכיפורים.

מסקנת הדברים שנתבארו:

הכרעת הפוסקים שכדי להתחייב על אכילה ביום הכיפורים צריך שיהנה במעיו ובגרונו, ואם לא נהנה בגרונו אינו חייב. ולכן לדעת האחיעזר והחלקת יעקב, באכילה בהזנה מלאכותית [באמצעות צינורית המוחדרת לאפו או לבטנו, או באינפוזיה] אינו עובר באיסור אכילה ביום כיפור, משום שאינו נהנה בגרונו. וגם אינו עובר בגלל שאכילה זו אינה מוגדרת כ"אכילה", להתחייב עליה.

אולם לדעת התשובות והנהגות, הזנה מלאכותית אסורה כי יש בזה מניעת קיום המצות עשה של שביתה מאכילה.

ולפי זה, התשובה לשאלה האם יש להורות לחולה שיש בו סכנה להתחבר להזנה מלאכותית במקום שיאכל אוכל ביום כיפור, מדין "הקל הקל תחילה" – תלויה בשיטות הנ"ל. אם אין כל איסור בהזנה מלאכותית, הרי שמדין "הקל הקל תחילה" יתכן שהחולה צריך לדאוג להזנה בדרך זו ולא להגיע למצב שיצטרך לאכול ביום כיפור. אך אם גם בהזנה מלאכותית יש איסור ביום כיפור, אין נפק"מ אם אוכל בדרך הפה או אוכל בהזנה מלאכותית.

ואם מקיים מצות אכילה בערב יום כיפור בהזנה מלאכותית, נתבאר לעיל, שדין זה תלוי בטעמים למצות אכילה בערב יום כיפורים.



ענף ב - נטיילת גלולות בערב יום כיפור להקללת התענית

- ח -

לפי המבואר לעיל בטעם מצות אכילה בערב יום הכיפורים, נראה לדון האם מותר ליטול גלולות בערב יום הכיפורים להקללת התענית למחרת היום.

נחלקו הפוסקים אם נכון ליטול כדורים או מיני ויטמינים בערב יום כיפור, כדי להקל מעליו את קושי העינוי ביום כיפור. השדי חמד (מערכת יום הכיפורים סי' א) העתיק בספרו קונטרס מאת רבי מנחם נתן אויערבך איש ירושלים בענין "הא דנוהגין כמה אנשים לעשות בערב יום הכיפורים סגולות שונות שלא ירגישו הצום, ואחרים מתחכמים עוד לאמר שזה הסגולה היא יותר בדוקה ומנוסה שלא יבוא שום תאווה לא לאכילה ולא לשתייה". וכתב הרב אויערבך: "ואני העני בדעת חושש אם יאות לעשות כן, דפשטות הקרא דכל הנפש אשר לא תעונה הוא חיוב להיות בו בעינוי, ואיך נעשה דברים הגורמים להסיר העינוי ביום הקדוש הזה".

אלא שלפי זה הקשה הרב אויערבך, מדוע מותר לאכול בערב יום כיפור עד סמוך לבין השמשות, והרי המזון שאכל סמוך לבין השמשות מתעכל במעיו רק בליל יום הכיפורים ונחשב כאילו אוכל

ביום הכיפורים, וכפי שיש ללמוד מפסק המחבר בשו"ע (או"ח סי' רעא סעי' ו) "שאם התחיל סעודה בערב שבת וקידש היום קודם שיברך ברכת המזון, צריך להזכיר של שבת בברכת המזון". ומבואר איפוא בדעת המחבר, שכל זמן שלא התעכל המזון נחשב כאילו הוא עדיין אכל, ולכן מזכיר שבת בברכת המזון למרות שהאכילה היתה בערב שבת, כי העיכול הוא בשבת. ואם כן מקשה הרב אויערבך "נימא דאסור לאכול כל זמן שלא עבר שיעור שיתעכל המזון קודם בין השמשות".

והוא מתרץ: "בנדון דין בעת שאוכל בערב יום כיפור הגברא בעצמותו אינו בר חיוב אז כי עדיין לא הגיע הזמן להיות בעינוי, ומשום הכי אף דלא נתעכל, האכילה בלילה מה שאכל אז, בהיתר אכל". ומסקנתו: "דלענין אכילה בערב יום הכיפורים ודאי דאין מקום להחמיר להפסיק לאכול עד שיעור שיתעכל לכשתחשך, ואדרבא, עוד מצוה להרבות מצד הכנה לתענית [כנראה כוונתו לדברי רש"י והרא"ש המובאים לעיל אות ה]. אולם לעשות סגולות שלא ירגישו כלל העינוי בעצם היום הקדוש על דעתי אני עומד שאין אריך [שלא ראוי] לעשות כן לא מצד מדת חסידות ולא מצד להסיר מעיצומו של יום הקדוש".

- ט -

והנה, בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימן כט אות ד) הביא מדברי הזוהר (ויקרא דף סט ע"ב) שמהכתוב "ועיניתם את נפשותיכם" למדים כי האיסור אינו באי האכילה אלא בעינוי, ואת העינוי האדם מרגיש רק לאחר שלא אכל חצי יום, וקודם לכן אינו מרגיש עינוי בזה שלא אוכל. ולכן מבאר הזוהר את הכתוב ביום הכיפורים "אך בעשור לחדש", ובגמרא נאמר בענין הכתוב בפסח "אך ביום הראשון תשביתו", ש"אך חילק", דהיינו שחציו של היום מותר באכילת חמץ וחציו אסור. והיינו שנאמר ביום הכיפורים "אך" לחלק, שהעינוי הוא רק בחציו השני של היום, נורבי חיים פלאג'י בספרו זכירה לחיים מבאר לפי זה את דברי השו"ע (או"ח סוף סי' רפא) שבשבת ויו"ט אין להאריך בתפילה לאחר שש שעות, כדי שהציבור ילכו לבתייהם לאכול קודם חצות ולא יתענו. משמע שעד חצות אין זה עינוי כשלא אוכלים].

ולפי דברי הזוהר נסתרת קושייתו של הרב אויערבך שיש לאסור לאכול לפני בין השמשות ביום כיפור מחשש שהאוכל מתעכל בלילה ועל ידי זה מבטל את העינוי ביום הכיפורים, שהרי מפורש בזוהר כי באמת העינוי הוא רק מחצות היום, ואם כן אמנם האוכל עדיין מתעכל ולא מתענה בחלק הראשון של יום כיפורים, אולם אין בזה ביטול העינוי.

ומכא מקום כתב הציץ אליעזר, שלעצם הדיון בשאלת נטילת כדורים בערב יום כיפור כדי להקל את התענית, אין ראייה מדברי הזוהר. כי לפי הזוהר בחצי הראשון של יום כיפור אכן אין עינוי, ולכן על ידי נטילת הכדורים אינו מבטל את העינוי מחלק זה של יום כיפור, אולם אם נטילת הכדורים משפיעה גם על החלק השני של יום כיפור, לאחר חצות, שבוודאי יש בו עינוי לפי הזוהר, נמצא שנטילת הכדורים מקילה מעליו את העינוי, ואם כן השאלה אם הדבר מותר נותרה במקומה.

למעשה פסק הציץ אליעזר להתיר את נטילת הכדורים, וכתב: "והלום ראייתי בשו"ת חלקת יעקב (או"ח ח"ב סימן נח) מה שהעלה יפה להלכה להתיר אפילו בליעת כדורים בערב יום כיפורים, שבה ישקיט הרעב ביום הכיפורים, על ידי זה שבכל פעם נימוק גרעין אחד שבתוך הכדור, וזה מועיל נגד הרעב, והתיר זאת מכיון שמיהת ביום הכיפורים אינו עושה פעולה כל שהיא".

גם בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן פב) דן "בדבר שאלתו בענין הכדורים (פילס בלע"ז) שהמציאו שלוקחין כדור והוא משביע למעת לעת כולו, אי מותר לאכול כדור כזה ערב יום כיפור, או שביטל בזה ועניתם". וכתב המשנה הלכות: "הנה קרא דועיניתם את נפשותיכם לא משמע שלא יעשה פעולה ערב יום כיפור שלא ירעב ביום כיפור,

ואדרבה התורה צותה לנו לאכול ערב יום כיפורים שיקל לו התענית ביום כיפורים, כמבואר ברש"י יומא פ"א ע"ב וכ"כ הרא"ש והטור [הובאו לעיל אות ד], והרי פשוט דמצוה לאכול ביום כיפורים אפילו סמוך לחשכה והרי הוא שבע כל הלילה עכ"פ ובתורה כתיב ועיניתם את נפשותיכם מערב עד ערב, והכי נמי לא שנא". והוא מסיק לדינא להיתר, משום ש"כאן הרי ציוותה תורה לאכול ערב יום כיפורים ולעשות תחבולות שיוכל להתענות ביום כיפורים, אם כן אדרבה מקיים מצוה בזה כדי שיוכלו להתענות".

והוא מוסיף בטעם הדבר: "דלא צותה התורה לצער עצמו בפועל ביום כיפור במה שאמרה להתענות, אלא שלא יאכל ולא יתענג בחמשה עיניים אחרים". כלומר, התורה לא התכוונה בציווי "ועיניתם את נפשותיכם", שהאדם צריך לצער עצמו ביום כיפור, וכמו שאמרו בגמרא (יומא עד, ב) "יכול ישב בחמה או בצינה כדי שיצטער תלמוד לומר וכל מלאכה לא תעשו, מה מלאכה שב ואל תעשה אף עינוי נפש שב ואל תעשה". דהיינו גם מי שלא הולך בחמה ולא יורד מהמיטה במשך כל היום כיפור ודאי קיים את מצות העינוי בשב ואל תעשה כיון שלא נהנה באכילה ובנעילת הסנדל, ואף שלא עשה מעשה כדי לצער עצמו. ולכן גם כן אין איסור להקל מעליו את הצום על ידי נטילת כדורים בערב יום כיפור, מכיון

שבפועל הוא מקיים את מצות העינוי כשהוא לא אוכל ביום כיפור.

אולם בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן נח אות כה) כתב: "נראה לענ"ד דאדם בריא מותר לו וגם יש מצוה לאכול בתשעה לחודש יותר מכרגיל, והעושה טעדיקי על ידי ויטמינים או אינפוזיה למנוע או להקל מעליו את העינוי הוא כעין נבל ברשות התורה ולא יותר מזה. והאליה רבא (או"ח סימן תקסג ס"ק לא) דכתב בלילה שקודם התענית לא יאכל יותר מהרגלו מיירי בשאר הצומות ובזה רבנן לא עשו מצוה לאכול מקודם יותר מכרגיל, מה שאין כן ביום הכיפורים דאיכא נמי מצוה. אולם מי שהוא בגדר חולה שאין בו סכנה כמו שמותר בשלא כדרך אכילה כמבואר ברמב"ם (פ"ה מיסורי התורה ה"ח) שלא אסרה תורה רק אם יש לו הנאת החיך, כל שכן שמותר בויטמינים בערב יום כיפורים, ואפילו ביום כיפור עצמו אם החיך לא נהנה מזה".

- י -

והנה בענף א' נתבארה שיטת הרמב"ם והפרישה בטעם מצות אכילה בערב יום הכיפורים, שהוא כדי שהעינוי ביום הכיפורים יהיה ניכר, שאם לא יאכל גם בערב יום כיפור לא יהיה ניכר שהוא שובת ביום כיפור מאכילה, ולא תתקיים מצות התענית ביום הכיפורים, ולכן יש מצוה לאכול בערב יום הכיפורים.

ולפי טעם זה נראה שיש לאסור נטילת כדורים בערב יום כיפור כדי להקל את הצום, כי אם טעם מצות האכילה הוא כדי להבדיל בין ערב יום כיפור ליום כיפור, הרי שהאדם צריך להרגיש באותו היום שלא כשאר הימים אלא שיש חיוב שביתה מאוכל, ואם על ידי הכדורים לא ירגיש כלל את הצום הרי שלא תהיה ניכרת מצות התורה בשביתה מאוכל, ואם כן אין ראוי לקחתם.

ברם לכאורה לפי זה יש מקום לומר שאם הכדורים לא מונעים ממנו מלהרגיש הצום אלא גורמים שרק ירגיש יותר טוב אבל עדיין מרגיש שונה מכל יום אולי יהיה רשאי ליטול הכדור, שהרי נתבאר לעיל

שאין צורך לגרום לעצמו צער, אלא צריך לקיים את חובת התענית, וצ"ע.

ומצאתי בספר ברכת שמעון [תחילת דבריו הובאו לעיל אות ז'] שעמד בקצרה על חידוש זה, וכתב: "יעו' בשדי חמד שיש אנשים שעושים סגולות שונות בערב יום כיפור שלא ירגישו הצום ביום הכיפורים, אם ראוי לעשות כן. ואולי יש יש לומר דתלוי בב' הפירושים אם המצוה של אכילה בערב יום הכיפורים להקל על הצום [רש"י הרא"ש והטור הנ"ל] או להביא לזה שירגיש הצום [הפרישה ומהרי"ט], עכ"ד, ולא ביאר את כוונתו. אולם לפי האמור הדברים מבוארים היטב.



סימן טו

זימון לחולים שאכלו ביום הכיפורים

- א -

בש"ע (סי' תריח סע"י) נפסק ש"חולה שאכל ביום הכיפורים ונתיישב דעתו בענין שיכול לברך, צריך להזכיר של יום הכיפורים בברכת המזון, שאומר יעלה ויבוא בכונה ירושלים". ובטעם הדבר כתב הבית יוסף בשם הרא"ש: "ודבר פשוט הוא, דבהיתר אכיל, ואדרבה מצוה קא עבד, הוי לדידיה יום הכיפורים כמו לדידן שאר ימים טובים".

ובפ"שמות, חיוב הזימון נובע מחיוב ברכת המזון, ואם שלושה שאכלו וחייבים בברכת המזון קבעו אכילתם ביחד הרי הם מחוייבים בזימון, ולפי זה שלושה חולים שאכלו בהיתר ביום הכיפורים, צריכים לזמן, וכן מבואר בשו"ת רבבות אפרים (או"ח חלק ד סימן קנ אות ו) "ג' חולים שאוכלים ביחד ביום הכיפורים לכאורה נראה שצריכים לזמן, וכעת ראיתי בשו"ת יד מרדכי (סימן ו אות ג) שכתב כי ברכת הזימון תליא בברכת המזון... ולכן שלושה שאכלו ביחד צריכים לזמן, עיין בדבריו איך שביאר דין זה". וכן נקט להלכה ידידי רבי אברהם שלזינגר, אב"ד

גענף, בשו"ת באר שרים (מועדים סי' טו) שהביא את דברי הפוסקים שחולה ביום כיפור מברך על אכילתו ברכת המזון עם יעלה ויבוא, וכתב: "והטעם כיון דבהיתר אכל, ועוד יש מצוה באכילתו. ואם כן פשיטא דג' חולים מזמנים".

או"ח לכאורה דברים אלו אינם מובנים, כי מי יאמר לן שחיוב הזימון תלוי בחיוב הברכה שאם חייב בברכה חייב גם בזימון. והרי מצאנו בהלכות תשעה באב (או"ח סי' תקנב סע' ח) ש"יש להיזהר שלא ישבו שלשה לאכול בסעודה המפסקת, כדי שלא יתחייבו בזימון, אלא כל אחד ישב לבדו ויברך לעצמו", וביאר המג"א (שם ס"ק ט) את טעם הדבר "דלא חשיב קביעות משום שאין דעתן לקבוע", הרי לנו מצב שבו גם לשלושה שאכלו וחייבים בברכה אין חיוב לזמן, כי אין שם קביעות על אכילתם, משום "שאין דעתן לקבוע". ומעתה יתכן שגם חולים שאכלו ביום כיפור, הגם שיש מצוה באכילתם [פיקוח נפש] אולם אולי אין דעתם לקבוע סעודה ביום הכיפורים בגלל קדושת היום ואיסור העינוי בו, ואם כן נאמר להם שלא יאכלו ביחד כדי שלא יתחייבו בזימון, ועל כן יש לברר את הענין.

- ב -

ונראה, לדון בשאלת חיוב זימון לחולים שאכלו ביום הכיפורים, בהקדם מחלוקת הראשונים בדין ברכה על מאכל איסור.

הרמב"ם (הלכות ברכות פרק א הלכה יט) כתב: **"כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף"**. כיצד, הרי שאכל טבל של דבריהם או שאכל מעשר ראשון שלא נטלו תרומותיו או מעשר שני והקדש שלא נפדו כהלכתן, אינו מברך. ואין צריך לומר אם אכל נבלות וטרפות או שתה יין נסך וכיוצא בו". והשיג עליו הראב"ד: "אמר אברהם, טעה בזה טעות גדולה, שלא אמרו שאין מברכין אלא שאין מזמנין עליהם, לומר שאין להם חשיבות קביעות הואיל ואוכלין דבר האסור, והוא כעין אכילת פירות שאין להם קבע לזימון, אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהגו". ופסק בשו"ע (או"ח סי' קצו סע' א) כדעת הרמב"ם שאין מברכין ומזמנין על אכילת דבר איסור, לא בתחילה ולא בסוף.

ובדין ברכה על אכילת דבר איסור בשעת סכנה כתב רבנו ירוחם (נתיב טז ח"א) "שתה שום דבר לרפואה או אכל לא יברך עליו, שאם הוא דבר איסור ואכלו שלא במקום סכנה לא יברך, ואם הוא במקום סכנה גם כן לא יברך". והבית יוסף (או"ח סי' רד) חלק עליו וכתב: "ומה שפטר מברכה

אוכל דבר איסור במקום סכנה, אין כן דעת הרא"ש, שהרי כתב שחולה שאכל ביום הכיפורים מברך ומזכיר של יום הכיפורים בברכת המזון [כמובא לעיל אות א] וכן כתבו הגהות מיימון (פ"א מהלכות ברכות). ועוד, שכבר נתבאר (בסימן קצו) שהרא"ש (ברכות פ"ז ס"ב) סובר כהראב"ד שאוכל דבר איסור מברך עליו, ושם נתבאר דלהרמב"ם (ברכות פ"א ה"ט) אינו מברך עליו. ומיהו היכא שאוכל דבר איסור לרפואת חולי נראה דלהרמב"ם נמי מברך עליו".

ומבואר לדעת רבנו ירוחם שעל אכילת דבר איסור במקום סכנה אין לברך. אולם הבית יוסף חלק עליו, ולדעתו יש לברך על אכילת דבר איסור במקום סכנה, ויש ללמוד זאת מהלכות יום הכיפורים, כי חולה האוכל ביום כיפור מברך, והוא הדין בכל אכילת דבר איסור במקום סכנה. ומוסיף הבית יוסף, שגם לדעת הרמב"ם שאין מברכים על דבר איסור, אם אכל דבר מותר בזמן שאסור לאכול, כגון שנמצא בסכנה, שפיר מברך. וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' רד סע' ט) "אכל מאכל או משקה של איסור מפני הסכנה מברך עליו תחלה וסוף". וביאר המשנה ברורה (ס"ק מו) מהי הכוונה "מפני הסכנה", וז"ל: "כגון חולה שצריך לאכול מאכלות אסורות לרפואתו, וכל שכן אם אוכל מאכל של היתר בזמן האיסור כגון חולה ביום הכיפורים דמברכין עליו... דכיון דסכנתא הוא התירא קאכיל, ואדרבה מצוה קעביד להציל נפשו, ואין זה בכלל שאר דבר איסור

דקי"ל לעיל בסימן קצ"ו שאין מברכין עליו".

כלומר, שיטת הבית יוסף היא, שחולה הצריך לאכול מאכל אסור לרפואתו צריך לברך. ואין זה דומה לאכילת דבר איסור שאין מברכים עליו, כי מכיון שמותר לאכול את המאכל האסור בגלל הסכנה - הרי זה כדבר היתר גמור שצריך לברך עליו. וכל שכן שאכילת דבר מותר בזמן אסור, כגון חולה האוכל לרפואתו ביום הכיפורים, מברך על אכילתו, כי בוודאי נחשב המאכל להיתר גמור שיש לברך עליו.

אולם כבר תמה הב"ח (סי' רד ס"ק ז) על דברי הבית יוסף שיש לברך על אכילת דבר איסור במקום סכנה כשם שמברכים על אכילה במקום סכנה ביום כיפור, וכתב: "דגם ה"ר ירוחם מודה למה שפסק הרא"ש שהאוכל ביום הכיפורים מברך ברכת המזון, אלא דשאני התם דאכל היתר בשעת איסור אבל על אכילת איסור בשעת היתר אפילו אכלו לרפואה מפני הסכנה, אין לברך על אכילת איסור". ומתוך חילוק זה מסיק הב"ח לדינא: "הלכך דברי ה"ר ירוחם בשם ה"ר מאיר הלוי עיקר, ודלא כהשו"ע".

ובאמת יסוד החילוק בין מאכל שאסור בחפצא לבין מאכל שהוא היתר ורק הזמן אסור על הגברא, מבואר בדברי המג"א (סימן רסט ס"ק א) שתירץ את מש"כ שם השו"ע שנהגו לעשות קידוש בבית הכנסת

ואין המקדש טועם מהיין אלא מטעימו לקטן, וקשה שהרי פסק השו"ע (או"ח סי' שמג) שאסור להאכיל לקטן איסור בידים. וכתב המג"א ש"יש חילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן האסור, וכמ"ש התוס' בפסחים דף ק"ו ע"ב". כלומר, גם לדעת המג"א יש לחלק בין דבר איסור בחפצא, שאסור להאכילו לקטן בידים, לבין אכילת דבר המותר בזמן אסור [אכילה לפני קידוש] שאינה נחשבת כדבר איסור שאסור להאכילו לקטן בידים.

אולם כאמור לעיל, הבית יוסף עצמו לא חילק כן, וכן מבואר בדעת הבית יוסף שהביא (או"ח סי' תריח סע' י) את מש"כ בשו"ת הרשב"א (ח"א תשצד) שאמנם לדעת הרמב"ם שאין מברכים על אכילת איסור [הובא לעיל אות א] אין מברכים על אכילה ביום כיפור, [ומכ"מ לדינא פסק הרשב"א שצריך לברך על אכילה ביום כיפור כדעת הראב"ד שמברכים על אכילה ביוכ"פ]. ומבואר בדבריהם שיש להשוות בין אוכל דבר איסור לאוכל היתר בזמן איסור, שהרי לא חילקו ביניהם כפי שחילק הב"ח, בין מאכל שאסור בחפצא לבין מאכל שהוא היתר ורק הזמן אסור על הגברא.

מהאמור לעיל נמצאנו למדים שלושה חילוקי דינים בזה:

[א] על אכילת דבר איסור - לדעת הרמב"ם והשו"ע אין מברכים ואין מזמנים, ולדעת הראב"ד מברכים אך אין מזמנים.

שני והקדש שלא נפדו אין מזמנין עליהם", ונפסק בשו"ע (או"ח סי' קצו סע' א; הובא לעיל) "אכל דבר איסור אף על פי שאינו אסור אלא מדרבנן אין מזמנין עליו".

[ב] זימון על אכילת דבר איסור בזמן שמותר בגלל סכנה. כתב השו"ע (או"ח סי' קצו סע' ב) "אם אכל דבר איסור במקום סכנה מברכים עליו". ובכף החיים (ס"ק ט) הביא שנחלקו הפוסקים בהבנת דברי השו"ע במה שכתב "מברכים עליו", וז"ל: "ומזמנים עליו כעל היתר גמור, לבוש. אבל הפמ"ג (משבצות זהב סוף ס"ק א) כתב דדווקא מברכין ולא מזמנין". ולכן פסק בכף החיים: "ונפקא מינה לדין דיש ליהדר לכתחילה שאין לאוכלו אצל אוכלין כדי שלא יתחייבו בזימון, אבל אם כבר אכל אצל אחרים אין לזמן עליו, דהא אפילו לענין ברכה כתבנו באות הקודם [דבריו הובאו לעיל אות ב] דאין לברך".

[ג] זימון על אכילת דבר מותר בזמן איסור, כגון זימון של חולים שאכלו ביחד ביום הכיפורים, ובשאלה זו נדון כדלהלן.

- ד -

כתב המג"א (או"ח סי' קצו ס"ק א) בשם ספר האגודה: "שלושה שאכלו, אחד אוכל גבינה ושנים בשר מצטרפין, דהאוכל גבינה מצי אכיל עם האחרים... ובשבת [בשבו] שחל תשעה באב אין מזמנין יחד האוכלין בשר ונזהרין מלאכלו ואוכלין

[ב] על אכילת דבר מותר בזמן איסור, כגון חולה שאכל דבר המותר ביום הכיפורים בגלל סכנה, מברכים - כפי שנפסק בשו"ע בהלכות יום הכיפורים. כי גם הרמב"ם סובר שיש לחלק בין אכילת דבר איסור שאין לברך עליו, לבין אכילת דבר מותר בזמן איסור שמברכים עליו, וכפי שנתבאר במשנה ברורה "דכיון דסכנתא הוא, התירא קאכיל ואדרבה מצוה קעביר להציל נפשו, ואין זה בכלל שאר דבר איסור דקי"ל שאין מברכין עליו".

[ג] על אכילת דבר איסור בזמן שמותר בגלל סכנה - לדעת הבית יוסף יש לדמות דין זה לדין אכילת דבר מותר ביום הכיפורים בגלל סכנה, ולכן יש לברך. ואילו לדעת רבנו ירוחם אין לברך, כפי שביאר הב"ח שיש לחלק בין אכילת היתר בשעת איסור שמברכים עליה כי זוהי אכילת היתר, לבין אכילת איסור בשעת היתר שאין לברך עליו כדין אכילת דבר איסור שנפסק בשו"ע שאין מברכים עליו. ובכף החיים (ס"ק קצו ס"ק ח) פסק "דמכיון דאיכא פלוגתא בזה, וקיימא לן ספק ברכות להקל, יש לפוטרו בדבר המותר, ואם אי אפשר לו אז יש להרהר הברכה בלבו".

- ג -

גם לענין צירוף לזימון יש להבחין בשלושה חילוקי דינים הנ"ל:

[א] זימון על אכילת דבר איסור. מפורש במשנה (ברכות פ"א מ"ז) "אכל טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ומעשר

- ה -

והנה כאמור לעיל, נפסק בהלכות תשעה באב "יש להיזהר שלא ישבו שלשה לאכול בסעודה המפסקת, כדי שלא יתחייבו בזימון, אלא כל אחד ישב לבדו ויברך לעצמו". ואם אכלו שלשה ביחד בסעודה מפסקת, נחלקו הפוסקים:

המג"א (ס"ק ט) כתב ש"אם אירע שאכלו שלוש ביחד לא יזמנו. ונראה לי הטעם דלא חשיב קביעות אלא אם כן הסבו או ישבו בשלחן אחד וכו', והכא אין דעתן לקבוע". וכן דעת המשנה ברורה (ס"ק ט) ש"בדיעבד אף אם ישבו שלשה לא יזמנו דלא חשיב קביעות". אולם בכף החיים (ס"י תקנב ס"ק מג) כתב: "יש ליזהר שלא ישבו שלשה לאכול, משמע דאם עברו ואכלו דחייבים בזימון, וכן נראה דעת הרא"ש והטור וכו'. אבל יש חולקין בזה כמ"ש בטור שרבינו משולם אכל בערב תשעה באב עם ג' בני אדם ולא בירך בזימון, וכן נהג ר"י, וכ"כ מג"א סק"ט דאם אירע שיאכלו ג' ביחד לא יזמנו".

והנה זימון בסעודה המפסקת בערב תשעה באב הוא דבר המותר בדרך כלל שנעשה בזמן אסור, ומתבאר כאן מחלוקת אם בדיעבד, כשנתחייבו שלושה בזימון בסעודה זו, האם חייבים בזימון, או לא. ולכאורה נראה לדמות זאת לנדון דידן – שלושה חולים שאכלו ביחד ביום כיפור [דבר המותר שנעשה בזמן אסור] האם חייבים בזימון. ואם כן לפי המג"א

גבינה, כיון דאין שום אחד מהם יכול לאכול עם חברו". ומדברי המג"א דייק בקובץ וילקט יוסף (מחברת יא סימן כב) שאדם שאכל "דבר איסור התלוי בזמן", דהיינו דבר שאינו אסור בעצמותו אלא בזמן מסויים, כדוגמת בשר שאינו נאכל בתשעת הימים – אינו מצטרף לזימון עם אחרים, שהרי מפורש בדברי המג"א שהאוכל בשר בתשעת הימים אינו מצטרף עם אחרים לזימון, למרות שזהו רק "איסור זמני", כי הרי לאחר תשעה באב מותר בבשר.

ולפי זה יוצא שגם חולים האוכלים ביום הכיפורים אינם מצטרפים לזימון, כדין האוכלים "דבר איסור התלוי בזמן", שלדברי המג"א אינם יכולים להצטרף לזימון, כי אכילת אוכל ביום כיפור על ידי חולה הינה "דבר איסור התלוי בזמן", כי הרי דבר מאכל זה מותר ורק בגלל הזמן [יום כיפור] נאסר עתה לאוכלו.

וא שיש לחלק, כי עיקר הסברא שאדם שאכל דבר איסור התלוי בזמן אינו מצטרף לזימון, מבוארת בקובץ וילקט יוסף "משום בוצע ברכ נאץ ה', ואם כן מה לי אם יהיה לו היתר אחר כך, על כל פנים בשעה שאכלה היה איסור והוי בוצע ברכ". אולם סברא זו אינה נכונה באכילת חולים ביום כיפור, שהיא היתר גמור, ויתכן איפוא, שאכילה זו של היתר אף על פי שהיא בזמן איסור מצטרפת להתחייב בזימון עליה. ואם כן אין בזה משום "בוצע ברכ נאץ ה'", כי האכילה אינה "ניאוצ" ח"ו, ואדרבה, מקיים באכילה זו מצות "וחי בהם".

שבסעודה מפסקת בערב תשעה באב שהוא דבר המותר בדרך כלל שנעשה בזמן אסור, אין לזמן, הוא הדין חולים ביום כיפור שאוכלים דבר מותר בזמן אסור, לא יזמנו. אולם לפי כף החיים שבערב תשעה באב, אם אכלו ביחד חייבים בזימון, גם שלושה חולים שאכלו ביחד ביום כיפור חייבים בזימון.

- י -

אולם נראה שיש הבדל מהותי בין דין זימון בסעודה מפסקת בערב תשעה באב, לדין זימון בסעודה של חולים שאכלו ביום כיפור.

דהנה ביסוד ענין הזימון כתב הרא"ש (ברכות פרק ז סימן ג) וז"ל: "ת"ר השמש עומד על שנים, אוכל עמהם אע"פ שלא נתנו לו רשות. עומד על שלושה, אינו אוכל עמהם אלא אם כן נתנו לו רשות. מכאן משמע, שמצוה לחזור אחרי שלשה כל מה שיכולין משום ברכת זימון, דברב עם הדרת מלך", עכ"ל. ומבואר בדבריו שענין הזימון הוא לפרסם הברכה כי "ברוב עם הדרת מלך". ובספרנו רץ כצבי (ח"א סימן ה) ביארנו לפי זה מדוע אין להתחייב בזימון בסעודה מפסקת, כמובא בטור (או"ח סימן תקנב סע' ח) שהרא"ש "היה נוהג לאכול לבדו בסעודה המפסקת להתבודד", ובבית יוסף הוסיף "שנהגו שלא לזמן בשלושה בזו הסעודה אלא כל אחד ישב לעצמו דכתיב (איכה ג, כח) ישב בדד וידם".

בגמרא (ברכות ג, א) נאמר כי "בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיא הגדול מבורך הקב"ה מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם". וביאר המהרש"א בד"ה שמקלסין: "בזמן שבית המקדש קיים קראו להקב"ה מלך, אבל בזמן שגלו קראו לו אב ולא מלך, כביכול שאינו מלך שאם הכסא שלם אז". ומאחר וכל עיקר דין הזימון הוא "ברוב עם הדרת מלך", הרי שיש מקום לומר שבזמן זה של ערב תשעה באב כשיושבים לסעודה לפני היום שחרב בית המקדש, זהו הזמן שבו כביכול הקב"ה אינו מלך בגלל החורבן, ואז אין טעם לזמן ולרומם שמו של המלך מדין "ברוב עם הדרת מלך", ואדרבה יש להתבודד ולשבת כל אחד לעצמו ולא להצטרף ולהתחייב בזימון. ומוטעמים היטב דברי הרא"ש לשיטתו, דמאחר ויסוד ההלכה שזימון עיקרו משום "ברוב עם הדרת מלך", מובן מנהגו של הרא"ש "לאכול לבדו בסעודה המפסקת להתבודד".

ברם יום כיפור הוא יום של המלכת הקב"ה בעולם, וכפי שמפורש בלשון סיום ברכת קדושת היום בתפילת יום הכיפורים "מלך מוחל וסולח לעונותינו ולעוונות עמו בית ישראל ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכיפורים", וביאר

הגרי"ד סולובייצ'יק (מובא בספר הררי קדם ח"א סימן סג) "אמירת מלך על כל הארץ הוא אמירת מלכויות, וקשה דהא הברכה אינה ברכת מלכויות ומה שייכות אמירת מלכויות לכאן. אך עיין ברמב"ם בסידור בסוף ספר אהבה וז"ל: ברכה אמצעית של מוסף... אלקינו ואלקי אבותינו מחול לעונותינו ביום צום הכיפורים הזה מחה והעבר פשעינו כו' עד ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח וכו' אלקינו ואלהי אבותינו מלך על כל העולם כולו בכבודך והנשא על כל הארץ ביקרך והופע בהדר גאון עוזך וכו' עד ומלכותו בכל משלה, עכ"ל. והוא ממש כנוסחת התפילה בראש השנה שמתפלל על מלכויות בגוף הברכה. ולפי זה מוכח מהרמב"ם שפשוט שיש ברכת מלכויות ביום הכיפורים". ובמקום אחר הובא בשם הגרי"ד (ספר מפניני הרב עמ' קט) לבאר טעם אמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ביום הכיפורים בקול רם, כי הפסוק שמע ישראל הוא מפסוקי המלכויות שאומרים בראש השנה (כפי שנפסק להלכה כדעת רבי יוסי בגמרא ראש השנה לב, ב), ותיקנו לומר תמיד ברוך שם כבוד מלכותו תיכף לאחר אמירת שמע ישראל, להדגיש את רעיון ויסוד המלכויות הכלול במקרא זה. ואמרו חז"ל שכל זמן שעמלק בעולם "אין הכסא שלם", ולכן כל ימות השנה אומרים ברוך שם כבוד מלכותו בלחש, כי בעולם הזה נראה כאילו אין הכסא שלם ואין מלכותו יתברך שלימה כביכול, ורק ביום כיפור שהוא יום מחילת

עוון המשמש כסמל לסילוק הרע מהעולם, שייך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בקול רם, כי בשעת ביעור הרע אז יהיה הכסא שלם, עכ"ד.

ומאחר וענין הזימון הוא לפרסם הברכה ד"ברוב עם הדרת מלך", הרי שבניגוד לתשעה באב שצריך להתבודד ולא להצטרף לזימון כי אין זה זמן גילוי מלכותו יתברך בעולם, ביום הכיפורים אדרבה, מכיון שזהו זמן של גילוי המלכות והזכרת המלכויות בתפילה, גם חולים האוכלים ביום הכיפורים צריכים לזמן כדי להרבות בזה "הדרת מלך".

גם לפי המבואר במג"א והמשנה ברורה [הובאו לעיל [אות ה] שהטעם שאין חיוב זימון בסעודה מפסקת הוא משום שאין זה קביעות, וכמו שכתב המג"א "הטעם דלא חשיב קביעות אלא אם כן הסבו בשולחן אחד, והכא אין דעתן לקבוע" - יתכן לחלק בין תשעה באב ליום הכיפורים. וזאת על פי מה שביאר הפרי מגדים (אשל אברהם ס"ק ט) שכוונת המג"א דמאחר וכבר נהגו לשבת כל אחד לבדו, גם אם נזדמן שישבו שלושה ביחד, נחשב הדבר כאילו לא קבעו. ולפי זה יש לחלק בין תשעה באב ליום כיפורים, כי דווקא בתשעה באב מאחר וכבר נהגו להתבודד ולא לשבת יחד אין דעתם לקבוע זימון, אך ביום כיפורים שאין מנהג בזה, יתכן שאם נועדו לאכול ביחד, כן היה בדעתם לקביעות בזימון.

- ז -

הסכנה, מכל מקום אפשר שיסכימו
דבאכילת היתר בזמן איסור צריך לזמן".

אלא שנתבאר לעיל, שהבית יוסף
והרשב"א לא חילקו בין אוכל דבר
איסור בזמן היתר [סכנה] לאוכל היתר בזמן
איסור, ודימו את דין הברכה על אכילה
ביום כיפור, לדין ברכה על אכילת דבר
איסור במקום סכנה, ועל כן מסתבר
שלשיטתם גם לענין זימון אין לחלק
ביניהם, ולפי זה כשם שבאכילת איסור
במקום סכנה כף החיים הורה לא לזמן בגלל
שנחלקו בזה הפוסקים, כך אין לחולים
שאכלו ביום כיפור לזמן.

ובילקו יוסף (דיני חולה ביום הכיפורים סע' יד)
נפסק: "שלשה חולים שאכלו
יחד עושים זימון". ובהערה ציין למש"כ
בשו"ע (סי' קצו ס"ב) שאם אכל דבר איסור
במקום סכנה מברכים עליו, וכתב: "ובגדון
דידן גם המאכל היתר ורק הזמן גרם
לאיסור". ומבואר בדבריו שהשווה את דיני
זימון על אכילת היתר בזמן איסור לדין
ברכה על אכילת דבר איסור במקום סכנה,
והיינו כדעת הבית יוסף והרשב"א שלא
חילקו בין אכילת דבר איסור במקום היתר
לאכילת היתר בזמן איסור. אמנם הוא
הכריע לדינא שיזמנו, ודלא כדעת כף
החיים. כי לדעתו דין זימון שוה לדין ברכה,
ולפיכך כשם שבברכה הכריע השו"ע
שמברכים על דבר איסור במקום סכנה, כמו
כן יש לזמן באכילת היתר בזמן איסור -
כגון חולים שאכלו ביום כיפור.

בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק לט סע' לא)
כתב: "שלושה שצריכים לאכול
ביום הכיפורים יזהרו לכתחילה שלא לאכול
כאחד כדי שלא יתחייבו בחובת זימון".
ובטעם הדבר ציין (שם הערה קה) לדברי כף
החיים בסי' קצ"ו שהבאנו לעיל [אות ב]
שהאוכל דבר איסור במקום סכנה נחלקו
הפוסקים אם חייב לזמן, ופסק שם
שלכתחילה אין לקבוע עם אחרים כדי שלא
יתחייבו בזימון וגם בדיעבד אין לזמן.
כלומר, לדעת השמירת שבת כהלכתה דין
זימון חולים האוכלים ביום כיפור זהה לדין
זימון האוכלים דבר איסור במקום סכנה,
[אם כי לא נתבררה דעתו לענין דיעבד אם
אכלו כאחד, כי בהערה השווה לדברי הכף
החיים שגם בדיעבד אין לזמן, אולם
מלשונו "יזהרו לכתחילה שלא לאכול
כאחד", משמע שבדיעבד יכולים לזמן,
וצ"ע].

אולם כבר הבאנו לעיל [אות ב] את
חילוקו של הב"ח בין מאכל שאסור
בחפצא לבין מאכל שהוא היתר ורק הזמן
אסור, וכפי שעמד על כך בספר מועדי
ישראל (סימן רלה) "ויש להעיר על דברי
השמירת שבת כהלכתה, דאינו דומה להגדון
בסימן קצ"ו דשם מיירי שהחפצא הוי חפצא
דאיסורא, מה שאין כן ביום הכיפורים
דהמאכל הוא מאכל היתר ורק הזמן אסור,
ואם כן יש לומר דאפילו להפוסקים דס"ל
דאין לזמן באוכל מאכל איסור בשעת

- ח -

בהמשך דבריו הביא השמירת שבת כהלכתה בהערה: "ומהגרש"ז אויערבך שמעתי דיש להסתפק דהואיל והתורה אמרה ועיניתם, אלא שמפני ההכרח הם צריכים לעבור ולאכול אפשר דאין ראוי לקבוע יחד, ואף אם קבעו אולי אין חשיב קביעות. ואף דלא דמי כלל לסעודה מפסקת, מכל מקום אין זה כל כך פשוט דבכהאי גוונא שיהיה שמח לצום ומצטער על ביטול המצוה, אם זה קרוי קביעות, עכ"ד". ומשמע מדברי הגרש"ז שזימון של חולים ביום כיפור אינו דומה לזימון בסעודה מפסקת, אך לא נתברר בדבריו מדוע יש לחלק ביניהם.

אכן, למבואר לעיל מובן היטב החילוק, מאחר וענין הזימון הוא משום "ברב עם הדרת מלך", בתשעה באב שאין זה זמן גילוי מלכותו יתברך בעולם, אין מצטרפים לזימון, אולם ביום הכיפורים שהוא זמן של גילוי מלכות שמים בעת מחילת החטאים, גם חולים האוכלים ביום הכיפורים צריכים לזמן כדי להרבות בזה "הדרת מלך".

ומה שכתב בשם הגרש"ז סברא שאין לחולים לקבוע זימון ביום כיפור כי "אין זה כל כך פשוט דבכהאי גוונא שיהיה שמח לצום ומצטער על ביטול המצוה, אם זה קרוי קביעות", יש להעיר שדברים אלו עומדים בניגוד למבואר לעיל [אות ו]

שלכאורה יש לחלק בין זימון בסעודה מפסקת לזימון של חולים ביום כיפור, שדווקא בתשעה באב היות וכבר נהגו להתבודד ולא לשבת יחד אין דעתם לקבוע זימון, אך ביום כיפורים שאין מנהג בזה, יתכן שאם נועדו לאכול ביחד כן היה בדעתם לקביעות בזימון. ומדברי הגרש"ז נראה שלדעתו אין לחלק כן, וגם בזימון חולים שאכלו ביום כיפור יש סברא לומר שאין באכילתם קביעות לזימון, בגלל שהחולה מוכרח לבטל את מצות התענית ואם היה הדבר תלוי ברצונו ודאי היה מעדיף להתענות, ואם כן החולים אינם מעוניינים בקביעות לזימון, ולכן לכתחילה עליהם להיזהר שלא להצטרף לזימון, אך בדיעבד משמע שיכולים לזמן.

ובספר שבת שבתון (סעיף קלו) כתב רבי יצחק זילברשטיין, רבה של רמת אלחנן בכני ברק, ש"חולים המאושפזים בבית חולים ביום הכיפורים והם מאושפזים בחדר אחד, אחר אכילתם אל יזמנו ויברכו יחד". ובדבריו מבואר דגם בדיעבד, אם אכלו ביחד, אינם חייבים לזמן.

ובטעם הדבר הביא בשם שו"ת שיח יצחק (סימן דש) שכתב שיש לדמות

דין זה למש"כ המג"א (או"ח בהקדמה לס"י תע) על דברי הכנסת הגדולה שאם יש עשרה בכורים המתענים בערב פסח יזכיר הש"ץ תפילת עננו בין גואל לרופא, והמג"א חולק עליו, וטעמו דמאחר ואינם רשאים להתענות בחודש ניסן, לכן לא יעשה לזה פרסום.

וכמו כן בנדון דידן, מאחר וביום כיפור מחוייבים הכל להתענות, אע"פ שמחמת הסכנה מותר לחולים לאכול, אך אין לעשות לזה פרסום, ולדעת השלטי גיבורים במסכת מגילה גם בשלושה נחשב "פרסום", ולכן אין לחולים שאכלו ביום הכיפורים לזמן.

ממוצא הדברים נתבארו בזה דעות הפוסקים בענין חיוב הזימון של חולים האוכלים ביום כיפור.

דעת הגר"ע יוסף (המובא בילקוט יוסף), שו"ת רבבות אפרים, ושו"ת באר שרים, שמחוייבים לזמן. ואף שיש לדון בטעמים שמתוכם הגיעו להכרעתם, נתבאר לעיל שיש להטעים את הדין שחולים מחוייבים בזימון ביום כיפור מטעם אחר, כי עניינו של הזימון הוא משום "ברב עם הדרת מלך", ולכן ביום הכיפורים שבו יש גילוי מלכות שמים שנמחלים עוונותיהם של ישראל, ודאי יש ענין להרבות ב"הדרת מלך" על ידי הזימון.

אולם לדעת שמירת שבת כהלכתה על פי דברי הגרש"ז אויערבך, לכתחילה יזהרו החולים שלא יתחייבו בזימון, ומשמע שבדיעבד אם קבעו אכילתם, יכולים לזמן. והרב זילברשטיין בספרו שבת שבתון, סבור שגם בדיעבד, אם אכלו שלושה חולים ביחד ביום כיפור, אינם מחוייבים בזימון, כי אין לפרסם [על ידי הזימון] את אכילתם בעיצומו של היום הקדוש.



סימן טז

נשיאת כפים בכהן שאינו צם ביום הכיפורים

- א -

ו) הביא בשם הבית יוסף: "והוא הדין בכל דבר שצריך עשרה, כגון נשיאת כפים וקריאת התורה והפטרה בנביא". הרי לנו שדין נשיאת כפים וקריאת התורה שווה לדין התפילה. והיינו כמו שנתבאר שקריאת התורה ונשיאת כפים הם חלק מהתפילה, ואינם דברים נפרדים ממנה. וכל הדינים שיש בהלכות תפילה יש גם בקריאת התורה ונשיאת כפים.

עוד מבואר במ"ב (או"ח סימן קכח ס"ק קו) שאין לכהן להפסיק באמצע התפילה [שמונה עשרה] כדי לישא כפיו, וכך גם ההלכה לענין קריאת התורה (או"ח סימן קד במשנה ברורה ס"ק כט) שאין לכהן להפסיק באמצע התפילה אם קראוהו לעלות לתורה. ונלמד מכך כיסוד הדברים שנתבאר, שנשיאת כפים וקריאת התורה הם חלק מהתפילה, ולכן אין להפסיק מהתפילה לצורך דברים שגם הם חלק מהתפילה, וכהן שעומד באמצע התפילה אין לו להפסיק לצורך נשיאת כפים או לצורך קריאת התורה.

לפי יסוד זה יבוארו כמה מהלכות קריאת התורה ונשיאת כפים.

כותרת הלכות תפילה ברמב"ם היא: "הלכות תפילה וברכת כהנים. יש בכללן שתי מצוות עשה, אחת לעבוד את ה' בכל יום בתפילה. שניה, לברך כהנים את ישראל בכל יום. וביאור שתי מצוות אלו, בפרקים אלו". באחד עשר הפרקים הראשונים מבוארים הלכות תפילה. בפרקים י"ב-י"ג דיני קריאת התורה, ובפרקים י"ד-ט"ו דיני נשיאת כפים. ולכאורה לא מובן מדוע תחת הכותרת "הלכות תפילה" מצורפים יחד דיני תפילה, קריאת התורה ונשיאת כפים. וכידוע הקפיד הרמב"ם מאד על סדר הדברים, וברור איפוא, שכאשר כלל את הלכות תפילה קריאת התורה ונשיאת כפים ביחד, יש דברים בגו.

ונראה שיש ללמוד מכך שקריאת התורה ונשיאת כפים הם חלק בלתי נפרד מהתפילה, ואינם דברים נפרדים ממנה.

וראיה ליסוד זה מהמבואר בשו"ע (או"ח סימן נה סע' ב) "אם התחיל לומר קדיש או קדושה בעשרה ויצאו מקצתן, גומרים אותו הקדיש". ובמשנה ברורה (ס"ק

- ב -

כתב הבית יוסף (או"ח סימן תקסו אות ו) וז"ל: "כתב מהר"י קולון בשורש ט (ענף ה) מעשים בכל יום, כשאין הכהן מתענה יוצא הכהן מבית הכנסת ועומד לקרות בתורה ישראל המתענה. נראה מדבריו, שאין עומד לקרות בתורה מי שלא התענה, עכ"ל הב"י. ובשו"ע (שם סעיף ו) פסק המחבר: "יש מי שאומר שאין עומד לקרות בתורה בתענית ציבור מי שלא התענה".

אלא שבמשנה ברורה שם (ס"ק יט) הביא בשם המג"א שיש חילוק לענין זה בין תפילת שחרית למנחה, שבמנחה מי שלא התענה אינו רשאי לקרוא בתורה, אבל בשחרית מותר להעלותו, שהרי קוראים בתורה גם אילולא התענית [הכוונה כאשר התענית היא בימים ב' וה'].

ולענין תפילה לפני העמוד למי שלא התענה, כתב הטור (או"ח סימן תקסו סעי' ה) וז"ל: "כתב רב נתן, שליח ציבור שאינו מתענה אינו יכול להתפלל שכיון שאינו מתענה אינו יכול לומר עננו. ואיני יודע למה שהרי אינו אומר ביום תענית אלא ביום התענית הזה ותענית הוא לאחרים. ודאי אם אפשר שיהיה שליח ציבור המתענה טוב הוא מאחר, אבל אם אי אפשר נראה לי שיכול להתפלל". ולהלכה פסק המחבר בשו"ע (שם סעיף ה') "בתענית ציבור שליח ציבור שאינו מתענה לא יתפלל".

ולענין לישא כפיו לכהן שאינו מתענה, כתב הפרי חדש (או"ח סימן קכ"ט) וז"ל: "ואם יש כהן בבית הכנסת במנחה שהיה לו שום אונס שלא התענה, לא יעלה לדוכן עם הכהנים המתענים וכו'" עכ"ל הפרי חדש.

ולענין בעל קורא שלא התענה, אם יכול לקרוא בפרשת ויחל, הביא בספר פסקי תשובה (סימן רצד) בשם שו"ת באר עשק (סימן כא) שנשאל בזה האם דינו ככהן שאינו מתענה שאין עולה לתורה ושו"ץ שאינו מתענה שאינו מתפלל, או ששפיר יכול לקרוא בתורה גם מי שאינו מתענה. והשיב: "מה לנו לעשות פסקי פסקי, ולומר שו"ץ המתפלל אל יתפלל אבל המקריא בתורה יקרא, הלוא לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים".

ולפי מה שהקדמנו בתחילת דברינו, הלכות אלו מבוארות היטב, ומכיון שנשיאת כפים וקריאת התורה הם כמו תפילה ונחשבים חלק ממנה, לכן כשם שאדם שאינו מתענה לא מתפלל לפני העמוד [וגם בעל קורא שדינו כשו"ץ], כך גם מי שאינו מתענה לא עולה לתורה ואינו נושא כפיו.

וכמו כן מצאנו בהלכות תענית: "אין שליח צבור אומר עננו ברכה בפני עצמה אא"כ יש בבית הכנסת עשרה שמתענין" (שו"ע או"ח סימן תקסו סעי' ג). ובמשנה ברורה שם (ס"ק יד) כתב: "ולענין קריאת ויחל כשחל התענית צבור בב' וה' אע"פ

שדוחין פרשת השבוע לית כאן ברכה לבטלה (דחקת עזרא לקרות בשני וחמישי) אם כן די כשיש ששה בבית הכנסת קורין ויחל, משא"כ במנחה צריך עשרה בבהכ"נ וה"ה שחרית כשחל באגד"ו צריך עשרה בביהכ"נ דוקא [א"ר ופמ"ג]. וי"א [שערי תשובה], שבתענית צבור של ד' צומות כיון דמדברי קבלה הם אפילו אין שם מתענים רק שבעה והשאר אינם מתענים דאניסי שהם חולים יכולים לקבוע ברכת עננו ולקרות ויחל". ובפרי מגדים (שם אשל אברהם ס"ק יא) ובכף החיים (ס"ק נב) הביאו שאם אין עשרה מתענים אין נשיאת כפים, וגם אין אומרים "אלקינו ואלקי אבותינו ברכנו" וכו'.

הרי לפנינו כי שלושת העניינים הללו: תפילת עננו, קריאת פרשת ויחל ונשיאת כפים בתענית שווים בדיניהם, וכאשר אין עשרה מתענים בבית הכנסת אין אומרים תפילת עננו, אין קוראים פרשת ויחל [לדעת הא"ר והפמ"ג] ואין נושאים כפים.

- ג -

בכף החיים (או"ח סימן קכט סע' ה) מביא את דברי הפרי חדש שכהן שלא מתענה אינו נושא כפיו בתענית במנחה, ומוסיף: "וגם אם הכהן הזה קיבל עליו תענית שעות מחצות עד הלילה, ואף דבזמן מנחה הוא בתענית שעות, לא ישא כפיו". וביאור דבריו, דמה שכתב המשנה ברורה (או"ח סימן תקסב ס"ק מז), שבתענית שעות אומרים

"עננו", זהו רק לגבי דין תפילה ואולי לגבי דין תפילה דישנו בתענית שעות, אולם קריאת התורה אין בתענית שעות ולכן מי שנמצא בתענית שעות גם לא נושא כפיו, [נמצא מבואר בדעת כף החיים שמשווה דין נשיאת כפים בתענית לדין קריאת התורה ולא לדין תפילה, משום כך כמו שאין קריאת התורה בתענית שעות, כך גם אין נשיאת כפים].

והנה בעצם דברי הפרי חדש, יש לעמוד על שני עניינים: הראשון, הפרי חדש נקט בדבריו דין כהן בבית הכנסת במנחה, והשאלה האם גם בשחרית ביום התענית נאמר אותו דין שכהן שאינו מתענה אינו נושא כפיו. ולפי סברת המג"א שהביא המשנה ברורה [המובא לעיל] שיש חילוק בין שחרית למנחה לענין קריאת התורה שרק במנחה מי שלא התענה אינו עולה לתורה, אבל בשחרית [בימים ב' וה'] מותר להעלותו בגלל שקוראים בתורה גם אילולא התענית, גם לגבי נשיאת כפים יש לומר כסברא זו, מכיון שבשחרית נושאים כפים גם אילולא התענית, לכן גם אם אין הכהן מתענה, יכול לישא כפיו, ואם כן כהן שאינו מתענה בשחרית יכול לעלות לדוכן. ורק במנחה שהנשיאת כפים היא בגלל התענית, בזה יש לומר שמי שאינו מתענה אינו נושא כפיו, וצ"ע.

עוד יש לדון בדברי הפרי חדש במה שכתב "לא יעלה לדוכן עם הכהנים המתענים", מה הדין אם אין כהנים אחרים מתענים [והיינו כאשר כל הכהנים במקום

לא התענו, האם באופן זה כן יכול כהן שאינו מתענה לישא כפיו. ובכף החיים (סימן תקסו ס"ק מו) כתב בדין עליה לתורה לכהן שאינו מתענה: "ומכל מקום נראה דבכל אלו יש להחמיר מאחר דאפשר באחר שהוא מתענה", עכ"ל. וגם בדבריו משמע שהטעם שאין קוראים לתורה כהן שאינו מתענה הוא דוקא בגלל "דאפשר באחר שכן מתענה", ויתכן שאם אין כהן אחר כן אפשר לעלות לתורה גם מי שאינו מתענה, וצ"ע.

- ד -

עוד יש להקשות על דברי הפרי חדש, דהנה בדברי חז"ל מפורש בכמה מקומות שנשיאת כפים נחשבת כמו עבודה של כהן בבית המקדש: בגמרא (סוטה לח, א) נלמדת ההלכה שצריך לעמוד בנשיאת כפים "הרי הוא אומר (דברים י, ח) לשרתו ולברך בשמו, מה משרת בעמידה, אף מברך בעמידה". וכן בגמרא (מנחות יח, ב) מובאת ברייתא שמונה "ט"ו עבודות" שבכהונה, ואחת העבודות היא נשיאת כפים. ומפורש בזה שנשיאת כפים היתה נחשבת במקדש לעבודה כשאר עבודות הקדשים.

והנה בספר ליקוטי יהודה על יום הכיפורים (עמ' צג) הביא שהאדמו"ר בעל האמרי אמת נשאל אם כהן גדול שאחזו בולמוס והיה מוכרח לאכול ביום הכיפורים, עבודותיו בבית המקדש כשרות. והביא האמרי אמת ראייה מדברי הגמרא

(מועד קטן ט, א) שבזמן חנוכת בית המקדש הראשון בימי שלמה המלך אכלו ושתו ביום הכיפורים, וגם הכהן הגדול אכל ושתה [וכמו שנאמר (מלכים א' ח, סב) "והמלך וכל ישראל עמו זבחים זבח לפני ה'"]. ומסתבר בפשטות שגם הקריבו קרבנות של יום כיפור, ומוכח מזה שכאשר מותר לכהן לאכול, מותר לו גם להקריב קרבנות. ואם כן גם כהן גדול שאחזו בולמוס ביום כיפור וחייב לאכול עפ"י הדין, עבודתו כשרה.

ומעתה יש להקשות על דברי הפרי חדש, מאחר והוכיח האמרי אמת שכהן שחייב לאכול יכול לעבוד עבודה בבית המקדש, מדוע שלא נאמר שגם יוכל לשאת כפים, והרי נשיאת כפים היא כמו עבודה בבית המקדש, ומדוע כהן שחייב לאכול בתענית לא יוכל לישא כפיו.

אולם מצינו בספר מכתבי תורה מבעל האמרי אמת (סימן ג) שכתב: "לא אזכור במה שהבאת שאמרתי בענין חינוך בית המקדש בימי שלמה שלא עשו יום הכיפורים, ובודאי היה על פי נביא מוחזק וא"כ אונסא כמאן דעביד וכו'", עכ"ד. ומבואר בדבריו שיש לדחות את הראיה מחנוכת הבית בזמן שלמה המלך, מכיון שאז נעשה הדבר על פי נביא, ואם כן היו בגדר אנוסים לאכול ונחשב לגבם כאילו צמו. אולם אין מזה ראייה שכהן המחוייב לאכול ביום כיפור שעבודתו תהיה כשרה ויוכל גם לשאת את כפיו, ושוב לא יקשה על הפרי חדש.

ובאמת אדרבה, מעצם דברי הפרי חדש שכתב שכהן שלא מתענה אינו נושא כפיו, נפשט הספק האם כהן גדול שאחזו בולמוס יכול לעבוד, שכן מכיון שנשיאת כפים היא כעבודת הכהנים בבית המקדש, אם רואים שכהן שאינו צם לא יכול לישא כפיו, מוכח מזה שגם כהן שאינו צם לא יכול לעבוד עבודה בבית המקדש.

ואולי יש לחלק בין אכילה סתם לבין אחזו בולמוס. וגם לפי מה שנסתפקנו לעיל בדעת הפרי חדש, שמשמע מדעתו שאם אין כהנים אחרים שפיר יכול הכהן לעלות לדוכן גם אם אינו מתענה, נמצא שגם בדין עבודת כהן גדול שאחזו בולמוס, כיון שביום הכיפורים העבודה כשרה דווקא בכהן גדול [וגם דין זה שנוי במחלוקת בעל המאור והרמב"ן בפ"ב ממסכת יומא], זהו כמו מצב שבו אין כהנים שמתענים מלבד הכהן הגדול שאינו מתענה, שבזה יש יותר צד לומר שיכול לעבוד.

- ה -

והנה הגרע"א (שו"ת ח"א סימן כד) כתב: "נסתפקתי ועובדא הוי במי שהיה מוטל על ערש דוי בסכנת מות והרופא צוה לו לאכול ביוהכ"פ, והיו מתפללים בחדרו וקראו אותו לתורה, ולא נסתפקתי בזה וצויתיו לעלות, כי בפשוטו הקריאה ביוהכ"פ מחמת קדושת היום, כמו בשאר יו"ט ושבת, ואם כן גם מי שאינו מתענה

יכול לעלות. ואך היו רוצים לקרות אותו גם במנחה, ובה נסתפקתי אם קריאת התורה במנחה הוי משום תענית אלא דבשאר תענית קוראים ויחל וביוהכ"פ בפרשת עריות, ואם כן אינו מתענה אינו יכול לעלות, או דגם קריאה זו מחמת קדושת היום, לקרות גם במנחה כמו בשבת, ויכול גם אינו מתענה לעלות וצ"ע לדינא", עכ"ל.

והגאון בעל המרחשת (ח"א סימן יד) תלה ספקו של הגרע"א אם הקריאה ביוהכ"פ במנחה היא מחמת קדושת היום או מחמת תענית, במחלוקת המחבר והרמ"א בשו"ע (או"ח סימן תרכ סעי' ב), שלדעת המחבר המפטיר בנביא במנחה ביוהכ"פ חותם בברכת "על התורה ועל העבודה ועל יום הכיפורים הזה". ולדעת הרמ"א אינו אומר "על התורה ועל העבודה" אלא חותם ב"מגן דוד". וביאר המרחשת שהמחבר סובר שקריאת התורה במנחה ביוהכ"פ היא משום קדושת היום ולכן אומרים "על התורה ועל העבודה" וחותרים "ועל יום הכיפורים הזה". אבל לדעת הרמ"א קריאת התורה במנחה של יוהכ"פ הוא משום התענית, ולכן דינו ככל תענית ציבור שאינו אומר על התורה אלא חותם את ברכת המפטיר ב"מגן דוד".

ומוסף המרחשת שמדברי המרדכי (שבת פ"ב) בהגהות מרדכי (ס"ו תנו) כתב שהפטרה במנחה ביוהכ"פ אינה משום קדושת היום אלא כשאר תענית, נראה לדייק שדווקא ההפטרה אינה משום קדושת היום, והיינו משום שלא מצינו הפטרה במנחה,

וגם בשבת שחמורה מיום הכיפורים אין הפטרה במנחה, ועל כן ההפטרה ביום הכיפורים היא משום תענית. אבל קריאת התורה במנחה היא משום קדושת היום, שהרי מצינו קריאת התורה במנחה בשבת, ואם כן קריאת התורה היא משום קדושת היום. ורק ההפטרה היא משום תענית.

ולפי זה מסיים המרחשת: "לדינא נראה לחלק, דכהן ולוי יוכלו לעלות לתורה במנחה ביוהכ"פ אף אם אינו מתענה משום דהקריאה היא משום קדושת היום, אבל השלישי שהוא גם המפטיר בנביא, אם אינו מתענה לא יוכל לעלות, משום דההפטרה היא משום תענית".

והנה בשו"ת הר צבי (או"ח סימן סח) דן בשאלה: "באיש אחד עשיר גדול ונכבד שיש לו חזקה רבות בשנים לעלות בכל שנה ושנה למפטיר יונה במנחה של יוהכ"פ. והנה זה עתה נודע להם שהוא לוי ושואלים כדת מה לעשות. אם לדחותו ממפטיר זה, או שיעשו עצמם כאינם יודעים ויניחו לו מנהגו לעלות למפטיר. כי הדיחוי יעלה להם בעגמת נפש, ולכן נפשם בשאלתם דאולי רשאים המה לשתוק דגדול השלום".

ולאחר משא ומתן ארוך בענין זה, מסיק הגרצ"פ: "יש דרך לעשות כך, שהאיש הזה יעלה לתורה לוי ואחר כך יעלה לתורה ישראל אחר כפי הדין, אלא שהברכות של המפטיר יונה יברך זה האיש שהוחזק כבר בזה. ויעוין ברמ"א (סימן רפ"ד

ס"ד) שכתב, ואם קראו למפטיר מי שאינו יודע לומר ההפטרה יכול אחר לקרוא ההפטרה וברכותיה".

ואמנם דבריו תלויים במה שדן המרחשת אם קריאת התורה ביום הכיפורים קשורה להפטרה. שכן בדברי הגרצ"פ מבואר שברכות ההפטרה אינם קשורות לעליה לתורה, ואע"פ שהעולה לקריאה הוא ישראל, יכול הלוי לומר את ברכות ההפטרה, ואילו לפי המבואר לעיל בדברי המרחשת, בסברות המחבר והרמ"א והמרדכי, מבואר שכל ענין ברכות ההפטרה תלוי בעליה לתורה.

ובעצם מה שהביא הגרצ"פ מדברי הרמ"א בסימן רפ"ד, יש לעיין, מכיון שבדברי הרמ"א שלפנינו כתוב: "ואם קראו למפטיר מי שאינו יודע לומר ההפטרה יכול אחר לאומרה", והרמ"א כלל לא הזכיר את תיבת "וברכותיה" כמו שהביא הגרצ"פ וביסס מזה את דבריו, וצ"ע.

- 1 -

לאור כל האמור, על דרך הספק, אם הקריאה ביוהכ"פ במנחה היא מחמת קדושת היום או מחמת תענית, יש להסתפק לגבי נשיאת כפים בנעילה, האם כהן שאינו מתענה יכול לשאת כפיו בתפילת נעילה. ויסוד הספק הוא, האם נשיאת כפים של נעילה היא מחמת התענית או מחמת היום, ונפקא מינה אם כהן שאינו מתענה יוכל לשאת כפיו בנעילה, שכן כמו שנתבאר

לעיל, רק בתפילה שהנשיאת כפים היא בגלל התענית, בזה יש לומר שמי שאינו מתענה אינו נושא כפיו. ולכן רק אם נאמר שהנשיאת כפים היא מחמת התענית, כהן שאינו מתענה לא יוכל לשאת כפים [וכמו הצד בספקו של הגרע"א שאם קריאת התורה מחמת התענית אזי מי שאינו מתענה לא עולה לתורה], אבל אם הנשיאת כפים היא מחמת היום יש לומר שיוכל לשאת כפים גם מי שאינו מתענה [וכמו הצד בספקו של הגרע"א שאם קריאת התורה מחמת היום אזי גם מי שאינו מתענה יכול לעלות לתורה].

וביאור צדדי הספק, דהנה בשו"ע (סימן קכט סע' א) כתב: "אין נשיאת כפים אלא בשחרית ומוסף, ובנעילה ביום שיש בו נעילה כמו ביום הכיפורים, אבל לא במנחה משום דשכיחא שכרות באותה שעה שמא יהא הכהן שכור. וגזרו במנחה של תענית אטו מנחת שאר ימים, אבל בתענית שאין בו נעילה הואיל ותפילת מנחה סמוך לשקיעת החמה היא דומה לתפלת נעילה ואינה מתחלפת במנחה של שאר ימים, הלכך יש בה נשיאת כפים". ומפורש בזה שיסוד ההלכה שבכל תענית יש נשיאת כפים במנחה, ובתענית שמתפללים נעילה, הנשיאת כפים היא בנעילה הוא שהנשיאת כפים שלא בתפילת שחרית ומוסף היא בגלל התענית. ואם כן, גם נשיאת כפים

בתפילת נעילה ביום כיפור יסודה מטעם זה, כלומר מחמת התענית. וממילא מי שאינו מתענה לא יוכל לשאת כפיו.

אולם מצד אחר תפילת נעילה הוא מחמת היום, מכיון שיש ימי תענית מסויימים שקבעו בהם תפילת נעילה, ומובא בספר "נפש הרב" (עמ' ר') בשם הגר"ד סלובייצ'יק שגדר תפילת נעילה אינו תפילה חדשה וחמישית, אלא בחינת תוספת של ריבוי תפילות הכוללת את כל התפילות הקודמות, כלשון הרמב"ם (הלכות תפילה פ"א ה"ז) "וכן תקנו תפלה אחר תפלת מנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד כדי להוסיף תחנה ובקשה מפני התענית וזו היא התפלה הנקראת תפלת נעילה". [ואמר הגר"ד, שתפילת נעילה היא תוספת וריבוי על התפילות שכבר התפלל, ולכן אם לא התפלל שחרית ומוסף ומנחה ובא רק לנעילה אין לו להתפלל, כי גדר תפילת הנעילה הוא ריבוי התפילה, ובלי שהתפלל מקודם תפילות היום אין מקום שיתפלל עתה נעילה]. נמצא שתפילת נעילה באה מחמת היום, שביום זה תיקנו ריבוי תפילות. ואם כן לפי זה יש לומר שיוכל לשאת כפים גם מי שאינו מתענה [וכמו הצד בספקו של הגרע"א שאם קריאת התורה מחמת היום אזי גם מי שאינו מתענה יכול לעלות לתורה].



רֵץ כְּצַבִּי



סוכות



שמחת תורה

סימן יז

בניית סוכה או עסק בד' מינים - מה קודם

[האם יש מצוה בעשיית סוכה וד' מינים]

כתב הרמ"א (או"ח סי' תרכד סע' ה) בשם המהרי"ל: "המדקדקים מתחילים מיד במוצאי יום כיפורים בעשיית הסוכה כדי לצאת ממצוה אל מצוה", ובחיי אדם (כלל קמה סע' כב) הוסיף: "מצוה תיכף אחר הבדלה או אחר הסעודה לעסוק מעט בסוכה אם אינו עייף מן התענית, כדי לקיים ולכו מחיל אל חיל".

ויש לעיין האם כשיש לאדם אפשרות לבנות סוכה או לקנות ד' מינים, מה חובתו לעשות קודם, האם צריך לבנות תחילה את הסוכה, וכפי שמבואר בדברי הרמ"א שבמוצאי יום כיפורים מתחילים בבניית הסוכה, ולא נקט שקונים ד' מינים. או שדברי הרמ"א לאו בדווקא, ובאמת יכול להקדים את קניית ד' המינים ואיגודם, וגם בזה מקיים "ילכו מחיל אל חיל". שאלה זו מצויה בפרט למי שאין באפשרותו לבנות סוכה במוצאי יום הכיפורים ורק יכול לקנות ולאגוד ד' מינים - האם גם בזה נחשב שיוצא "ממצוה אל מצוה".

שורש שאלה זו תלוי בדיון האם יש מצוה בעשיית סוכה או שאין זו מצוה אלא "הכשר" מצוה, וכן האם בקניית ד' מינים יש מצוה או אין בזה אלא הכשר מצוה, וכאשר יבוררו הדברים נוכל להשיב על השאלה - בניית סוכה או עסק בד' מינים - מה קודם למה.

- א -

את הסוכה, וכפי שגם מסכת שבת נפתחה במשנה "יציאות השבת שתיים שהן ארבע", ולא נאמר קודם לכן איסור הוצאה מרשות לרשות בשבת. ותירץ המהר"ץ חיות: "ולא הזכיר חיוב עשיית הסוכה מפני שעיקר מצות שבת וסוכה ידועים ומפורסמים ונהוגים אצל העם בכלל ובפרט, ואין ענין

מסכת סוכה מתחילה במשנה "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה", והמהר"ץ חיות הקשה מדוע לא הקדים התנא ואמר שיש חיוב לעשות סוכה, אלא פתח בפרטי הדין כיצד צריך לעשות

נפלא ונעלם מהם, והיינו שהמשנה תניח שענייני התורה והקבלה הנהוגים בכל עת ידועים לכל, לכן לא תחזור עליהם רק תעסוק להודיע ולהורות לחכמים אותם המקרים הנעלמים מעיני ההמון". ומדבריו למדנו, שאין להוכיח מהמשנה שאין מצוה בעשיית הסוכה מאחר ולא נזכר במפורש במשנה שיש חיוב לעשות סוכה, מכיון שהסיבה שלא נזכר דבר זה במשנה מפני שידוע לכל שצריך לעשות סוכה. ולכן אין ראיה מהמשנה אם יש מצוה בעשיית הסוכה או לא.

והנה כתב הטור (או"ח סימן תרמא) "העושה סוכה לעצמו אין צריך לברך על עשייתה, אף על גב דגרסינן בירושלמי ברכות (פרק ט' הלכה ג) העושה סוכה לעצמו מברך אקב"ו לעשות סוכה עשאה לחבירו מברך על עשיית סוכה, סמכין אגמרא דידן דקאמר שאינו צריך לברך על עשייתה אבל שהחיינו היה ראוי לברך, דתניא (סוכה מו, א) העושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו, נכנס לישב מברך בא"י אמ"ה אקב"ו לישב בסוכה, אלא דמסדרינן ליה אכסא וזמן של הכוס פוטר גם דסוכה".

ומבואר שנחלקו הבבלי והירושלמי האם מברך על עשיית סוכה. לדעת הירושלמי העושה סוכה לעצמו מברך "אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות סוכה". אולם לדעת הבבלי מברך על עשייתה "שהחיינו וקיימנו" בעת הקידוש, אך אינו מברך על עצם העשייה.

שיטת הבבלי מפורשת בסוגיית הגמרא במנחות (מב, ב) "שלח רב חייא בריה דרב הונא משמיה דרבי יוחנן על תפילין של יד אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין על תפילין של ראש אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין, ואילו לעשות תפילין לא מברך, אלא לאו היינו טעמא כל מצוה דעשייתה גמר מצוה, כגון מילה אף על גב דכשירה בעובד כוכבים בישראל צריך לברך וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה כגון תפילין אינו צריך לברך". ולפי זה יוצא שגם על עשיית סוכה אין מברכים, שהרי אין עשייתה גמר מצוה אלא "הכשר" לקיום מצות הישיבה בה. וכן מבואר בדברי התוספות (שם ד"ה ואילו) שכתבו "ובירושלמי פרק הרוואה מצריך לברך אעשיית סוכה ותפילין, וחולק על הש"ס שלנו".

ובביאור מחלוקת הבבלי והירושלמי אם מברך על עשיית הסוכה, כתב הביאור הלכה (סוף סי' תרנו) "הרי דסובר הירושלמי דעשיית המצוות [סוכה, תפילין, מזוזה] הוא מצוה בפני עצמה מדמברך עליה". כלומר, מכך שמברכים על עשיית הסוכה משמע שזוהי מצוה. ומוסיף הביאור הלכה: "ועיין במנחות דף מ"ב ע"ב בתוספות דהירושלמי חולק בזה על הגמרא שלנו". ונמצא לפי זה יסוד מחלוקת הבבלי והירושלמי הוא, האם יש מצוה בעשיית סוכה. לפי הירושלמי יש מצוה בעשיית הסוכה ולכן יש לברך בעשייתה "לעשות

- ב -

אמנם שיטת הבבלי שאין מברכים על עשיית הסוכה מאחר ואין היא "גמר מצוה", אך עדיין יש לברר האם עצם עשיית הסוכה היא מצוה, כי יש מקום לומר שעשייה היא ענין אחד וברכה היא ענין אחר, ובאמת העשייה היא מצוה אלא שאין מברכים על כך בגלל שאין זה גמר המצוה.

דהנה דנו האחרונים האם יש מצוה בעשיית סוכה. בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תנט) כתב בתוך דברי תשובתו לבעל החלקת יואב, וז"ל: "ומה שכתב עוד דעשיית הסוכה אינה מצוה כלל, ובש"ס מכות (ח, א) הואיל אם מצא חרוש אינו חורש חרישה לאו מצוה, והכא נמי כיון דסוכת גנב"ך כשירה עשייתה לאו מצוה הוא". ביאור הדברים, בסוגיית הגמרא במכות דנו האם חיוב גלות לרוצח בשוגג הוא גם בחטיבת עצים לצורך מצוה, כגון לבניית סוכה, או רק בחטיבת עצים דרשות, וקאמר בגמרא "כיון דאם מצא חטוב לאו מצוה השתא נמי לאו מצוה". ומבואר שאין מצוה בחטיבת עצים לסוכה, כי גם המוצא עצים חטובים יכול לקיים בהם את המצוה. ומכאן הוכיח בעל החלקת יואב, שאין מצוה בעשיית סוכה.

וכן הוכיח בעל החלקת יואב מדברי הגמרא בסוכה (ח, ב) "תנו רבנן גנב"ך סוכת גוים סוכת נשים סוכת בהמה סוכת

סוכה". אולם לפי הבבלי העשייה היא רק "הכשר" ו"הכנה" למצוה ואין היא "גמר המצוה", ולפיכך אין לברך על עשייתה [אלא צריך לברך שהחיינו, ונתבאר בדברי הטור הנ"ל שיוצאים ידי חובה בברכת שהחיינו בקידוש גם על עשיית הסוכה].

[בשו"ת להורות נתן (או"ח ח"ב סי' מח) ביאר שמחלוקת הבבלי והירושלמי היא לשיטתם, על פי דברי המהרש"א (סוכה מו, א) "דאמרו בירושלמי דהעושה סוכה לאחר מברך לעשות סוכה לשמה, היינו משום דס"ל כשיטת בית שמאי בסוכה (ט), דבעינן שיעשה סוכה לשמה, ולכן בשלמא אם הוא עושה סוכה לעצמו אין צריך לומר בברכתו שעושה הסוכה לשמה, דמעשיו שיושב בסוכה ומברך לישב בסוכה מוכיחין שעשאה לשמה". ומבואר לפי הירושלמי שצריך שבניית הסוכה תהיה לשמה. והנה ברש"י (שבת קלא, א) כתב "דקצירת העומר כיון דמצוה לקצור לשמה דכתיב וקצרתם" "והבאתם" הלכך קצירה גופא מצוה היא". ומאחר וכל דבר שצריך לעשותו "לשמה", הרי זה מוכיח שיש בעשייתו מצוה, לכן לדעת הירושלמי שנקט כבית שמאי שצריך עשייה לשמה בסוכה, יש מצוה בעשיית הסוכה, ולכן צריך לברך על עשייתה. משא"כ הבבלי שפסק כדעת בית הלל שלא צריך "לשמה" בעשיית סוכה, ולכן סוכת עכו"ם כשירה כי אין מצוה בעשייתה, ומשום כך לא צריך לברך כשעושה הסוכה].

כותים סוכה מכל מקום, כשרה, ובלבד שתהא מסוככת כהלכתא". ומפורש שאין מצוה בעשיית סוכה אלא די בעצם מה שיש לו סוכה כשרה.

אולם האבני נזר דחה את דברי החלקת יואב וכתב: "ודאי מסברא היה נראה כן, אבל מה נעשה דלשון המשנה בשבועות (כט, א) נשבע לבטל את המצוה שלא לעשות סוכה". ומפורש איפוא בדברי המשנה בשבועות שעשיית הסוכה היא מצוה.

ראיה נוספת הביא בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' קפז) מדברי הגמרא במסכת כתובות (פו, א) "במה דברים אמורים [דלוקה ארבעים, רש"י] במצות לא תעשה, אבל במצות עשה כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו". מהעובדה שהגמרא מחשיבה את עשיית סוכה כמצות עשה, וכדי לקיימה מלקין אותו עד שתצא נפשו, משמע שעשיית הסוכה נחשבת למצוה.

ובספר מועדים וזמנים (ח"א סימן פ) ובשו"ת רבבות אפרים (ח"א סימן תכא אות ה) הביאו את דברי רש"י במסכת מכות (ח, א ד"ה השתא נמי) שכתב: "כי לא מצא חטובה אין החטיבה מצוה אלא עשיית הסוכה", ומפורש בדבריו שרק חטיבת העצים לצורך הסוכה אינה מצוה, אולם בעשיית הסוכה עצמה יש מצוה. ובטעם הדבר כתב הערוך לנר בחידושיו למסכת מכות: "והא דבאמת נחשבת העשיה מצוה, י"ל משום דהתורה

כתבה וצותה העשיה, כדכתיב חג הסוכות תעשה לך דהיינו העשיה ולא הישיבה".

מכל המקומות הנ"ל יוצא איפוא שגם לפי הבבלי יש מצוה בעשיית הסוכה.

ובספר השאלות (שאלתא קסט) כתב: "דמחייבין בית ישראל למעבד מטללתא ומיתב בה שבעה יומי", והנצי"ב בביאורו העמק שאלה האריך להוכיח שמלבד ממצות ישיבת סוכה האמורה בקרא "בסוכות תשבון", יש עוד מצוה בעשיית הסוכה הנלמדת מהפסוק "חג הסוכות תעשה לך". וכן כתב בספר החרדים (מצות עשין פרק ו) "במצות סוכה יש ב' צוואות, אחת תלויה בידים דהיינו עשייתה, והשנית הישיבה בה ותלויה ברגלים".

ולמעשה גם מדברי הרמ"א שהבאנו בתחילת הדברים "והמדקדקים מתחילים מיד במוצאי יום הכיפורים בעשיית הסוכה כדי לצאת ממצוה אל מצוה", וחזר הרמ"א על דין זה (סוף סי' תרכה) "ומצוה לתקן הסוכה מיד לאחר יום כיפור דמצוה הבאה לידו אל יחמיצנה", מפורש שיש מצוה בעצם עשיית הסוכה. וכמו שכתב המועדים וזמנים (ח"א סי' פ) "ומבואר שדעתו דדמי לכל המצוות שאין מחמיצין, דבמכשירין בעלמא נראה שאין דין שאין מחמיצין מצוה, כשם שלא מצינו במצה שיהא מצוה להקדים לאפות שאין מחמיצין מצוה".

ולפי זה הקשה באליהו זוטא (תרכב ס"ק א) על דברי הלבוש שכתב שיש לקדש

על כך, בגלל שהעשייה אינה גמר המצוה, כי גמר המצוה היא הישיבה בסוכה. ויש להוסיף כי יסוד זה שעשיית סוכה היא מצוה, מדויק גם בלשון הגמרא במנחות "וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה", וכן בלשון הרמב"ם "וכל מצוה שיש אחר עשייתה" – שאמנם יש בעשייה מצוה, אלא שמכיון שאין זה גמר, אין מברכים על כך.

ועל מה שהביא החלקת יואב ראייה מדברי הגמרא לענין סוכת גנב"ך, שאין מצוה בעשיית סוכה אלא די בעצם מה שיש לו סוכה כשרה, השיב המועדים וזמנים, שלמרות שיש מצוה בעשיית הסוכה, אין זה מעכב אפילו מדרבנן, וזהו רק "מצוה בעלמא" לכתחילה. ולכן מעיקר הדין סוכה שעשאוה גנב"ך כשרה, אלא שלא קיימו בעשייתה את ה"מצוה בעלמא" שיש בעשיית הסוכה.

ואכן מצינו שהחמירו הפוסקים שבסוכות גנב"ך צריך "לחדש בה דבר", והיינו לעשות מעשה כלשהו בעשייתה, והיינו כדי לקיים את מצות עשיית הסוכה, כמו שכתב המשנ"ב (סי' תרלו ס"ק ד) בהלכה של "סוכה ישנה", וז"ל: "ובלבד שיחדש וכו', היינו לכתחילה ולמצוה בעלמא, כדי שלא יבואו להתיר אפילו עשאה מתחלה לשם דירה דאז פסול מדאורייתא, וכדלעיל בסי' תרל"ה. וכל שכן בסוכות גנב"ך ורקב"ש האמורים בסי' תרל"ה בודאי מצוה לחדש בה דבר לשם החג".

נמצינו למדים מהמבואר לעיל, שלפי הירושלמי ודאי יש מצוה בעשיית

הלבנה לפני יום הכיפורים "כדי שתבוא מצוה זו ותוסיף על זכויותינו ואולי תכריע היא את הכף לזכות ביום הדין", ואם נאמר שגם עשיית הסוכה היא מצוה "למה אנו עושין סוכות אחר יום הכיפורים, הא היה טוב לעשותו קודם, דעשייה נמי מצוה הוא ואולי תכריע הכף לזכותו".

- ג -

נמצא, שגם לדעת הבבלי יש מצוה בעשיית הסוכה, ויחד עם זאת, לפי הבבלי אין לברך על מצוה זו. וטעם הדבר ביאר המועדים וזמנים: "דכללא היא בש"ס דילן (מנחות מב, א) שאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מצוה, וכדברי הר"מ פ"א מברכות ה"ח שכתב, כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשיה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון. כיצד, העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה אינו מברך בשעת עשייה אשר קידשנו במצותיו וצונו לעשות סוכה או לולב או לכתוב תפילין, מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר. ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב או כשישמע קול השופר".

כלומר, אין כל ראייה ממה שאין מברכים על עשיית סוכה, שאין זו מצוה, משום שגם אם יש מצוה בדבר – וכפי שמוכח מהסוגיות שהובאו לעיל – אין לברך

הסוכה, וגם מברכים על כך "אקב"ו לעשות סוכה". וגם לשיטת הבבלי שאין מברכים "לעשות סוכה", מכל מקום יש מצוה בעשייתה, ואין מצוה זו לעיכובא, אלא שאין מברכים על העשיה מכיון שאין זה גמר המצוה.

ומכאן צ"ע על מש"כ בשו"ת חתם סופר (יו"ד ח"ב סימן רעא) בתוך דבריו "דכתיב בסוכות תשבּו ואין העשיה מהמצוה, והא דכתיב חג הסוכות תעשה העשיה קאי אהחג ולא אהסוכה", ותמוה מכל המקומות שהבאנו לעיל שמפורש כי יש מצוה בעשיית הסוכה.

- ד -

בביאור הטעם שיש מצוה בעשיית הסוכה, כתב בספר שלמי שמחה (סימן מב) על פי דברי הגמרא (סוכה ט, א) "ר' יהודה אומר כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה שנאמר חג שבעת ימים לה', מה חג לה' אף סוכה לה'", ומהיקש זה נלמד בסוגיא שעצי סוכה אסורים בהנאה כל שבעה "והנה בדין שם שמים שחל על הסוכה שמעתי ממור"ר מוהרי"מ זעמבא ז"ל להסתפק מתי חל השם שמים, בעת עשיית הסוכה או בעת שאוכל ויושב בה, או דלא סגי גם באכילה ושיבה לחוד וצריך מלבד האכילה והשיבה גם עשייה, ובלי העשייה אי אפשר לסוכה להתקדש בקדושת שם שמים"

והביא הגר"מ זעמבא ראייה ששם שמים של הסוכה חל בשעת העשייה,

מדברי הרשב"א בביצה (ל, ב) שהקשה "הא דקיי"ל דסוכת גנב"ך כשירה למה חילא עליה קדושה כל ז', וכי מפני שנכנס זה שם ואכל שם פעם אחת או ישן שם תחול עליה קדושה כל ז' והיא לא נעשית לשם קדושת סוכה". ומבואר בדברי הרשב"א שללא העשייה, אפילו אם ישב וישן בסוכה, אין הסוכה מתקדשת אם לא נעשתה על ידי ישראל.

ולפי זה מבואר מדוע עשיית הסוכה היא מצוה, שהרי עשיית הסוכה גם היא הקובעת לענין החלת השם שמים וחלות הקדושה על הסוכה.

וכעין זה ביאר בספר שערי המועדים בשם האדמו"ר מליובאוויטש (בסוכות תשבּו סימן יב) שהקדושה חלה על הסוכה בשעת העשייה, שהרי הגמרא לומדת את דיני הקדושה שבסוכה מקרבן חגיגה, וכשם שבקדשים הקדושה חלה כבר בשעת ההפרשה, דהיינו ההכנה להקרבה, כך בסוכה חלה הקדושה בשעת העשייה שהיא ההכנה לשיבה, ויש מצוה בעשייה.

- ה -

עתה נבוא לדון האם קניית ד' מינים היא מצוה.

בדברי הירושלמי (ברכות פרק ט הלכה ג) מפורש "העושה לולב לעצמו אומר ברוך אשר קידשנו במצותיו וציונו לעשות לולב", ומפורש שיש מצוה

המצוה, שהרי הקטיפה היא רק הכנה והכשר בעלמא, וכמבואר בדברי רש"י במכות [הובא לעיל אות ב] לענין חטיבת עצים לבניית הסוכה, ש"חטיבה לאו מצוה". ולכן בהכרח ש"עשיית לולב" הכוונה על אגודת הלולב עם ארבעת המינים, שכן אין עשייה אחרת בלולב אלא האיגוד שעל ידו אפשר לקיים את המצוה.

ומדברי המאירי יש להתפלא על מש"כ האדמו"ר מליובאוויטש במענה לרבי שמחה אלברג (נדפס בשלמי שמחה סימן ל) שאין לומר ש"עושה לולב" היינו שעת האגד, שכן נפסק כדעת רבנן (סוכה יא, ב) ש"לולב אין צריך אגד", ואם כן כיצד שייך לומר שיש ברכה על עשייה שאינה חלק מהמצוה אלא הידור בעלמא, אלא ודאי הכוונה על שעת חתיכת הלולב מאילנו. ואמנם, כפי שהבאנו לעיל, בדברי המאירי מפורש ש"לעשות לולב" היינו לאוגדו [ואע"פ שלולב אינו צריך אגד], וצ"ע.

ואכן הרב עלברג (שלמי שמחה ח"א סימן לא) דחה את דברי האדמו"ר מליובאוויטש וכתב, שאמנם לולב אין צריך אגד, אבל מאחר ויש באיגוד מצוה משום "זה אלי ואנוהו" יש מקום לברך על מצות האיגוד, ובפרט על פי דברי הגר"ח מבריסק שאף שבכל מצוה "זה אלי ואנוהו" הוא רק דין "צדדי" נוסף, ואינו חלק מגוף המצוה, אך בלולב האיגוד הוא חלק מקיום המצוה, ולכן שפיר יש מקום לברך "לעשות לולב" על האגד.

בעשיית הלולב ולכן תקנו על כך ברכה. ובבבלי (כתובות פו, א; הובא לעיל) אמרו "אבל במצות עשה כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו". ומבואר שהחשיכו את "עשיית הלולב" כמצות עשה, שכדי לקיימה מלקין אותו עד שתצא נפשו.

נמצא ש"עשיית הלולב" נחשבת מצוה הן לפי הבבלי והן לפי הירושלמי. ורק נחלקו, שלפי הירושלמי מברך על מצוה זו "לעשות לולב", ואילו לפי הבבלי אינו מברך ברכת "לעשות לולב" על עשייתו, כמו שאמרו (סוכה מו, א) "העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, נטלו לצאת בו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב". והיינו כמבואר לעיל [אות א] לענין עשיית סוכה, שיטת הבבלי שעל דבר שאינו גמר מצוה אין מברכים, ומאחר ועשיית הסוכה אינה "גמר המצוה", שהרי לא נטל את הלולב, אין מברכים ברכה על כך.

אך עדיין צריך ביאור מהי "עשיית לולב" – האם הכוונה לקטיפת הלולב או קנייתו, או הכוונה לשעה שאוגדו עם שאר המינים. ובמאירי (סוכה שם) כתב: "העושה לולב לעצמו, ר"ל שאוגדו ומתקנו מערב יום טוב, לאחר שאגדו ותקנו מברך שהחיינו, אף על פי שלא חל עדיין זמן חיובו הואיל ולצורך חיוב הוא נעשה". ובטעם הדבר כתב רבי שמחה אלברג בספרו שלמי שמחה (סימן כט) שאין מקום לומר שקטיפת הד' מינים היא חלק מעשיית

והנה, לפי המבואר לעיל [אות ד] שעשיית הסוכה היא מצוה בגלל שהיא הקובעת לענין החלת השם שמים וחלות הקדושה על הסוכה, צריך ביאור מה שיין ענין זה בלולב. וביאר השלמי שמחה בהמשך לדבריו הנ"ל, שגם על הלולב יש קדושה ושם שמים, כדברי הגמרא (סוכה לו, ב) שהדס של מצוה אסור להריח בו, ופירש רש"י: "דגמרינן מסוכה דילפינן בפרק קמא דחל שם שמים על עצי סוכה ליאסר בהנאה כל שבעה הואיל והוקצו למצוה". ובמאירי כתב "הוא הדין לולב וכל ד' מינים דאסורין כל שבעה משום דילפינן מסוכה". הרי שאותה קדושה החלה על הסוכה ומונעת השתמשות בעצים כל שבעה, חלה גם על הד' מינים ואוסרת ליהנות מהם כל שבעה. ומעתה שפיר מבואר מדוע עשיית איגוד הלולב היא מצוה, שהרי היא הקובעת לענין החלת השם שמים וחלות הקדושה על הסוכה.

- י -

בשול"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סימן מ אות ג) דן בשאלה האם נכון לסכך על ידי אשה הפטורה ממצות סוכה [כי אולי זו סיבה שאסור לה לסכך], וכתב בתוך דבריו שמותר לאשה לסכך אף לכתחילה: "והוא מטעם שאין במעשה הסיכוך עניין עשיית מצוה, אלא יצירת סוכה שיוכל לקיים בה המצוה. אלא שמצד המציאות כדי שיהיה אפשר לו לקיים - יש עליו מצוה, וגם חיוב דלא יהיה עבריו, לא רק מעשה הסיכוך

אלא גם בהליכתו לקצור או לקנות סכך כשר, ולא רק הסכך אלא גם קרשים לעשות הדפנות. והוא גם מעשה מצוה לעניין החיוב שעליו מוטל קודם החג - אף שעדיין ליכא מעשה המצווה ממש שהוא הישיבה בה, מכל מקום מוטל עליו חיוב - לראות שיהיה לו סוכה... והוא כמו כל מצוות התורה, שאיכא חיוב על האדם להשתדל ולהשיג שיהיה לו חפץ המצוה כדי שיוכל לקיים המצוה. ולא גרע סוכה בזה, שמחוייב לראות שיהיה לו סוכה שיוכל לקיים המצוה בחג. וממילא כשלא יהיה לו סוכה אם לא יסכך בעצמו, יהיה מחוייב לסכך בעצמו כדי שיהיה לו המציאות לקיים מצות ישיבתו באכילה ושינה בסוכה בחג. אבל החיוב והמצוה ממש שעליו, אינו כלל על הבניין והסיכוך. שלכן אם איכא סוכה שעשאה גנב"ך, שנזדמן שסיככוה בסכך כשר כדין, ובדפנות כדין, ושנתנו לו רשות לאכול ולישן שם, ליכא שום חיסרון. וכן ליכא שום חיסרון בקציצת הלולב מן הדקל לעצם המצוה, שלכן ליכא שום חיסרון בקציצת נכרים ונשים.

אב"ל על האגד דהלולב, ועל עשיית ציצית, שהם רק מעשה מצוה, שבלא מעשה המצוה לא היה שיין שיעשה זה כלל. שאין שום משמעות ומעלה לחוטי הציצית הקשורים כגדיל וללולב הנאגד מצד עצם מציאותם, אם לא לצורך מצוותם, ועשיית הגדיל בציצית, ואגידת הלולב נותנת לציצית ולולב חשיבות רק מצד עשיית המצוה. משא"כ סוכה ושופר ומצה וכדומה, שהם חפצים בפני עצמם גם ללא

המצוה, ורק מקיימים בהם את המצוה, ולכן אין לעשייתם חשיבות מצוה".

ומבואר בדבריו שעשיית סוכה אינה נחשבת למעשה מצוה אלא הכנה בעלמא, כקניית עצים לבניית סוכה. ולעומת זאת מעשה איגוד הלולב הוא מעשה מצוה, כי בלא מעשה זה אין שום משמעות ללולב כחפץ של מצוה, משא"כ הסוכה ושופר ומצה שהם חפצים בפני עצמם גם ללא המצוה, ורק מקיימים בהם את המצוה, ולכן אין לעשייתם חשיבות מצוה [ולפי זה גם קטיפת הד' מינים אינה נחשבת למצוה].

אולם יש להתפלא מדוע לא הזכיר רבי משה את כל המקומות בש"ס בבלי והירושלמי שמתבאר בהם שיש מצוה בעשיית הסוכה, כמובא לעיל, וצ"ע.

- ז -

מסתבר שקניית ד' המינים אינה מצוה.

ומפורש כן בדברי האגרות משה (או"ח ח"ה סימן מא) בענין בזבזו למצוה יותר מחומש, וז"ל: "והנלע"ד פשוט דדווקא היכא דהמצוה אינו הכרח להוצאת כסף, כמו אתרוג וכדומה, שאם יש לו אינו חייב לקנות דווקא בכסף, ונמצא שאין הוצאת הכסף עצם המצוה רק מחמת שאין לו מחויב לקנות, בזה אמרו שיעור עד כמה מחויב להוציא הוצאות להשיג המצוה - שהוא רק עד חומש. והטעם, דהא כשאין לו אתרוג אין שייך לחייבו ליטלו, רק שיש לחייבו לקנות מחמת שיש עליו חיוב

להשתדל להשיג אתרוג, שבזה יש שיעור שאין מחויב להשתדל להשיג מצווה רק עד חומש נכסיו. וכשלא ימצא לקנות בשיעור כזה אין צריך לקנות, וממילא פטור מחמת שאין לו אתרוג. אבל בפדיון הבן שהתורה חייבתו בנתינת סך כסף דווקא, ודאי חייב אף עני, אם אך יש לו הה' סלעים, אף שהם כל נכסיו ולא יישאר לו כלום, ככל מצוות שהתורה חייבה לכל מי שיש לו החפץ שבו מקיימים את המצוה לקיים אותה, כמו גבי אתרוג שמחויב ליטלו אם יש לו. והכי נמי בפדיון חייב כל זמן שיש לו ה' סלעים, כיוון דסך הכסף הם עיקר המצוה ולא השתדלות להשיג המצוה, ובעיקר המצוה ודאי חייב כל אדם, וזהו נכון ופשוט". ומפורש בדבריו שמעשה קניית הד' מינים אינה מצוה [והיינו כדבריו שהבאנו לעיל [אות ו] שלהכנה למצוה אין חשיבות של מצוה, ורק למה שהוא חלק מעיקר המצוה יש חשיבות מצוה].

- ח -

בספר חמדת צבי (סימן כא) דן הרב וילנר, אב"ד אשקלון, האם יש להקדים בהכנת ד' מינים או בעשיית סוכה. וכתב ש"מן הראוי לעסוק במוצאי יום הכיפורים קודם בהכנת ד' מינים, ואולי גם לפני שהתחיל לעשות סוכה כמו שכתב הרמ"א, ויש להביא ראיה לכך מהא דאיתא בסוכה (מו, א) העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו וכו' העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו, הרי שנקט תחילה עשיית לולב ואחר כך סוכה".

והטעים את דבריו על פי המדרש (ויקרא רבה פרשה ל) שנטילת ד' מינים היא אות לנצחון ישראל בדין, כי היוצא מהדין וענפים בידו מוכח שזכה בדין, ואם כן יותר ראוי להתעסק בשעת היציאה מהדין בארבע מינים שמוכיחים על הניצחון, עכ"ד.

אולם דבריו נכונים רק כאשר יש בידו לולב, ורוצה לאוגדו כדי לקיים "ילכו מחיל אל חיל", ולא באופן שרוצה ללכת לקנות ד' מינים כדי לקיים בזה "ילכו מחיל אל חיל". דהנה נתבאר לעיל

שיש מצוה הן בעשיית הסוכה והן בעשיית הלולב, לפי הבבלי והירושלמי נורק נחלקו האם מיוחד ברכה על כך בלשון "לעשות סוכה, לעשות לולב", או שיוצא ידי חובה בברכת "שהחיינו", ולכן ודאי יכול לקיים "ילכו מחיל אל חיל" גם בעשיית לולב, ולא רק בעשיית סוכה. אלא שנתבאר לעיל שעשיית לולב, פירושה איגוד הלולב, הנחשב למצוה, ואילו קניית ד' מינים או קטיפתם אינה נחשבת מצוה.

לכן ברור כי במוצאי יום הכיפורים עדיף להתחיל בבניית הסוכה "כדי לצאת ממצוה אל מצוה", ולקיים "ילכו מחיל אל חיל", מאשר לתור אחר קניית ד' מינים, בקנייתם או בקטיפתם. ורק אם כבר יש בידו ד' מינים, אזי כשאוגדם יחד מקיים מצות "עשיית לולב" ומתקיים בזה "ילכו מחיל אל חיל" שיוצא ממצוות יום הכיפורים למצות הלולב.



סימן יח

מצוה הבאה בעבירה

הבאה בעבירה בדרכנן ויכול לקיים מצות לולב.

- א -

ושמעת פעם הסבר מדוע אין חוששים למצוה הבאה בעבירה דרכנן, כי מצוות ואיסורים מדאורייתא חלים על החפצא, והיינו שבכח התורה לאסור לולב שהוא אסור בחפצא, אולם בדינים דרכנן, הכח של חכמים הוא שהם יכולים רק להטיל איסור על הגברא, לומר לאדם שלא יעשה דבר מסוים, אבל הם אינם יכולים לאסור את החפצא. לפיכך מכיון שדין מצוה הבאה בעבירה נלמד מהכתוב "והבאתם גזול ואת הפסח", כשם שפסח זהו פסול בגוף, בחפצא, כך גם גזול זה פסול בחפצא, לכן רק התורה יכולה לפסול ולאסור את החפצא ולא חכמים, וממילא בעבירה דרכנן שהפסול על הגברא אין דין שאסור לעשות מצוה הבאה בעבירה, מכיון שאין בכוחם לאסור את החפצא.

- ב -

הרמב"ם (הלכות לולב פרק ח הלכה ט) כתב: "כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שבארנו או מפני גזל וגניבה, ביום טוב ראשון בלבד, אבל ביום טוב שני

תנן (סוכה פרק ג משנה א) "לולב הגזול פסול". ובגמרא (כט, ב) הקשו: "גזול, בשלמא יום טוב ראשון דכתיב (ויקרא כג, מ) לכם משלכם, אלא ביום טוב שני אמאי לא". ותירץ רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: "משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה, שנאמר (מלאכי א, יג) והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה, גזול דומיא דפסח, מה פסח לית ליה תקנתא אף גזול לית ליה תקנתא". ואמרו בהמשך הסוגיא (ל, א) "ופליגא דרבי יצחק, דאמר רבי יצחק בר נחמני אמר שמואל לא שנו אלא ביום טוב ראשון, אבל ביום טוב שני מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול" [פרש"י: "מתוך שיוצא בשאול, דהא ביו"ט שני לא כתיב לכם למעוטי"]].

וכתבו התוס' שם (ל, א) וז"ל: "מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול, הכא דווקא שהוא מדרכנן לא חייש אמצוה הבאה בעבירה". כלומר, היה קשה לתוס', לפי ר' יצחק מה ההבדל בין יו"ט ראשון לשאר ימים, ומדוע שלא יהיה אסור ביו"ט שני ובשאר ימים מדין מצוה הבאה בעבירה, והשיבו תוס', דמכיון שביו"ט שני המצוה היא רק מדרכנן, אם כן אין לחשוש למצוה

עם שאר הימים הכל כשר". והשיג עליו הראב"ד: "אין הכל מודים בגזול ויבש שאין פסולין משום הדר אלא גזול הוה ליה מצוה הבאה בעבירה, יבש מפני שהוא כמת בירושלמי" (פ"ג ה"א). ומבואר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין לולב גזול ביו"ט שני ובשאר ימים: לפי הרמב"ם כשר, ולפי הראב"ד פסול מדין מצוה הבאה בעבירה.

ואם כן נמצא לכאורה שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד היא המחלוקת בגמרא בין ר' יוחנן ור' יצחק בר נחמני, הרמב"ם פוסק כמו ר' יצחק בר נחמני שלולב הגזול פסול רק ביום טוב ראשון "אבל ביום טוב שני מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול", ואילו הראב"ד פוסק כר' יוחנן שפסול לולב הגזול הוא מדין מצוה הבאה בעבירה, ולכן הפסול הוא תמידי, בין ביו"ט ראשון ובין ביו"ט שני.

ומעתה קשה על הרמב"ם שפוסק כר' יצחק בר נחמני קושית התוס', מדוע ביום שני לולב הגזול כשר ואין פסול מדין מצוה הבאה בעבירה, ואם יתרץ הרמב"ם כתירוץ התוס', שבדרבנן אין דין מצוה הבאה בעבירה ולפיכך ביו"ט שני יכול לצאת ידי חיוב בנטילת לולב הגזול, יקשה עליו שלשיטתו אי אפשר לומר כן.

דהנה ברמב"ם אנו מוצאים דס"ל שגם בדרבנן יש דין מצוה הבאה בעבירה, כמפורש בדבריו (הלכות אסורי מזבח פרק ה הלכה ט) "אין מביאין מנחות ונסכים לא מן הטבל ולא מן החדש קודם לעומר ולא

מן המדומע ואין צריך לומר מערלה וכלאי הכרם מפני שהיא מצוה הבאה בעבירה שהקב"ה שונאה", עכ"ל. ומפורש בדבריו שגם במדומע, שזהו דמאי שאיסורו מדרבנן יש איסור מדין מצוה הבאה בעבירה. ואם כן לא יוכל הרמב"ם לתרץ כתירוץ התוס', והדרא קושית התוס' לדוכתיה, היאך פסק הרמב"ם שביו"ט שני רשאי ליטול לולב גזול, הרי זאת מצוה הבאה בעבירה, והגם שהעבירה היא מדרבנן הלא לפי הרמב"ם גם בדרבנן יש דין מצוה הבאה בעבירה.

עוד יש להקשות על הרמב"ם שלא חילק בדבריו בין דין לולב במקדש לדין לולב בגבולין, וכפי שכתב המגיד משנה (הלכות לולב שם) שסוגית הגמרא מדברת גם ביו"ט שני במקדש אע"פ שהוא מן התורה, והכוונה שגם בשאר הימים החיוב הוא מדאורייתא. נמצא שאותם דינים שנאמרו בלולב במקדש נאמרו גם בלולב בגבולין, ואם כך הדבר, שלפי דברי המגיד משנה שיטת הרמב"ם היא, שביו"ט שני מצות לולב במקדש אינה שונה מיו"ט ראשון והחיוב הוא מדאורייתא, בודאי שלא יועיל גם אם יסבור הרמב"ם שבדרבנן אין מצוה הבאה בעבירה, שהרי במקדש שחיוב הלולב גם ביום טוב שני הוא מהתורה, ובדאורייתא הרי לכולי עלמא יש דין מצוה הבאה בעבירה, ושוב יקשה היאך פסק הרמב"ם כר' יצחק בר נחמני, וחוזרת למקומה קושית התוס' מדוע ביום שני לולב הגזול כשר ואין פסול מדין מצוה הבאה בעבירה.

- ג -

ובביאור דברי הרמב"ם יש לומר, דהנה מקור ההלכה של נטילת לולב במקדש ובגבולין הוא במשנה (סוכה פרק ג משנה יב) "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש". ופירש רש"י (סוכה מא, א) "במקדש שבעה, כדדרשינן בתורת כהנים מושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים (ויקרא כג, מ) ולא בגבולין ז' ימים".

וביאור הדברים, שאף כי התורה ציוותה "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים", ומזה היה נראה שחיוב נטילת לולב הוא רק ביום הראשון, דרשו חז"ל שיש חיוב נטילה כל שבעה ימים מדין "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים". נמצא לפי זה שביום הראשון יש מצות נטילת לולב מדין "ולקחתם לכם", ואילו בשאר הימים מצות נטילת לולב היא מדין אחר, מדין "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים".

והנה שמחה היא ענין מציאותי, ודין "שמחה" מתקיים כאשר במציאות האדם שמח, ומכיון שכך יש סברא לחלק ולומר, שרק בנטילה שחיובה מדין "ולקחתם" יש פסול מצוה הבאה בעבירה, אולם בנטילה שחיובה מדין "ושמחתם" לא

נאמר פסול מדין מצוה הבאה בעבירה. משום שכאשר האדם שמח עם לולב הרי אין זה משנה לו אם הלולב פסול או גזול, והמציאות היא שהוא שמח היות ויש לו לולב והוא מקיים את הנטילה, ובכך הוא מקיים את דין "ושמחתם", וממילא גם אם הנטילה היא מצוה הבאה בעבירה אין זה פוסל את הנטילה שחיובה מדין "ושמחתם". אולם בנטילה שחיובה מדין "ולקחתם", ברור שיש פסול מצוה הבאה בעבירה, כי אז לא קיים את הנאמר "ולקחתם" על פי דין.

ומעתה מיושבים דברי הרמב"ם, והיינו דאע"פ שהרמב"ם סובר בהלכות איסורי מזבח וכו"ל, שאין להביא נסכים מהמדומע בגלל שבדרכן יש מצוה הבאה בעבירה, מכל מקום יש לחלק בהלכות לולב בין יו"ט ראשון ליו"ט שני, כי לולב הגזול פסול רק ביום טוב ראשון ולא ביום השני, משום שכמו שנתבאר, יש הבדל ביסוד חיוב הנטילה שחיובה מדין "ושמחתם" לבין נטילה שחיובה מדין "ולקחתם", ורק בנטילה שחיובה מדין "ולקחתם" יש פסול מדין מצוה הבאה בעבירה כי לא קיים "ולקחתם" על פי דין, ולכן ביו"ט הראשון נטילה בלולב גזול תהיה פסולה. אולם בנטילה ביו"ט שני ובשאר הימים שהיא נטילה שחיובה מדין "ושמחתם", לא נאמר פסול מדין מצוה הבאה בעבירה, כי גם בנטילת לולב פסול או גזול המציאות היא שהוא שמח, היות ויש לו לולב והוא מקיים את הנטילה, ולכן גם אם הנטילה

היא מצוה הבאה בעבירה אין זה פוסל את הנטילה.

- ד -

המחבר בשולחן ערוך (או"ח סימן תרמט סע' ה) פסק כדברי הרמב"ם והעתיק להלכה את לשונו: "כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שביארנו או מפני גזל וגניבה, ביום טוב ראשון בלבד אמרו אבל בשאר ימים הכל כשר". ואם כך נצטרך לומר בביאור דבריו על דרך המבואר בדברי הרמב"ם, שגם באיסור דרבנן יש דין מצוה הבאה בעבירה, ורק בנטילת לולב ביו"ט שני שחיובה מדין "ושמחתם" אומרים שאין פסול מדין מצוה הבאה בעבירה כי במציאות שמח ואם כן נתקיים דין "ושמחתם".

אלא שיש להקשות על מהלך זה בדעת המחבר, שכן המחבר פסק (או"ח סימן תרסד סע' י) "יש מי שאומר שיש ליזהר שלא יקוץ ישראל ערבה למצוה משדה עכו"ם ואפי' ברשות עכו"ם". וביארו הפוסקים (ערוך השלחן שם סע' י) שהטעם הוא כמבואר בדברי הרמ"א (או"ח סימן תרמט סע' א) ש"יש ליזהר שלא יקצץ הישראל בעצמו אחד מארבעה מינים שבלולב לצורך לולבו, דקרקע אינה נגזלת, וסתם כותים גוזלי קרקע הם ויבא בגזילה לידו, אלא יקצצנו כותי ויקנה מהם", ואם כן הוא הדין לגבי ההושענות שיש לומר שסתם עכו"ם קרקעותיהם גזולים בידם מאחרים ואינו מועיל רשותם לזה, ולכן נמצא שהישראל קוצץ הושענות

גזולות, וזו מצוה הבאה בעבירה. ובהושענות ודאי שאין חיוב נטילה מדין "ולקחתם", אלא החיוב מדין שמחה. ואם כן קשה מדוע אוסר המחבר להשתמש בערבות גזולות, והרי נתבאר בדעת הרמב"ם והמחבר, שכאשר החיוב הוא מדין שמחה לא נאמר בזה ההלכה של מצוה הבאה בעבירה.

עוד יש להקשות בענין מצוה הבאה בעבירה. דהנה התוס' (סוכה ט, א ד"ה ההוא) הקשו על דברי הגמרא שלומדת מפסוק שלא יוצא ידי חובה בשיבה בסוכה גזולה, מדוע צריך לכך פסוק, "תפוק ליה משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה, דמהאי טעמא פסלינן אתרוג הגזול ביום טוב שני לקמן בריש לולב הגזול". ותירצו תוס': "ויש לומר דטעמא דמצוה הבאה בעבירה לאו דאורייתא אלא מדרבנן", ולכן צריך פסוק מיוחד לומר שאפילו מדאורייתא לא יוצא בסוכה גזולה.

המנחת חינוך (מצוה שכה אות י) מיישב את קושית התוס' באופן זה: בקיום מצוות עשה ישנם שני סוגי מצוות. מצוות חיוביות, דהיינו מצוות שיש חיוב על כל אדם מישראל לעשותן, כגון תפילין, אתרוג ואכילת מצה. ומצוות מסוג זה, אם לא קיימם ביטל המצוה ועשה נגד רצון הבורא. ומצוות קיומיות, כלומר מצוות שאין חיוב לעשותן, כגון ציצית, שהתורה לא חייבה אדם ללבוש בגד עם ד' כנפות ולהטיל בו ציצית, ואם הולך ללא בגד כזה לא עבר על רצון ה'. ורק אם מביא עצמו לידי חיוב, על

ידי שלובש בגד עם ד' כנפות ומטיל בו ציצית עושה רצון ה', ואם לובשו ולא מטיל בו ציצית עבר על רצונו ית'. ובמצות ישיבת סוכה ישנם גם כן שני סוגים אלו: בליל ראשון יש מצוה חיובית לשבת בסוכה, ואם לא ישב בסוכה, לא קיים את המצוה ועבר על רצון הבורא. אולם בשאר הלילות, אם רוצה אינו אוכל ואינו יושב בסוכה ואין עליו חיוב ולא עבר על רצון ה', כמו בציצית, ורק אם אוכל ויושב בסוכה מקיים מצוה.

ומבאר המנחת חינוך, שהטעם שאינו יוצא במצוה הבאה בעבירה הוא, שהקב"ה אינו חפץ במעשהו "ולא לרצון לפניו שקטיגור יעשה סניגור ואני ה' שונא גזל בעולה". ואם כן, כל זה שייך דוקא במצוה חיובית, וכגון בליל יו"ט ראשון של סוכות, כיון שלא יצא ידי חובת המצוה ממילא לא עשה המצוה וביטל המצוה. "אבל במצוות שאינן חיוביות, כגון ציצית וסוכה בשאר ימי החג, אם הם באים בעבירה, אמת דלא קיים רצון הבורא ברוך הוא כי אין זה רצונו יתברך, אבל מ"מ לא ביטל המצוה, רק דלא קיים, והוי ליה כמי שאינו לובש בגד כלל או לא אוכל כלל דלא קיים". נמצא שלגבי שאר הימים בגלל שהמצוה אינה מצוה חיובית, הגם שאם לא אכל ולא ישב בסוכה לא קיים מצות ישיבה בסוכה, אולם גם לא עשה עבירה שאכל מחוץ לסוכה, ולא שייך בזה דין מצוה הבאה בעבירה. ומעתה אומר המנחת חינוך, יש לומר שלכן הצריכה התורה פסוק מיוחד,

לומר שאין לשבת בסוכה גזולה בשאר ימים, ואם אכל בסוכה גזולה נחשב כאילו אכל מחוץ לסוכה ועבר על רצון הבורא.

וכבר הקשו האחרונים על המנחת חינוך, שבדברי הגמרא הלומדת את דין מצוה הבאה בעבירה מהפסוק "והבאתם גזול ואת הפסח, גזול דומיא דפסח, מה פסח לית ליה תקנתא אף גזול לית ליה תקנתא", מפורש שכמו שפסח זהו פסול בגוף הפוסל את החפץ כך גם גזול הוא פסול בחפץ, ואם כן היאך כתב המנחת חינוך שאילולא הלימוד מהפסוקים היינו יכולים לומר שבשאר הימים הישיבה בסוכה גזולה אין בה משום מצוה הבאה בעבירה, הלא הסוכה הגזולה עצמה נפסלת כמו פסח, וממילא אין זה נחשב שיושב בסוכה, והדרא קושיא לדוכתיה.

- ה -

על כן נראה בביאור הדברים, בהקדם דברי הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ו הלכה ז) "אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו כגון שאכל טבל או שגזלה". ומציין המגיד משנה מקור לדברי הרמב"ם מדברי הירושלמי (שבת פרק יג הלכה ג) "א"ר אילא, "אלה המצוות" (ויקרא כז, לד), אם עשית כמצוותן הרי הן מצוות, ואם לאו אינן מצוות". ומקשים האחרונים מדוע הגמרא בסוכה לומדת דין מצוה הבאה בעבירה מפסוק בספר מלאכי "והבאתם גזול" שהוא מדברי נביאים, ולא מביאה את הפסוק שהירושלמי מביא שהוא מן התורה

וממנו נוכל ללמוד את דין מצוה הבאה בעבירה.

שמביא לו קרבן גזול, ואם כן לימוד זה מדבר על האדם העושה את המצוה.

ומכאן נראה שיש שני סוגים של מצוה הבאה בעבירה: האחד, פסול הגוף בחפצא, וזה נלמד מהפסוק במלאכי (א, יג) "והבאתם גזול" המדבר במצוה, והיינו שהעבירה עושה פסול ומום בגוף המצוה. והסוג השני הוא, חסרון בגברא, כלומר שנחשב שלא עשה האדם את המצוה בשלמותה, וזה נלמד כדברי הירושלמי מהפסוק "אלה המצוות, אם עשית כמצוותן הרי הן מצוות, ואם לאו אינן מצוות", ולימוד זה מדבר על האדם העושה המצוה.

והנה הריטב"א הקשה את קושית התוס' בסוכה דף ט' הנ"ל, מדוע צריך פסוק למעט סוכה גזולה שפסולה, תיפוק ליה מדין מצוה הבאה בעבירה. ותירץ הריטב"א שדין מצוה הבאה בעבירה נאמר דוקא במצוה שבאה לרצות, כגון שופר, קרבן ולולב, אבל בסוכה שאין בה ריצוי לא שייך דין של מצוה הבאה בעבירה. אלא שלכאורה קשה מאד על דברי הריטב"א מדברי הגמרא (פסחים לה, ב) שאין יוצאים במצת טבל ומצה גזולה מדין מצוה הבאה בעבירה, ובמצה הרי לא שייך ריצוי ובכל אופן נאמר דין מצוה הבאה בעבירה.

[ונראה כנ"ל לדייק דיש שני סוגים של מצוה הבאה בעבירה: האחד, פסול הגוף בחפצא, והשני חסרון בגברא. מסוגיית הגמרא (סוכה ל, א), שלאחר שלומדים את דין מצוה הבאה בעבירה מהפסוק במלאכי "והבאתם גזול" המדבר במצוה, והיינו שהעבירה עושה פסול ומום בגוף המצוה. מביאה הגמרא לימוד נוסף מהפסוק (ישעיה סא, ח) "כי אני ה' אהב משפט שנא גזל בעולה", ופרש"י שם: "שונא גזל בעולה, בעולות שאתם מביאין לי אני שונא את הגזל שאתם גוזלים אותם ואע"פ שהכל שלי ואף מתחלה שלי היתה". ומשמע שהלימוד הנוסף הוא לגדר השני של מצוה הבאה בעבירה שהוא חסרון בגברא, כלומר שנחשב כאילו האדם לא עשה את המצוה בשלמותה, והיינו שהקב"ה שונא את מי

אולם לפי האמור, נראה שכוונת הריטב"א לומר, שבמצוות שיש בהם ריצוי שייך דין מצוה הבאה בעבירה שהוא פסול הגוף, כי מצוות שתכליתם לרצות השי"ת, כאשר נעשו בעבירה אין זה רק חסרון בגברא שמצוותו לא נעשתה בשלמות אלא פסול הגוף בעצם המצוה הפוסל את כל מהות המצוה. מה שאין כן במצוות שאין בהם ריצוי, בזה דין מצוה הבאה בעבירה אינו פסול הגוף אלא חסרון בגברא שהאדם נחשב שלא עשה את המצוה בשלמותה. ולכן מבאר הריטב"א, שכאשר הגמרא בסוכה לומדת מפסוקים שאין יוצאים בסוכה גזולה ולא לומדת מדין מצוה הבאה בעבירה, זהו מכיון שהגמרא מדברת לגבי דין מצוה הבאה בעבירה שהוא פסול הגוף במצוה, וזה אמנם לא שייך בסוכה שהיא

מצוה שאינה באה לריצוי, שבה אמנם יש דין מצוה הבאה בעבירה אבל אין הוא פסול בגוף המצוה אלא רק חסרון בגברא המקיימה.

ולפי זה יוצא, שבאמת גם בסוכה גזולה וגם במצה גזולה אמנם אין דין מצוה הבאה בעבירה שהוא פסול בגוף המצוה, מכל מקום יש דין מצוה הבאה בעבירה שהוא חסרון בגברא המקיימה. ומעתה מדויק היטב מדוע ציין המגיד משנה את דברי הירושלמי על מש"כ הרמב"ם בדין מצה גזולה, מכיון שכמו שנתבאר מדברי הירושלמי "אם עשית כמצוותן הרי הן מצוות, ואם לאו אינן מצוות", שמדבר על האדם העושה המצוה, נלמד גדר דין מצוה הבאה בעבירה שהוא חסרון בגברא שהאדם נחשב שלא עשה את המצוה בשלמותה, וזה שייך במצה גזולה שאינה באה לריצוי ודין מצוה הבאה בעבירה שבה הוא אינו חסרון בגוף המצוה אלא בקיום המצוה.

והנה לעיל הבאנו את קושיית האחרונים על המנחת חינוך, שבדברי הגמרא הלומדת את דין מצוה הבאה בעבירה מהפסוק "והבאתם גזול ואת הפסח, גזול דומיא דפסח, מה פסח לית ליה תקנתא אף גזול לית ליה תקנתא", מפורש שכמו שפיסח זהו פסול בגוף הפוסל את החפץ כך גם גזול הוא פסול בחפץ, ואם כן היאך כתב המנחת חינוך שאילולא הלימוד מפסוקים היינו יכולים לומר שבשאר ימים ישיבה בסוכה גזולה אין בה משום מצוה הבאה

בעבירה, והלוא הסוכה הגזולה עצמה נפסלת כמו פיסח, וממילא אין זה נחשב שיושב בסוכה.

ולפי המבואר מיושבים היטב דברי המנחת חינוך, כי מכיון שסוכה אינה מהמצוות הבאות לריצוי, הרי שדין מצוה הבאה בעבירה שבסוכה אינו פסול הגוף אלא חסרון בקיום המצוה, והסוכה עצמה באמת אין בה פסול הגוף, וממילא דין פסול הגוף הנלמד מהפסוק "והבאתם גזול" לא שייך כלל לסוכה גזולה. ושפיר קאמר המנחת חינוך שמכיון שבסוכה גזולה החסרון הוא רק בגברא המקיים את המצוה, אילולא הפסוקים, היינו אומרים שאף שבודאי אין זה נחשב שאכל בתוך הסוכה, אולם גם לא נוכל לומר שאכל מחוץ לסוכה, ולכן צריך פסוק מיוחד למעט סוכה גזולה שפסולה, שאם אכל בסוכה גזולה נחשב כאילו אכל מחוץ לסוכה ועבר על רצון השי"ת.

והנה לעיל נתבאר, שההבדל בין מצות נטילת לולב ביום טוב ראשון למצות הנטילה בשאר ימים הוא, שביו"ט הראשון המצוה היא מדין "ולקחתם לכם", ואילו בשאר הימים המצוה היא מדין "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים". ומעתה יתכן לומר, שמכאן נובע חילוק מהותי בין מצות נטילת לולב ביו"ט ראשון למצות הנטילה בשאר ימים, שמצות לולב ביום הראשון מדין "ולקחתם" היא מצוה של ריצוי, ולכן ביו"ט ראשון פסול מצוה הבאה בעבירה הוא פסול הגוף הנלמד

מהפסוק "והבאתם גזול". אך בשאר ימים שחייב הנטילה מדין "שמחה" אין זה מדין ריצוי, ולפיכך אין פסול מצוה הבאה בעבירה פסול בגוף המצוה אלא חסרון בעשיה ובקיום המצוה, ולכן הביא המגיד משנה את הראיה מדברי הירושלמי.

ואם כן יתכן וזהו הביאור בדעת הרמב"ם והשולחן ערוך שפסקו שפסול גזל וגניבה הוא רק ביום טוב ראשון אבל בשאר ימים הכל כשר, מכיון שהם סוברים שרק פסול מצוה הבאה בעבירה בגוף המצוה הוי חסרון המעכב, אבל פסול ב"גברא" אינו מעכב מלקיים את המצוה.

וממילא מובן מה שפסק בשולחן ערוך שבהושענא רבה יש לאסור להביא ערבות גזולות, מכיון שיש לומר שהושענות באות לריצוי, שכן כל מהות תקנת הנביאים להקיף המזבח בהושענות היתה לרצות פני הבורא יתברך, ובמצוות שבאות לריצוי, כבר נתבאר לעיל שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא פסול הגוף, ובזה אכן סובר השולחן ערוך שמצוה הבאה בעבירה מעכב.

ואין להקשות, שלפי המבואר לעיל בדברי השו"ע, יקשה מדוע פסק בדין מצה

של טבל שאין יוצאים בה ידי חובה מדין מצוה הבאה בעבירה, והרי לכאורה מאחר ואין זה בא לריצוי, יוצא שהמחבר סובר שבזה אין דין מצוה הבאה בעבירה פסול הגוף, ואין זה מעכב, ואם כן למה פסק שאינו יוצא.

אלא דיש לומר שהמחבר סובר שגם באכילת מצה יש ריצוי, וכמו שמוכח בשם הגרי"ד סלובייצ'יק שביאר הטעם שכליל הסדר לאחר אכילת האפיקומן אומרים את הפיוטים וזה נקרא "נרצה", משום שאכילת האפיקומן היא זכר לקרבן פסח, ובקרבן מצינו לשון "נרצה", כדכתיב (ויקרא א, ד) "ונרצה לו לכפר עליו", ואף לדעת הפוסקים שאפיקומן אינו זכר לפסח אלא כדי שישאר טעם המצה בפיו, יש לומר על פי דעת הרמב"ם שבזמן הזה יש למצה דין פסח, ושפיר שייך בזה לשון "נרצה" כמו בקרבן פסח.

[או] שניישוב בדוחק ונאמר שישאני אכילה, שעצם האכילה עושה את זה לפסול בגופו, כיון שפסול בגברא הכוונה לאדם, ואם כן כיון שכאשר אוכל ויש פסול במצה ממילא זה גורם שהפסול נכנס ונהיה בגופו, ולכן זה נחשב כפסול בגופו].



סימן יט

המבזבז אל יבזבז יותר מחומש

- א -

הרמ"א (סימן תרנו ד"ה אפילו) כתב: "ומי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת אין צריך לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש אפילו מצוה עוברת. ודווקא מצות עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור".

ומקור דבריו בסוגיית הגמרא במסכת בבא קמא (ט, א) "א"ר זירא אמר רב הונא, במצוה עד שליש, מאי שליש, אילימא שליש ביתו, אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצוותא ליתבי לכולא ביתא. אלא א"ר זירא בהידור מצוה עד שליש במצוה". ודייקן התוספות (שם ד"ה אילימא) מקושיית הגמרא "אילימא שליש ביתו אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצוותא ליתבי לכולא ביתא", שאין לאדם חיוב ליתן כל ממונו בשביל ליקח אתרוג, ואפילו לא ימצא בפחות והוא מצוה עוברת. וכתבו עוד: "ואפילו שליש ביתו משמע דלא מיחייב, ואמרינן נמי (כתובות נ, א) המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, ובסוכה (מא, ב) חשיב ליה רבותא דרבן גמליאל שקנה אתרוג באלף זוז". ומפורש בדברי התוספות שלא

רק שליש ביתו אינו מחוייב לבזבז עבור מצוה עוברת, אלא אפילו יותר מחומש גם כן אינו חייב לשלם, וכן מפורש בדברי הרא"ש (בבא קמא פרק א סימן ז).

והנה מאמר הגמרא (כתובות נ, א) "באושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש", נאמר בענין מצות צדקה, שאל יבזבז צדקה יותר מחומש מרכושו. וכמו שפירש רש"י שם: "המבזבז, לעניים". אולם, בדברי הרמב"ם מפורש שהלכה זו נאמרת בכל המצוות, כדבריו בהלכות ערכין וחרמין (פרק ח הלכה יג) וז"ל: "לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב, שהרי הוא אומר "מכל" אשר לו, ולא "כל" אשר לו, כמו שביארו חכמים. ואין זו חסידות אלא שטות, שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות ואין מרחמין עליו. ובזה וכיוצא בו אמרו חכמים חסיד שוטה מכלל מבלי עולם. אלא כל המפזר ממונו במצוות אל יפזר יותר מחומש, ויהיה כמו שציוו נביאים יכלכל דבריו במשפט בין בדברי תורה בין בדברי עולם. אפילו בקרבנות שאדם חייב בהם הרי חסה תורה על הממון ואמרה שיביא כפי מסת ידו, קל וחומר לדברים שלא נתחייב בהם אלא

מחמת נדרו שלא ינדור אלא כראוי לו שנאמר איש כמתנת ידו כברכת ה' אלקיך אשר נתן לך". ומתבאר בדברי הרמב"ם שבכל המצוות אמרו חז"ל באושא שהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש, ויש איסור לבזבז יותר מחומש.

ומעתה יש לעיין מדברי הגמרא במסכת קידושין (כט, א) "תנו רבנן הוא לפדות [שלא פדאו אביו] ובנו לפדות, הוא קודם לבנו, רבי יהודה אומר בנו קודמו, שזה מצותו על אביו וזה מצות בנו עליו. אמר ר' ירמיה כל היכא דליכא אלא חמש סלעים [דלית ליה נכסי אלא חמש סלעים, רש"י] הוא קודם לבנו, מאי טעמא, מצוה דגופיה עדיפא, כי פליגי, היכא דאיכא חמש משועבדים וחמש בני חורין". ולכאורה אם יש איסור לבזבז במצוות יותר מחומש, קשה מאד מדוע כשכל נכסיו הם רק חמש סלעים שייך לחייבו ליתנם לכהן לקיים מצות פדיון הבן, והרי אסור לבזבז במצוות יותר מחומש.

עוד קשה מהמשך הסוגיא בקידושין: "תנו רבנן לפדות בנו ולעלות לרגל פודה את בנו ואח"כ עולה לרגל, ר' יהודה אומר עולה לרגל ואח"כ פודה את בנו, שזו [עליה לרגל] מצוה עוברת, וזו [פדיון הבן] מצוה שאינה עוברת. בשלמא לר' יהודה כדקאמר טעמא, אלא רבנן מאי טעמייהו, דאמר קרא כל בכור בניך תפדה והדר ולא יראו פני ריקם". ופירש שם בתוספות ר"י הזקן וז"ל: "לפדות ולעלות, כלומר, ואין בידו כדאי לזה ולזה, ששתי המצוות האלו

צריכים הוצאה, לפדות צריך חמש סלעים לכהן, ולעלות צריך מעות להוצאת הדרך, עולה לרגל במעות שבידו וכשתמצא ידו יפדה בנו, מפני שהיא מצוה שאינה עוברת". ומבואר בדברי ר"י הזקן שמדובר באופן שאין בידו ממון אלא כדי לעשות מצוה אחת, ובזה נאמר שחייב לתת כל ממנו כדי לעלות לרגל. וגם שם מבואר שאף למצוה שאינה עוברת גם כן חייב ליתן את כל ממנו, שהרי כל השאלה שם היא רק על קדימה בין שתי המצוות, עליה לרגל או לפדות, ועל זה נחלקו מה עדיף, אבל לכו"ע משמע שאם רק מצות פדיית בנו עומדת כעת לפניו בלא שתעמוד לפניו מצות עליה לרגל, פשיטא שחייב ליתן כל מה שיש לו בשביל לפדות את בנו אף שהיא מצוה שאינה עוברת. וזה מבואר בלשון ר"י הזקן, שכתב שעכשיו יתן כל מה שיש לו כדי לעלות לרגל ואח"כ "כשתמצא ידו" יפדה את בנו. ומעתה יקשה על התוס' והרמב"ם, היאך מותר לו ליתן כל ממנו עבור מצות עליה לרגל, וכל שכן עבור פדיית בנו, והרי אסור לבזבז יותר מחומש, וצ"ב.

עוד הזכירו התוספות והרא"ש (בבבא קמא הני"ל) את מעשה דרבן גמליאל, והוא מגמרא במסכת סוכה (מא, ב) דאיתא: "ומעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא שהיו באין בספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל שלקחו באלף זוז וכו' למה לי למימר שלקחו באלף זוז, להודיעך כמה מצוות

- ב -

ובדברי הביאור הלכה (סימן תרנו ד"ה אפילו) עמד על סתירת הסוגיות, וכתב על דברי הרמ"א: "והנה על עצם הדין דמבואר כאן בשו"ע דאין צריך לפזר הון רב על מצוה ונובע זה מסוגיא דב"ק אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצותא ליתיב לכולא ביתיה, וסמכו זה לדין צדקה דהמבזבז וכו', לכאורה צ"ע מסוגיא דקידושין דף כ"ט דמבואר שם גבי פדיון הבן דאף אם אין לו רק חמשה סלעים צריך לפדות עצמו וכן לענין לעלות לרגל, ושם מיירי שאין לו נכסים כלל זולת אלו החמשה סלעים עיי"ש, ולכאורה לפי סוגיא דב"ק אשר ממנו נובע דין השו"ע דכאן אינו מחוייב לתת כל אשר יש לו בענין מצוה, ואף רק שליש ביתו ג"כ אין מחוייב. וגם מעשה דר"ג לכאורה קשה לפי"ז, דמאי רבותא שלקח אתרוג באלף זוז משום חיוב מצוה הלא אף מי שאין לו רק חמשה סלעים מחוייב ליתן לכהן לפדות עצמו או לעלות לרגל, וכל שכן ר"ג שהיה עשיר, ושיעור זה בודאי היה רק חלק מהונו".

הרי שעמד הביאור הלכה בקושי סתירת הסוגיות דבבא קמא ודקידושין. אמנם, ממעשה דר"ג הקשה הביאור הלכה באופן שונה, ולא הקשה מדוע היה מותר לו לפזר יותר מהחיוב, אלא אדרבה הקשה להיפך, מה החידוש שר"ג בזבז אלף זוז לפי המבואר בקידושין שם דאף כל ממונו צריך

חביבות עליהן". וגם כאן קשה האין הותר לר"ג לבזבז כל כך הרבה מעות והרי אסור לבזבז יותר מחומש. ואף שמהגמרא יתכן ולא קשה, כי אפשר לומר שאצל רבן גמליאל אלף זוז לא היו יותר מחומש שבנכסיו ולכן הותר לו. אולם התוספות והרא"ש הביאו ראיה ממעשה דר"ג שאינו צריך לבזבז אפילו שליש ביתו וכו', וכתבו "ובסוכה חשיב ליה רבותא דר"ג שקנה אתרוג באלף זוז". כלומר, מהגמרא שסיפרה מעשה דר"ג מוכח שבאו להשמיענו שבזבז יותר ממה שהיה חייב בגלל חביבות המצוה, הביאו התוספות והרא"ש ראיה שמצד הדין אין חובה לבזבז כל כך, כי אם כל אדם היה מחוייב לבזבז כל כך הרבה, מה החידוש בזה שר"ג עשה כך, הרי כולם מחוייבים בזה. ומעתה יקשה לפי המבואר לעיל שביותר מחומש יש איסור לבזבז, אם באמת ר"ג לא היה חייב לבזבז כל כך הרבה, מדוע הותר לו לבזבז אלף זוז והרי אסור לבזבז יותר ממה שמחוייב.

וקושיה זו צ"ע ביותר, שלכאורה התוספות סותרים עצמם מיניה וביה, שהרי הם הביאו בתחילת דבריהם את ההלכה שהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש, וכמו שנתבאר, שבהלכה זו יש איסור לבזבז יותר מחומש. ובתוך כדי דיבור הביאו את המעשה בר"ג שבזבז יותר ממה שהיה מחוייב, ובמעשה זה לכאורה משמע שאין איסור לבזבז יותר מחומש, וצ"ע.

לפזר עבור מצוה, וכ"ש ר"ג שהיה עשיר ואלף זוז היה רק חלק מממונו.

ובכדי ליישב את סתירת הסוגיות תירץ הביאור הלכה בשני אופנים, וז"ל:

"ולמען ליישב הסוגיות שלא יהיו סותרות היה אפשר לכאורה לומר במעשה

דר"ג, דהרבנותא היתה שם שפיזור הון רב יותר על שויה, דאינו שכר המצוה, ורק מפני ששם בספינה לא היה אפשר להשיג אתרוג ונתן לאחד הון רב שיתרצה למכרה לו, וזה אין אנו מחוייבין מן הדין, דכיון דאינו מוצא אותה כפי שויה הרגיל אנוס הוא ואין מחוייב ורק משום חיוב המצוה עשה זה. ואפשר לפרש גם הסוגיא דב"ק דמירי בכגון זה דעלתה שכר המצוה הרבה יותר משויה וס"ד דהש"ס דעד שליש ביתו מחוייב, ועל זה דחי דאינו מחוייב, אבל כל מצוה שיכול להשיגה בשויה חייבה התורה לכל ישראל, אם יש לו אף מעט, וכההיא דקידושין הנ"ל, ורק באין לו פטור, וכההיא דירושלמי פרק א דפאה", [וז"ל שם: כבד את ה' מהונך ממה שחננך מפריש לקט שכחה ופאה ומפריש תרומה וכו'] ועושה סוכה ולולב שופר ותפילין וציצית ומאכיל את העניים וכו', אם יש לך אתה חייב בכולן ואם אין לך אין אתה חייב באחת מהן, אבל כשהוא בא אצל כיבוד אב ואם בין שיש לך הון בין שאין לך כבד את אביך ואת אמך, ואפילו אתה מסבב על הפתחים].

אולם הביאור הלכה דחה תירוצו זה, וכתב: "אכן זהו נגד סתימת כל הפוסקים, דמשמע שתפסו בפשיטות מסוגיא דב"ק וממעשה דר"ג שאין מחוייב לפזר הון רב לשום מצוה בכל אופן ואף שיש לו עדיין הון, ורק עד חומש לכל היותר כמו לענין צדקה".

ולכן תירץ באופן אחר: "וצריך לומר דהם מחלקין מסוגיא דקידושין להא דב"ק וסוכה באופן זה, דלפזר בהון רב אמנם אין מחוייב, ומשום הטעם דשמא יעני ויצטרך לבריות, וכמש"כ הראב"ד, וזה לא שייך במי שאין לו רק חמש סלעים וכיו"ב ומתפרנס ממלאכתו ולא יגרע פרנסתו במה שיוציא זה על המצוה, וכן להיפך לא יתחזק מצבו במה שלא יוציא. ומדברי הנ"י והרמ"ה מוכח ג"כ הכי, דאף במי שחייב נדחקין צריך להוציא אף בשביל הידור וכל שכן למצוה עצמה. וזהו דלא כדעת רש"ל שחולק על הנ"י והרמ"ה בזה, וכתב דאפשר דאף לגוף המצוה אינו מחוייב כיון שחייב בדוחק, דאצלו הוא כהון רב. אבל מסוגיא דקידושין הנ"ל לא משמע הכי וכן מירושלמי הנ"ל מוכח ג"כ רק דאינו מחוייב לחזור על הפתחים בשביל מצות תפילין וציצית אבל אם יש לו כדי לקנות תפילין וציצית וכהאי גוונא בוודאי חייב ולא נחשב זה כהון רב (ואף דלמעלה צידדנו להלכה כהרש"ל, היינו רק לענין הידור אבל לא לענין מצוה עצמה) ועיין בספרי אהבת חסד חלק ב פרק כ אות ג'".

המוטל עליו לפדות בנו על ידי שיתן ה' סלעים לכהן. ומכיון שנתינת המעות והבזבז הוא עצם המצוה, לכן אינו נפטר בזה שיש לו רק חמש סלעים, שהרי זה מה שצוותה התורה עליו לתת את חמשת הסלעים הללו לכהן כדי לפדות את בנו או את עצמו.

אמנם האגרות משה הבחין בקושי שבתירוץ, שכן תירוץ זה הגם שמיישב את הקושי מהמבואר במסכת קידושין שחייב לתת את חמשת הסלעים שיש לו בשביל לפדות את עצמו או את בנו, אבל עדיין נשאר קשה מהמבואר בסוגיא שם שגם בשביל לעלות לרגל הוא חייב לתת את קצת הממון שיש לו עד הפרוטה האחרונה, כמו שנתבאר לעיל. ולפי תירוץ של האגרות משה, הרי עליה לרגל אינה מצוה כפדיון הבן שעצם התשלום הוא המצוה, אלא קיום מעשה העליה לרגל הוא המצוה, והתשלום הוא רק בכדי שתהיה אפשרות לקיום המצוה, וכשופר ולולב ותפילין, ואעפ"כ מוכח בגמרא שחייב לבזבז כל נכסיו עבור מצות עליה לרגל.

ובגלל פירכא זו, חילק האגרות משה חילוק נוסף, שעצם העליה לרגל אין בה חיוב הוצאת מעות, שהרי יכול ללכת ברגליו, ואז לא יצטרך לשלם עבור הוצאות הדרך, ואפילו אם הדרך רחוקה וקשה עליו הליכה ארוכה, על כל פנים אין המצוה עצמה מחייבת את ההוצאה, וזהו רק להנאתו כדי למנוע מעצמו טירחה מרובה, ולכן על זה לא שייך לפוטרו מההוצאות אם

והנה, על התירוץ הראשון כבר כתב הביאור הלכה עצמו, שמהלך התירוץ נוגד את סתימת הפוסקים. אך לכאורה גם התירוץ השני קשה מאד. כי לפי תירוץ זה יוצא מצב של "יציבא בארעא וגיוורא בשמי שמיא", דהיינו שעשיר גדול שיש לו כסף לרוב אינו חייב לבזבז הון רב עבור מצוה, ואילו עני ואביון שכל רכושו מסתכם בחמישה סלעים הוא חייב ליתנם עבור מצות פדיון הבן וכדומה, וזו תמיהה רבתא.

ובאמת באגרות משה (או"ח חלק ה סימן מא) כתב על דברי הביאור הלכה בתירוץ השני "ואינו נכון כלל", וכנראה כוונתו לקושי זה.

- ג -

האגרות משה כתב ליישב את סתירת הסוגיות בדרך אחרת, וחילק בין כל המצוות למצות פדיון הבן. משום שבכל המצוות כגון שופר, תפילין, לולב וכיו"ב, המצוה המוטלת עליו איננה נתינת מעות, אלא עצם עשיית המצוה, דהיינו נטילת לולב או הנחת תפילין, ובזבז המעות הוא ההיכר תמצי לקיום המצוה, בכדי שתהא לו אפשרות לקיים את מעשה המצוה לכן הוא חייב לבזבז מהונו לקנות את המצוות. ועל כורח זה של קניית האפשרות לקיים את המצוה, נאמר הגדר שאינו חייב לבזבז הון רב. מה שאין כן בפדיון הבן שחייב התשלום ובזבז המעות הוא עצם החיוב

ההוצאות הם כל כספו, שהרי אין מחייבים אותו כלל להוציא את ההוצאות, ומסיים האגרות משה על תירוצו "וזה נכון".

אולם לכאורה יש לעיין גם בתירוץ זה, דהנה הגמרא בקידושין מסתפקת כנ"ל, אם יש לפניו לפדות בנו ולעלות לרגל מה קודם, ולפי האגרות משה צ"ב מה הספק, ודאי שעליו לפדות בנו, מאחר ונתינת הכסף היא עצם המצוה, וזה עדיף על שיבזבז את הכסף לעלות לרגל. ובוודאי שעליו ללכת ברגל לירושלים ולפדות את בנו, שהרי לא יעלה על הדעת שבכדי להקל עליו את טורח הדרך יפסיד את מצות פדיון הבן. וגם אם נאמר שמדובר באופן שאין באפשרותו כלל ללכת ברגל ולכן חייב להוציא הוצאות לעלות לירושלים, וכמו שבאמת הוזכר בתוספות ר"י הזקן בקידושין ענין ההוצאות לעליה לרגל, שוב הדרה קושיה לדוכתא, אם זהו מחוייב המציאות שיהיו לו הוצאות בעליה לרגל, הרי זה דומה למצוות שופר ותפילין שאין מטילין עליו לבזבז כל ממונו, ויקשה מדוע עבור עליה לרגל מוכח בסוגיא בקידושין שחייב לבזבז כל ממונו.

עוד יש להעיר על דברי האגרות משה, ממש"כ המג"א (סימן תרנו ס"ק ח) שאם אין בידו אלא חמשה סלעים, וצריך לפדות את בנו ולקנות אתרוג, יקנה אתרוג, שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת. ולכאורה לפי האגרות משה היה צריך להיות הדין שפדיון הבן קודם, שהרי בפדיון הבן

קבעה התורה שהבזבז של המעות זה עצם המצוה, משא"כ אתרוג שהוצאת הכסף אינה עצם המצוה, ומדוע פסק הרמ"א שעדיף לקנות אתרוג מאשר לפדות את בנו.

והנה בערוך השלחן (סימן תרנו סע' ד) כתב: "ויש להסתפק אם כוונתו [של הרמ"א] דעד חומש מחוייב לבזבז על המצוה, ואם כן בגמרא שסיפרה על ר"ג שנתן אלף זוז בעד אתרוג להודיעך כמה מצוות חביבות עליהם, ונאמר לפי זה דלר"ג היה אלף זוז יותר מחומש נכסיו דאל"כ הרי היה מחוייב מדינא, והוא דבר תימא שהיה נשיא ישראל ועשיר גדול. ולכן נראה לי דדוגמא בעלמא נקט הרמ"א, וגם אין סברא שיתן חומש להמצוה וממילא שלא יוכל ליתן צדקה כלל".

אך לכאורה דברי ערוך השלחן צריכים עיון, היאך יתכן לומר "דדוגמא בעלמא נקט", הלוא כך הם דברי הרמב"ם בהלכות ערכין "אלא כל המפור ממונו במצוות אל יפזר יותר מחומש".

עוד יש לעיין, שאף כי מיושבת בדבריו הקושיה ממעשה דרבן גמליאל, אולם השאלה מהגמרא בקידושין עדיין נשארה קשה. משום שבערוך השלחן פסק בעצמו בסמוך שם: "ואם אין בידו אלא ה' סלעים וצריך לפדות את בנו ולקנות אתרוג יקנה אתרוג דזו מצוה עוברת וזו אינה עוברת, ויפדנו בזמן אחר", ואם כך עדיין יקשה הרי זה יותר מחומש, וקיימא לן "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש".

[וּבְדֶרֶךְ אַגַּב, רֵאִיתִי בַסֵּפֶר "רְשִׁימוֹת שִׁיעוּרִים" מֵהַגְרִי"ד סוֹלוֹבֵיץ' עַל מַסַּכַּת סוּכָה (מא, ב) שְׁבִיאר בְּאוֹפֶן מַעֲנִיין מֵהַ נִיצָב מֵאַחֲרֵי הַמַּעֲשֶׂה בְּרֶבֶן גַּמְלִיאֵל וְהַזִּקְנִים שֶׁהָיוּ בַסְּפִינָה וְר"ג שֶׁקָּנָה הָאֶתְרוּג בְּאַלֶּף זָוִי וּבִזְבֹּז יוֹתֵר מֵחֻבָּתוֹ. וְתוֹכֵן דְּבָרָיו, עַל פִּי הַמְּבֹאֵר בַּגְּמָרָא שֶׁם "הוֹלֵךְ לִבְקֶר חוֹלִים וּלְנַחֵם אֲבָלִים וּלְוֹלְכוֹ בִּידוֹ", וַיֵּשׁ לְהַעִיר מְדוּעַ הַזִּכְרָה הַגְּמָרָא דוּוקָא שְׁתֵּי מִצְוֹת אֱלוֹ שְׁאֲנָשֵׁי יְרוּשָׁלַיִם עָשׂוּ כְּשֶׁלּוֹלְבֵיהֶם בִּידֵיהֶם. וּבִיָּאֵר הַגְּרִי"ד: "הַנִּצְחָוֶן שֶׁל כָּלל יִשְׂרָאֵל נֶגֶד הָאוֹמוֹת הָעוֹמְדוֹת עֲלֵינוּ לְכָלוֹתֵינוּ הוּא זֶה שְׁבִנִּי יִשְׂרָאֵל קִיִּימִים לְעוֹלָם, כִּי זֹהִי עֵיקַר מִלְחַמָּתָם שֶׁל אוֹמוֹת הָעוֹלָם עֲלֵינוּ לְכָלוֹתֵינוּ בֵּין בְּאוֹפֶן גּוֹפְנִי וּבֵין בְּאוֹפֶן רוֹחֲנִי. הַלּוֹלֵב מִשָּׁל הוּא לְחוֹט הַשְּׂדֵרָה – דְּבַר שְׁאִינוֹ נֶרְקַב וְעוֹמֵד יִשָּׁר וְאִתֵּן. כְּלוּמָר, הָעֵקֶשְׁנוֹת שֶׁל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַנִּצְבִּים בְּתוֹקֶף וּבַעֲזוֹת מוֹל כָּל אֱלוֹ הַמִּנְסִים לְכָלוֹתֵינוּ. מִשּׁוֹם כֵּךְ מִבִּיָּאָה הַגְּמָרָא שְׁאֲנָשֵׁי יְרוּשָׁלַיִם הִבִּיאוּ אִתָּם אֶת הַלּוֹלֵב כְּשֶׁהִלְכוּ לְנַחֵם אֶת הָאֲבָלִים וּלְבַקֵּר אֶת הַחוֹלִים, כִּי בִכֶּךָ רָצוּ לְהוֹרוֹת לְכָל מִי שֶׁנִּמְצָא בַּצֶּעַר אוֹ בַסִּבָּל שֶׁעָלָיו לְהִתְאַמֵּץ וְלֹא לְהִכְנַע ח"ו לִיסוּרָיו וּלְהִתְגַּבֵּר עַל צְרוּתוֹ – כִּשֶּׁם שְׁבִנִּי יִשְׂרָאֵל מִתְגַּבְּרִים כִּנְגַד אֱלוֹ הָעוֹמְדִים עֲלֵיהֶם בְּכָל דּוֹר וְדוֹר לִיסְרָם וּלְכָלוֹתָם".

וְלִפִּי יוֹסֵד זֶה בִּיָּאֵר הַגְּרִי"ד אֶת הַמַּעֲשֶׂה בַסְּפִינָה: "מַעֲשֶׂה זֶה קָרָה בְּתַקוּפָה שֶׁל גְּזִירוֹת רַעוֹת וְשִׁמְד שְׁגִזְרָה מַלְכוּת רוּמִי הַרְשָׁעָה עַל בְּנֵי לֹא לִקְיִים אֶת מִצְוֹת הַתּוֹרָה. וְרֵאִיָּה לִכְךָ שֶׁהָיָה אִז עַת צָרָה

וְשִׁמְד, כִּי לֹא הָיָה לְזִקְנִים הָאֱלוֹ אֲלֹא לְוֹלֵב אֶחָד שֶׁעָלָה אֶלֶף זָוִי לְרֶבֶן גַּמְלִיאֵל. הַזִּקְנִים עָלוּ לְסְפִינָה לְשׁוֹט לְרוּמִי לְבַקֵּשׁ רַחֲמִים עַל עַמָּם מִהַמְּלָכוֹת הַרְשָׁעָה, אוֹלֵי תִבְטֵל אֶת גְּזִירוֹת הַשִּׁמְד הַנּוֹרָאוֹת שֶׁהִטִּילָה עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. רַבִּי עֲקִיבָא הָיָה אֲבָל עַל תַּלְמִידָיו שִׁמְתוּ, רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה הָיָה עֹנֵי וִירַד מִנִּכְסָיו (בִּיצָה כג, א), רַק רֶבֶן גַּמְלִיאֵל הִצְלִיחַ לְהִבִּיאַ לְוֹלֵב אֶחָד אֶתוֹ עַל הַסְּפִינָה. נִטְלוּ וְנִתְּנוּ לְחֻבְרָיו לִיְטוֹל, אַע"פ שֶׁעָבַר בֹּזֶה עַל גְּזִירַת הַשּׁוּנָא. רֶבֶן גַּמְלִיאֵל בְּאוֹתוֹ הַזִּמָּן רָצָה לְעוֹדֵד אֶת הָרוּחוֹת הַנִּדְכָּאוֹת וּלְחַזֵּק יְדֵי חֻבְרָיו שֶׁלֹּא יִתִּיאֲשׁוּ מִהַגְּזִירוֹת הַרְעוֹת שֶׁל שִׁמְד, אֲלֹא אֲדַרְבָּה יִתְאַמְצוּ וְיִתְבַּצְרוּ בְּנִטְיִלַת הַלּוֹלֵב שֶׁהוּא סִימָן הַנִּצְחָוִת שֶׁל עַם יִשְׂרָאֵל, בְּאִמּוֹנָתָן שְׁבִנִּי יִשְׂרָאֵל בַּעֲזוֹתָהּ יִתְבַּרֵךְ סוּף סוּף יִתְגַּבְּרוּ עַל אוֹיְבֵיהֶם. בְּנֵי יִשְׂרָאֵל קִיִּימִים לְעוֹלָם וְהַלּוֹלֵב סִימָן לְנִצְחָוֶנָם עַל הַצָּרִים שֶׁעוֹמְדִים עֲלֵיהֶם", עכ"ד].

- ד -

גַּם הַחֲלֻקָּת יוֹאֵב (דִּינִי אוֹנֵס עֲנָף ז) עֹמֵד עַל קוּשֵׁי סוּגִיָּא זֶה, וּבְתַחֲלִיל דְּבָרָיו כְּתֹב שֶׁמִּפְדִּיּוֹן הָבֵן לֹא קָשָׁה מְדוּעַ מִחוּיִיב לְבִזְבֹּז כָּל מִמּוֹנוֹ, מִשּׁוֹם שֶׁמְּבֹאֵר בְּש"ס (בְּכוֹרוֹת מח, א) שֶׁהַפְּדִיּוֹן הוּא כָּחוּב וְשִׁיעֲבוּד נִכְסִים "וּבְחוּב וְדָאִי אִף לְמֶאֱנָן דְּסוּבֵר שִׁיעֲבוּדָא לְאוֹ דְּאוֹרִיָּתָא מִכָּל מְקוֹם נִפְרַעִין וְנוֹטְלִים מִמֶּנּוּ עַד הַפְּרוּטָה הָאַחֲרוֹנָה שִׁישׁ לוֹ".

אוֹלָם תִּירוּץ זֶה מוֹעִיל רַק לִישֵׁב אֶת הַתְּמִיּהָ מִפְּדִיּוֹן הָבֵן, וְכִדִּי לְתַרְץ

את המבואר בסוגיא בקידושין שם שחייב לבזבז כל נכסיו כדי לעלות לרגל ואף שודאי אין זה חוב ושיעבוד נכסים, ביאר החלקת יואב: "אשר על כן נראה לפענ"ד דהא דאין אדם מחוייב ליתן כל ממונו עבור מצות עשה, הפירוש רק שאינו מחוייב ליתן בעד הדבר יותר מכדי שוויו כדי שיוכל לקיים המצות עשה, אבל מה ששוה הדבר באמת, בזה ודאי חייב ליתן כל ממונו בעדו".

ודייק כן החלקת יואב מלשון חז"ל שאמרו "המבזבז" אל "יבזבז" יותר מחומש, ונקטו בלשון "בזבז" ולא אמרו "אל יוציא יותר מחומש", אלא כוונתם שאם מוציא ומבזבז יותר מהשווי של המצוה, אזי שלא יבזבז יותר מחומש, משא"כ בשווי האמיתי של המצוה הוא חייב ליתן כל הונו בעד המצוה.

הרי לפנינו שהחפץ חיים בביאור הלכה בתירוצו הראשון, והחלקת יואב בתירוצו השני, כיוונו לאותו מהלך, שכפי השווי האמיתי של המצוה חייב אדם ליתן אפילו את כל הונו. אולם כבר נתבאר בביאור הלכה, שסתימת הפוסקים והראשונים מורה בדיוק להיפך, ואין חיוב ליתן בעבור מצוה את כל ביתו ואפילו לא שליש ביתו ואפילו לא יותר מחומש.

- ה -

המהר"ם שיק (חלק א"ח סימן שלא) מבאר מהלך נוסף בסוגיא בדומה לתירוצו הראשון של החלקת יואב. ומביא

את דברי הירושלמי במסכת פאה (המובאים בדברי הביאור הלכה), [ראה לעיל אות ב] שעבור מצוות לקט שכחה ופאה ציצית ותפילין "אם יש לך אתה מחוייב בהן ואם אין לך אין אתה מחוייב בהן", אבל "כשהוא בא אצל מצות כיבוד אב ואם בין שיש לך הון בין שאין לך כבר את אביך וכו' ואפילו אתה מחזיר על הפתחים", ומפורש בזה, שיש חילוק בין מצות עשה דכיבוד אב ואם לבין שאר מצוות. וביאר המהר"ם שיק את החילוק: "דרוקא במצוה שאינה נגד אחרים, אבל במצוה שהיא נגד אחרים הוי ליה כבעל חוב ומניה ואפילו מגלימא דעל כתפיה. וזהו הטעם דכיבוד אב ואם צריך לחזור על הפתחים, משום דהוי ליה כפריעת חוב".

ולפי זה תירץ לשואל ששאלו מהסוגיא דקידושין, מדוע מחוייב ליתן כל הונו בשביל מצות פדיון הבן. וכתב: "דשאני התם משום דשם חייביה רחמנא ליתן לאחרים היינו לכהן בשביל פדיון בנו והוי ליה כפריעת חוב, ואם לא, נשתעבדו נכסיו, ועל כן מחוייב לשלם חובו בכל דרך שהוא".

לפי יסוד זה, מבאר המהר"ם שיק מדוע במצוות מסויימות כמו מחצית השקל וכן בחייבי עולות ושלמים ממשכנים אותו, והיינו מהטעם שנתחייבו נכסיו בשביל חוב שעליו, ולכן צריך לחזור על הפתחים ולשלם מה שהוא מחוייב.

ובהמשך דבריו, מבאר המהר"ם שיק את יסוד החילוק בין מצוה שכנגד

אחרים למצוה שאינה כנגד אחרים, וז"ל: "ואמרתי דיש להסביר מדוע מה שחייב לעשות נגד אחרים אמרין דצריך לחזור אפילו על הפתחים, הוא משום דבשלמא מצוה שהוא חייב בציווי הקב"ה אמרין חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה. אבל במצוה שהוא מחוייב נגד אחרים אי אפשר לומר כן, שמחשבתו הטובה לא יועיל לאחרים."

על כל פנים, יסוד דבריו של המהר"ם שיק הם בדרכו של החלקת יואב בתירוץ הראשון, אלא שהחלקת יואב כתב רק במצות פדיון הבן, שיש חוב ושיעבוד ולכן מחוייב אף ביותר מחומש, ואילו המהר"ם שיק הרחיב את יסוד הדברים ונקט בכל המצוות שהם נגד אחרים, כגון כיבוד אב וכדומה, שמצוות אלו הם כחוב ונכסיו משתעבדים וחייב בהם עד כדי נתינת כל ממונו ואפילו לחזר על הפתחים.

אמנם בשו"ת שבט הלוי (חלק ד סימן סד) תמה על המבואר במהר"ם שיק שבמצוות הנוגעות לאחרים מכיון שפריעת בעל חוב מצוה ודאי צריך לחזור על הפתחים לשלם חובו, "דמכולא ש"ס וש"ע חו"מ סי' צ"ז מבואר דאם אין לו פטור, ולא מחייבין ליה לבזות עצמו לחזור על הפתחים. ועדיפא מיניה מבואר בחו"מ סי' צ"ז סט"ו דאין כופין אותו להשכיר עצמו ולא לעשות שום מלאכה כדי לפרוע והיינו באינו רגיל לעשות מלאכה כמש"כ הפוסקים שם, ומכל שכן לחזר על הפתחים", ומסיים שם: "אלא פשוט שאין ללמוד מהאי

ירושלמי דחזור על הפתחים בשביל כבוד אביו ואמו לשאר מצוות שהם נגד אחרים או אפילו פריעת בעל חוב מצוה, דשאני כבוד אביו ואמו", ואם כן קשים דברי המהר"ם שיק.

עוד יישוב, מדוע בפדיון הבן מותר לבזבז כל נכסיו, שמעתי מכ"ק האדמו"ר מניקלשבורג שליט"א, על פי דבריו של בעל התניא באגרת הקודש (אגרת ו אות י) וז"ל: "וזהו שכתב (משלי כא, ג) 'עשה צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח', לפי שהקרבתהם בבחינת שיעור מדה וגבול, משא"כ בצדקה שיוכל לפזר בלי גבול לתקן עוונותיו, ומה שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש היינו דווקא במי שלא חטא או שתקן חטאיו בסיגופים ותעניות כראוי לתקן כל הפגמים למעלה, אבל מי שצריך לתקן נפשו עדיין פשיטא דלא גרעה רפואת הנפש מרפואת הגוף, שאין כסף נחשב וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו כתיב".

ולפי דברים אלו, שבמצות צדקה יש צורך לפזר כל הונו כשיש בזה תיקון לנפש, מבואר היטב מדוע גם בפדיון הבן יש חיוב לבזבז כל הונו, וכמו שכתב הספורנו על הפסוק (שמות יג, ב) "קדש לי כל בכור", וז"ל: "שיתחייבו כולם בפדיון כשאר כל הקדש למען יהיו מותרים בעבודת חול, שלולי הפדיון היו אסורים לעשות כל מלאכת חול, כעין לא תעבוד בבכור שורך, ופדיון נפשם הוא הערך המפורש לבן חודש בפרשת ערכין בהיות אז זמן פדיונו כאמרו ופדיוו מבן חודש תפדה". והיינו

שפדיון בכור "פדיון נפש" הוא, ואם כן, על פי דברי התניא מובן היטב, שאמנם על דבר כזה צריך לתת כל ממונו וכדברי בעל התניא "כל אשר יש לו יתן בעד נפשו".

תירוץ נוסף לקושית סתירת הסוגיות מבואר בכלי חמדה (פרשת ויצא הנ"ל), שכתב שהיה מקום לבאר את דברי הגמרא בב"ק "מצוה עד שליש", באופן שיש לו עצה לקיים המצוה ע"י מתנה על מנת להחזיר, דהיינו להשתדל אצל אחר שיקנה לו את האתרוג והלולב, ולכן הגמרא נקטה בכגון זה, ועל זה בא ר"ז ואומר שלמרות שיכול לצאת על ידי אחר, עם כל זה מחוייב ליתן עד שליש מהונו לקיים המצוה משלו ולא יקיים המצוה על ידי אחרים. וע"ז מקשה הגמרא דלא יתכן שיהא חייב לתת לזה שליש ביתו, שהרי אם כן אם יהיו לפניו ג' מצוות כאלו, יהיה צריך לתת כל ממונו, וזה אינו מסתבר כלל כיון שיש לו עצה לקיים המצוה מבלי שממונו יחסר.

ובאמת לפי זה נוכל לתרץ את הסתירה שבין הסוגיות בבבא קמא לקידושין, ויש לומר שהסוגיא בבבא קמא מיירי באופן שיכול לקיים המצוה באופן אחר ולכן אין חייב לבזבז כל נכסיו והון רב, אבל הסוגיא דקידושין דמיירי שיש לו רק חמש סלעים והשאלה למי ליתנם לפדיון הבן או לעלות לרגל, ושם הרי אין לו שום אפשרות אחרת לקיים את המצוה, ועל כן חייב ליתן את כל ממונו לאחת משתי המצוות, והשאלה בסוגיא שם היא רק איזה מצוה עדיפה.

אולם הכלי חמדה עצמו שלל תירוץ זה וכתב שמדברי רבותינו הראשונים מבואר להיפך, ופשיטא להו שאין צריך לבזבז על מצות עשה כל הונו עד שיעני ויצטרך לבריות. ודחיה זו של הכלי חמדה על תירוץ, דומה למה שכתב הביאור הלכה לדחות את תירוץ הראשון.

- 1 -

גם החזון איש (מסכת קידושין סימן קמח) כתב ליישב את הקושיה מפדיון הבן, כתירוץ הראשון של החלקת יואב, וז"ל: "בעיקר הדבר נראה דפדיון הבן שאני מכל מצוות כיון שיש כאן שעבוד נכסים, והרי שמכר נכסיו ואין לו ציצית בבגדו ומזוזה בפתחו ותפילין בראשו אינו מוציא נכסיו מלקוחות לקנות תפילין, ובפדיון הבן הוי מלוה הכתובה בתורה, ובזה לא מיפטר במה שאין נכסיו מרובים".

אולם גם החזון איש עומד על כך שתירוץ זה אינו מיישב את הקושיה מהסוגיא בקידושין שמבואר בה שגם עבור מצות עליה לרגל חייב לבזבז כל נכסיו, אף שאין בה חיוב נכסים ושיעבוד.

וכתב החזון איש שלשה תירוצים ליישב מדוע גם על עליה לרגל צריך לבזבז כל נכסיו, אולם כבר הקשה עליהם בשו"ת שבט הלוי (חלק ד סימן סד).

התירוץ הראשון, כתב החזון איש: "דלעולם חייב להפריש חומש למצוות, וכל שלא הפריש ואכל את מה

שהרוויח, כשבאת מצוה לידו חייב בה עד כדי שיהיה חייב להפריש, ובזה אתי שפיר הכל, דאיירי באופן זה שהרוויח כבר ועכשיו אין בידו אלא חמשה סלעים".

והקשה שבט הלוי: "וצריך לעיין, חדא, היכן מצינו כזה שחייב אדם לעשות הפרשה מנכסיו בתחילה כדי שיהא שמור למצוות ושעל אותה הפרשה יחול שעבוד חיוב המצוות. ועוד כאן בנידון דידן כיון שבשעה שמכר החומש הזה עדיין לא חל חיוב פדיון הבן, שעדיין לא נולד בנו, וגם עדיין לא הגיע זמן מצות הראיה, א"כ כלפי מצוות האלו היה לו רשות להוציא. אם לא שנאמר שבגמרא מדובר באופן שמכר החומש הזה אחרי שכבר נתחייב בפדיון הבן ובראיה, וזה דוחק עצום, או דנימא דחומש מנכסיו הוא התחייבות כללי לכל המצוות גם הבאות אחרי הפרשה זמן רב, וזה ג"כ דחוק". ומסיים: "וכנראה שגם הגאון החזון איש לא כתב כן רק בדרך אפשר".

תירוץ נוסף כתב החזון איש "שלעלות לרגל אינו הוצאות הדרך אלא למיכל ולמישתי, ולכן חייב להוציאם, משום שהרי גם כאן היה צריך להוציאן, מיהו כשיתנם לכהן אין צריך לעלות, שאין לו מי שיפרנסנו שם והכא ימצא צדקה או להשתכר".

וכתב על כך בשבט הלוי, שמפורש בתוספות ר"י הזקן במסכת קידושין שם שכתב: "ולעלות צריך מעות להוצאות

הדרך", שהכסף אינו למאכל ולמשתי אלא להוצאות הדרך. ועוד הקשה, שגם ללא מש"כ בתוספות ר"י הזקן, פשוט הש"ס מורה דאיירי בעולת ראייה וכו', שהרי הגמרא הביאה שם קרא ד"ולא יראו פני ריקם".

התירוץ השלישי של החזון איש הוא: "דאיירי בירושלים ונתחייב בעולת ראייה, וזה גובה ג"כ ממשעבדי כמבואר בבכורות (נא, ב) הלכך חייב בכל נכסיו". והחזון איש עצמו כתב דלישנא "דלעלות" לרגל לא משמע הכי.

ובאמת, דברים דומים לתירוץ של החזון איש ותמיהת השבט הלוי, נמצא במכתבו של החלקת יואב המודפס בכלי חמדה על פרשת ויצא (הנ"ל, ונדפס גם בשו"ת חלקת יואב ח"ב סי' צו) שכתב בתוך דבריו: "מה שכתב כבודו כעת להשיג עלי במה שהקשיתי בקידושין גבי לפדות את בנו ולעלות לרגל, וכתב כבודו דשם מיירי שכבר עלה לרגל רק שאין לו על קרבן, פלא עליו איך נעקור לשון הברייתא דקתני לפדות את בנו ולעלות לרגל".

- ז -

עוד מצאתי בשו"ת פסקי עוזיאל (כשאלות הזמן סימן מח) שכתב בענין "עבודה עברית", וז"ל: "כל מצוה שהיא חובה לא נאמר שיעור זה [של חומש] אלא חייב לקיימם בכל מיטב יכולתו. ואל תשיבני ממה שכתב רמ"א ז"ל מי שאין לו אתרוג

או שאר מצוה עוברת אין צריך לבזבז עליהם הון רב וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש אפילו מצוה עוברת. שלא נאמר דין זה אלא במצוות חיוביות, כגון נטילת אתרוג שלא חייבה תורה בהם אלא למי שאפשר לו וכל זמן שאין אתרוג מצוי לו אינו נקרא מבטל מצות עשה וכל מי שאין לו לקנות הרי זה כאין לו אתרוג ופטור ממצוה זאת אבל במצוות שמוטלות על האדם, כגון פדיון בכור שמשעה שנולד לו בן בכור חייב לפדותו וכל זמן שאינו פודהו הוא מבטל מצות עשה, וכן מצות צדקה לעני שהזדמן לפניו וכל הדומה להם שאדם חייב בקיומם בכל אופן שהרי הבן והעני עומדים לפניך. וכן דקדק רש"י בפירושו וכתב שחייב אדם לבזבז במצוות לולב או ספר תורה שליש (ב"ק ט, ב ד"ה שליש), והרי שרש"י פירש מצות לולב או ספר תורה להוציא מצוות שאינם דומות כגון פדיון בכור, ציצית של ד', כנפות, מזוזה ומעקה וכדומה. ובזה מתורצת השגת המשנה ברורה באו"ח תרנ"ו. כלומר, לפי דבריו מיושבת הקושיה מעליה לרגל שהיא "מצוה העומדת לפניו", ולכן חייב לבזבז עליה את כל הונו, וכן בפדיון הבן חייב לבזבז את כל הונו.

ומתוך כך מסיק שם: "בנידון דידן שבעל הבית עסוק בעבודה, ועבודתו מחייבת לשכור פועלים מישראל, אין שיעור שלישי או חומש נוסף על השכר של פועל לא יהודי מוציא אותו ידי חובתו, אלא צריך לקיים המצוה כתקנה בעין יפה במידת כי טוב לו עמך וחי אחיך עמך", ע"כ דבריו.

אולם עצם דבריו תמוהים, מהו ההבדל בין מצוות חיוביות דוגמת אתרוג ובין מצוות המוטלות על האדם כגון מזוזה ומעקה ופדיון בכור, והרי אלו ואלו עומדים לפניו בחיוב. וכמו כן, הרי מצות ספר תורה עומדת לפניו כל הזמן כמו מזוזה ומעקה, ומדוע כרך ביחד מצות ספר תורה ולולב, וצ"ע.

ומכל מקום, נותרה בעינה סתירת הסוגיות בכתובות שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש עם המבואר בסוגיא בקידושין שיכול לבזבז כל ממנו עבור מצות פדיון הבן ועליה לרגל. דכפי שנתבאר, על כל תירוצי האחרונים שהובאו: הביאור הלכה, האגרות משה, המהר"ם שיק, החלקת יואב, והחזון איש, נשאר מקום לתמוה, כמבואר לעיל, וצ"ע.



סימן כ

פירוק סוכה בחול המועד

אחד מבני החבורה, ידידי ר' בן ציון יששכר דוב (בארי) קאהן הי"ו שהה בארץ ישראל בימי חג הסוכות, ולפני שחזר לביתו בלוס אנג'לס לשמחת התורה, פירק את הסוכה שהשתמש בה. כאשר למדנו בשיעורים על מסכת סוכה את ההלכה שיש קדושה על עצי הסוכה כל ימי חג הסוכות (כפי שיבואר להלן) הסתפקנו האם מותר לפרק סוכה בחול המועד, או שמא בשל הקדושה שיש בעצי הסוכה, אין לפרק סוכה לפני שיסתיים חג הסוכות.

כאשר התחלנו בבירור הענין, מצאנו שאלה נוספת בנדון פירוק סוכה בחול המועד: מעשה שהיה בחיילים שהיו אמורים להשתחרר משירות מילואים באחד מימי חוד"מ סוכות, ונשאלה השאלה האם מותר להם לפרק את הסוכה ולהחזיר את הדפנות והסכך לאפסנאות. ההבדל בין שאלה זו לשאלה הקודמת, כי לעיל הספק היה אם יש איסור בעצם פירוק הסוכה, כאשר אינו נהנה מעצי הסוכה והסכך, אולם כאן הרי חיילי המילואים לא יוכלו להשתחרר אם לא יפרקו את הסוכה ויחזירו את הציוד למקומו, ואם כן אולי יש מקום להחשיב זאת כהנאה מעצי הסוכה.

שאלה נוספת שיש לדון בה, גם אם ננקוט שיש איסור לפרק סוכה בחול המועד, יתכן שאיסור זה קיים רק אם כתוצאה מהפירוק שוב אינו משתמש בעצי הסוכה, ובכך מחלל את קדושת העצים, אבל כשרוצה להשתמש בעצים לצורך בניית סוכה במקום אחר, יש לברר האם גם בזה יש איסור בדבר. וכגון, כשמעוניין לצאת לטיול, ורוצה לפרק את הסוכה שבביתו ולבנותה במקום אחר, ולאחר מכן לפרקה ולבנותה מחדש בביתו, צריך עיון האם הדבר מותר.

- א -

ועושין סוכה בחולו של מועד. מאי טעמא דר' אליעזר, אמר קרא חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, עשה סוכה הראויה לשבעה". ומבואר בסוגיית הגמרא, שלפי ר' אליעזר צריך להשתמש באותה סוכה כל שבעת ימי החג, ולכן יש איסור לצאת

בגמרא (סוכה כז, ב) מובא: "תניא ר' אליעזר אומר אין יוצאין מסוכה לסוכה, ואין עושין סוכה בחולו של מועד. וחכמים אומרים יוצאין מסוכה לסוכה,

מסוכה לסוכה, דהיינו לשהות יום אחד בסוכה בטבריה ויום אחד בסוכה בציפורי, וכן אסור לבנות סוכה בחול המועד, מאחר שעל ידי זה נמצא שבנה סוכה שלא תשמש אותו כל שבעה. ופשיטא שלפי ר' אליעזר, אסור לפרק סוכה בחול המועד, כי אין זו סוכה "הראויה לשבעה".

אולם ההלכה נפסקה ברמב"ם (הלכות סוכה פ"ו ה"ט) ובשו"ע (או"ח סי' תרלז סעי' א) כחכמים שנחלקו על ר' אליעזר ו"מי שלא עשה סוכה, בין בשוגג בין במזיד, עושה סוכה בחולו של מועד אפילו בסוף יום שביעי, וכן יכול לצאת מסוכה זו ולישב באחרת". נמצא שמצד ההלכה אין מניעה לפרק את הסוכה בחול המועד.

אלא שיש לדון, האם מותר לפרק סוכה בחול המועד מצד ההלכה שיש קדושה על הסוכה כל שבעת ימי החג, ויתכן שבפירוקה מחלל את קדושתה. ומקור הדברים בגמרא (סוכה ט, א) "אמר רב ששת משום ר"ע מניין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה, ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה'. ותניא ר' יהודה בן בתירא אומר, כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, שנאמר חג הסוכות שבעת ימים לה', מה חג לה' אף סוכה לה'". וכתב הרא"ש (סוכה פרק א סימן יג) "והאי דאסירי עצי סוכה היינו דווקא הסכך אבל עצי הדפנות משרי שרי, דכל מאי דדרשינן מחג הסוכות היינו דוקא בסכך כדלקמן גבי פסולת גורן ויקב", וכן פסק בנו הטור (או"ח סי' תרלח סעי' א). אמנם הרמב"ם (הלכות סוכה פ"ו ה"ט) כתב

"עצי הסוכה אסורין כל שמונת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי הסכך", וכן פסק השו"ע (סי' תרלח סעי' א) "עצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג, בין עצי דפנות בין עצי סכך", וברמ"א הוסיף: "ואפילו נפלה הסוכה אסורים".

נמצא איפוא, שיש איסור לפרק סוכה בחול המועד כדי להשתמש בסכך [לדעת הרא"ש וטור] או להשתמש אפילו בדפנות [לדעת הרמב"ם והשו"ע] משום שהעצים אסורים בהנאה כל ימי חג הסוכות. ובבית יוסף הביא בשם הארחות חיים שכתב: "אפי' עשה סוכה אחרת בחול המועד ואין צריך לראשונה, אפילו הכי עצי אסורים בהנאה כל שבעה", ומבואר שהקדושה נשארת על עצי הסוכה גם לאחר פירוקה.

ומעתה יש לדון, כאשר אין צורך להשתמש בעצים, אלא צריך את עצם הפירוק, וכגון בשאלות שהבאנו לעיל – האם בעצם הפירוק יש הורדה ופגם בקדושה החלה על העצים, או היות ואינו משתמש בעצים, אזי אין כל איסור בעצם הפירוק והעצים נשארים בקדושתם, ויהיה רשאי לפרק את הסוכה.

- ב -

בספר עיקרי הד"ט (או"ח סי' ב אות סח) הביא שנחלקו בני הישיבה "אם מותר לו לאדם לסתור סוכתו באחד מימי חול המועד לאיזו סיבה שתהיה, ובשכבר יש לו לקיים

מצות סוכה באופן אחר". והביאו בני הישיבה ראייה לאיסור, על פי דברי המחבר (או"ח סי' טו סעי' א) ש"מותר להתיר ציציות מטלית זו וליתנם בטלית אחר, אבל שלא להניחם בבגד אחר לא". ומבואר, שכל ההיתר להתיר ציציות הוא רק על מנת להשתמש בהן בטלית אחרת, שאז לא הופקעה קדושתן, אך אם התירן שלא על מנת להשתמש בהן בטלית אחרת, הדבר אסור. ומכאן ראייה, שגם בסוכה יהיה מותר לפרק העצים רק על מנת להשתמש בהם בסוכה אחרת, אולם אם אין בדעתו להשתמש בהם לסוכה אחרת, הרי שעצם פירוק הסוכה אסור אפילו כשאין בדעתו ליהנות מהעצים לצרכי חולין.

ובעל עיקרי הד"ט עצמו הביא ראייה לאסור פירוק סוכה בחול המועד מדברי הפחד יצחק, שכתב בנדון "אדם רוצה לעשות מטלית שיש בו ציצית בגד ללבוש, אם אסור לפוסלו כיון שנשתמש בו לדבר מצוה, או מותר כיון דתשמישי מצוה הן וליכא קדושה", שאסור להשתמש בבגד זה על פי דברי הבית יוסף (או"ח סי' כא) שאסור לזרוק תשמישי מצוה או ליהנות מהם לתשמיש חול משום ביזוי מצוה "דכשהוא פוסל טלית כשר אין לך בזיון גדול מזה". ולפי זה טען בעל עיקרי הד"ט, שכשם שאסור לקלקל טלית ולהשתמש בה לבגד חולין, כך גם אסור לפרק סוכה, הואיל ולכאורה אינה פחותה במעלתה ממעלת הטלית, שהרי שניהם תשמישי מצוה הם.

ואולם ראיות אלו לאסור את פירוק הסוכה, נדחו. את הראייה הראשונה דחה בספר עיקרי הד"ט דיש לומר שפירוק סוכה אינו דומה להתרת ציציות מהטלית והעברתם לטלית אחרת, אלא פירוק הסוכה דומה לסתירת גוף הטלית ולא לציצית, כי כבר נתבאר בדברי המג"א (שם ס"ק ב) שכל האיסור להתיר הציציות נאמר רק במקום שהטלית נשארת כשרה, והוא מבטל המצוה מטלית זו על ידי לקיחת הציציות ולכן הדבר אסור משום ביזוי המצוה, אבל אם בלאו הכי אין מצוה בבגד כי אינו בגד של ד' כנפות, אין איסור בנטילת הציציות ממנו "כיון דאז אינו בר חיובא". ולפי זה טענו בני הישיבה "דהסוכה דמיא טפי לטלית מלציצית", והיינו שפירוק סוכה על מנת להעביר הסכך לסוכה אחרת דומה יותר לנטילת הציצית מטלית שאין בה חיוב ציצית, שהרי כאשר מפרק לגמרי את הסוכה פקע מהעצים שם סוכה, וממילא איך בכך ביזוי למצוה.

ואת הראייה שהביא בעל עיקרי הד"ט מדברי הפחד יצחק דחה בשו"ת להורות נתן (חלק ז סימן מז), כי דברי הפחד יצחק נאמרו כשרוצה להשתמש בטלית שימוש של חולין, כגון לעשות ממנו בגד, ולכן הדבר אסור משום ביזוי מצוה להפוך דבר קדושה לדבר חול, משא"כ בפירוק הסוכה שלא משתמש בעצי הסוכה למטרת חולין, אלא נצרך לעצם פירוק הסוכה, ומדוע שדבר זה יהיה אסור. [ועוד העיר שם כי דברי המג"א המובאים לעיל שמותר

לסתור את גוף הטלית, עומדים בניגוד לדברי הפחד יצחק והבית יוסף המורים שאסור לסתור את הטלית].

ואדרבה, לדעת הלהורות נתן, אין איסור בעצם פירוק הסוכה בחול המועד, וכפי שדייק מדברי הבית יוסף (או"ח סי' כא) שכתב "דטעמא דאסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה היינו כדי שלא יהיו מצוות בזויות עליו כמו גבי [כיסוי] דם [אם מכסה ברגליו], ואיבעיא לן מהו להסתפק מנוי סוכה כל שבעה, ואמר ר"י אבוהון דכולהו דם, הרי מפורש שההנאה מדבר מצוה עד שלא עברה מצוותו חשיב ביזוי מצוה". ודייק מכך הלהורות נתן: "הרי בהדיא דליכא ביזוי מצוה אלא כשהוא נהנה מהמצוה... אבל היכא דלא הוי אלא סותר את המצוה ואינו נהנה ואינו עושה מעשה בזיון בידים, ליכא משום ביזוי מצוה".

סוף דבר, לפנינו מחלוקת האם מותר לפרק סוכה בחול המועד כאשר אינו משתמש שימוש כלשהו בעצי הסוכה, אלא נצרך לעצם הפירוק: לדעת עיקרי הד"ט נראה שהדבר אסור, אך לדעת הלהורות נתן אין כל איסור בדבר.

- ג -

אך גם לדעת האוסרים פירוק הסוכה בחול המועד משום ביזוי הסוכה, אם פירוק הסוכה נועד למנוע את בזיונה, מסתבר שאין כל איסור בדבר, וכמו שכתב רבי חיים

דוד הלוי, רבה של תל אביב, בספרו עשה לך רב (סימן מג), וז"ל:

"אתה נוהג כל שנה לחוג את שלושת הימים האחרונים של חג הסוכות בבית הורי אשתך, בשנה שעברה כאשר חזרתם אחרי החג מצאתם את הסוכה הרוסה בצורה פראית, ולכן השנה יש בדעתך לפרק הסוכה לפני הנסיעה, ושמעת שאסור לעשות זאת בימי החג. אמת שמעת, וכן כתב הרב עיקרי הד"ט, ותחילה כתב שהיא מחלוקת ועלתה הסכמתו לאיסור, וטעמו "דאיכא ביזוי מצוה לסותרה". אך מתוך הטעם נראה שיש למצוא לך פתח היתר, שכיון שעיקר הטעם הוא שבזיון הוא לסתור סוכה תוך כדי זמן חיובה, הרי שיותר בזיון יש בכך שתסעו לסוף החג ויבואו פריצים ויחללוה ויהרסוה בצורה פראית. ולכן דעתי נוטה להתיר לך לפרק הסוכה, ואדרבה בכך יש כבוד המצוה".

אולם כפי שהזכרנו בפתיחת השיעור, יש לדון בענין פירוק סוכה בחול המועד בשאלה נוספת, כאשר חיילי המילואים נצרכים לפרק את הסוכה כדי להשתחרר משירותם, האם יש להחשיב את הפירוק כהנאה מעצי הסוכה, ולאוסרו משום ביזוי הסוכה.

בשאלה זו דן רבי יעקב אריאל, רבה של רמת גן (אהלה של תורה סימן פט), וסברתו להתיר את הפירוק היא, מכיון שאינו נהנה מגוף הסוכה הרי זו כהנאה מדמי הסוכה, המותרת. ויסוד החילוק נובע

לסוכה חדשה שרוצה לאכול בה ביום השמיני" [כמבואר בשו"ע (או"ח סי' תרסו סע' א) שבחו"ל צריך לישב בסוכה ביום השמיני]. ופסק לאיסור, וז"ל: "ואם כן על אותה הסוכה חל שם שמים ונתקדשה ואיך יקח הסכך ויעשה לסוכה אחרת הא כבר נתקדשה כאן, ובמה יפקע קדושת הסכך והדפנות מהסוכה הלז". ומבואר בדבריו שבעצם פירוק הסוכה יש משום הפקעת קדושת הסוכה, ואפילו כשמעביר את הסכך מסוכה אחת לסוכה אחרת.

אולם בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סי' סח) הביא את מש"כ השואל ומשיב, וכתב: "לפענ"ד אין הכרח למה שקובע הגאון שואל ומשיב דיש איסור לסתור הסוכה משום הורדה מקדושה, ויש לומר דהאיסור הוא רק להשתמש לדבר אחר וכלשון השו"ע (או"ח סי' תרלה סע' א) ואין נאותין מהן לדבר אחר, אבל כל שאינו משתמש בהם לדבר אחר אין איסור בעצם הסתירה משום הורדה מקדושה [דסוכה לא נחשבת אפילו בין תשמישי קדושה כי אם בין תשמישי מצוה], ורק כשאין לו מטרות מצוה אחרת בהסתירה יש אולי מקום לומר דמה דיש בזה הוא משום ביזוי מצוה. וממילא כשבכוונתו בסתירה כדי לתת לסוכה אחרת, או כדי להקימה במקום אחר, ושיוכל לישב ולקיים מצות סוכה במקום שיהא נמצא, אזי שפיר מותר".

והביא הציץ אליעזר ראייה להיתר מדבריו רש"י בפירוש הגמרא (סוכה מח, א) "גמר מלאכול לא יתיר סוכתו", וז"ל: "דהא

מדבריו של הגר"ש שקופ בחידושיו על מסכת בבא קמא (סי' טז) שמותר למכור סוכה, ואע"פ שהסוכה אסורה בהנאה, משום שהיא מיועדת לשימוש מסוים בלבד, לצורך קיום מצות סוכה, ולכן אסור ליהנות ממנה הנאה אחרת, אך אינה אסורה כמו כל איסור הנאה [ערלה וכלאי הכרם וכיו"ב]. והטעם לכך הוא, כי איסור ההנאה מעצי סוכה נלמד מקרבן חגיגה [כמובא לעיל אות א], וקרבן חגיגה, דהיינו שלמים, יכולים הבעלים למוכרם לאחרים. וביאר הקצות החושן (סי' תו ס"ק ב) שאע"פ שנאמר בגמרא (פסחים פט, א) שהמוכר שלמיו לא עשה ולא כלום, זהו רק לענין הריצוי, שאין הבעלים יכולים למכור את שלמיהם לאחרים כדי שהקונה יוכל להתרצות בו, שכן אין הזבח נשחט ונזרק דמו אלא על שם בעליו הראשונים, אך הבשר ניתן למכירה. ואם כן, בסוכה שאין בה זריקת דם וריצוי, מכירתה דומה למכירת בשר השלמים המותרת.

ולפי זה מסיק הרב אריאל: "גם בנדון דידן החזרת הציוד אינה חמורה יותר ממכירת הסוכה, ולכן היא מותרת, למרות שנהנה על ידי כך שיכול להשתחרר ולחזור לביתו".

- ד -

בנדון השאלה השלישית, כשרוצה לפרק סוכה כדי להשתמש בעצים או בסכך לבניית סוכה אחרת בסוכות, דן בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא רביעאה ח"ג סי' כח) "האם שרי להעביר סכך מסוכה קיימת

כל היום חובתו לישן ולשנן ואי איקלע לה סעודתא אכיל ליה בגווה". ומשמע שרק משום טעם זה אסור לסתרה, אולם בלאו הכי אין איסור בעצם הסתירה משום הורדה מקדושה, "דאם לא כן היה צריך רש"י לפרש בפשוטו דבעצם הסתירה כשלעצמה, מבלי שום נימוק אחר, יש איסור משום הורדה מקדושה, אלא משמע כנזכר דמשום כך לא היה אסור. וכהנימוק הזה של רש"י מפרשים גם הטור והב"י והלבוש (באו"ח סי' תרסו), וכך מבאר בפשיטות המ"ב (בשם הפוסקים), ולא עלה על דעת אחד מהם לאסור מכח הורדה מקדושה, ומשמע איפוא כנזכר, דאי לאו הנימוק שכותבים אין איסור בעצם הסתירה משום הורדה מקדושה כל עוד שלא משתמש בה לדבר אחר".

עוד הביא הציץ אליעזר את מש"כ השואל ומשיב בהמשך דבריו: "ובפרט כיון דבשמיני אינו רק ספק ומיתב יתבינן ברוכי לא מברכין, אם כן בשלמא באותה סוכה שכבר נתקדשה ותיכף בבא המועד חל שם שמים על הסוכה, אף שכעת אינו רק ספק הא כבר נתקדשה, אבל אם מניח אותו על סוכה אחרת שמא הוא חול ואנחנו מפקיעין הסכך מקדושתו". וכתב הציץ אליעזר: "וכפי הנראה מבין השיטין של דבריו שם שלא היה ברור לו לאיסור, ושעל כן הוסיף בדבריו הנימוק בהיות המדובר בנדוננו לסתור לצורך שמיני שאינו רק ספק". כלומר, משמע מדברי השואל ומשיב שדווקא במקום שמפרק על מנת להעביר העצים למקום של חולין ואף למקום ספק, כגון סוכה ביום השמיני, יש לאסור כי מפקיע את קדושת

העצים, אבל במקום שמעביר את העצים לסוכה כשרה שאינו מפקיע הקדושה, יתכן שאין כל איסור בדבר.

וגם הביא הציץ אליעזר את דברי עיקרי הד"ט, וכתב שכל מה שאסר לסתור סוכה בחול המועד "מפורש שהוא רק מטעמא דביזוי מצוה כמו בההיא דטלית, אבל לא מטעם דמורידה מקדושתה, ואדרבא מדבריו שם מוכח בעליל שאילו היה סותר כדי להניחם בסוכה אחרת היה גם כן מסכים בפשיטות להתיר, דכאמור הוכחתו היא מפני שמדמה לה לההיא דטלית של ציצית שבספר פחד יצחק, וכפי שמעתיק שם משמו כותב בהדיא שהאיסור הוא רק כשפוסל טלית לעשות ממנה בגד, ולהשאיר את הציצית ככה, אבל אם גם מניח הציציות בטלית אחר מותר. ואם כן הוא הדין בדומה לזה גם בסוכה דאם סותרה כדי להניח בסוכה אחרת, מותר".

- ה -

בפירוק סוכה בחול המועד יש לברר מה דין נוי הסוכה, שהרי שנינו בגמרא (ביצה ל, ב) שאסור להסתפק מנוי סוכה כל שבעת ימי חג הסוכות, ומבואר בתוספות (שבת כב, א ד"ה סוכה) ש"נוי סוכה לא אסירי אלא משום ביזוי מצוה" [וזאת בשונה מהשימוש בעצי הסוכה שנאסר משום ההיקש לחגיגה כמבואר לעיל]. ונשאלת איפוא השאלה, כיצד מותר לפרק סוכה בחול המועד, ומדוע שלא נחשוש משום ביזוי המצוה.

שכן מעיקר ההלכה לא מצינו איסור בעצם סתירתם מהסוכה ללא שימוש בהם, אלא בשבת ויום טוב בלבד.

ועוד הביאו בשו"ת להורות נתן (חלק ז סימן מח) ובספר הסוכה (מילואים לפרק טו אות ח) ראיה מדברי שו"ת חתם סופר (או"ח סי' קפד; הובאו דבריו בביאור הלכה סי' תרלח סעי' ב ד"ה כל שמונה) שהתיר להוריד אתרוג התלוי בסוכה לנוי כדי לקיים בו מצות ד' מינים. משום ש"מצוות לאו ליהנות ניתנו", ומשום שהאיסור הוא בגלל ביזוי מצוה, ובמקום שעושה בזה מצוה אחרת אין חשש ביזוי מצוה. ומוכח מדבריו, שכל החשש להוריד את האתרוג היה משום שנהנה מהאתרוג, ולכן אומרים ש"מצוות לאו ליהנות ניתנו", אבל אם מוריד את הנוי לא בגלל שרוצה ליהנות ממנו אלא מחמת סיבה אחרת, וכגון שרוצה להציל הנוי מקלקול, אין בכך ביזוי, והדבר מותר.

- 1 -

מכאן הנ"ל נראה למעשה:

[א] פירוק סוכה במקום שמפרק על מנת להשתמש בדפנות הסוכה או בסכך אסור מהתורה.

[ב] נחלקו הפוסקים כאשר אין בדעתו להשתמש בעצים או בסכך אלא יש לו צורך לעצם הפירוק, לדעת עיקרי הד"ט יש לאסור כי בפירוק הסוכה יש ביזוי למצות הסוכה, ואילו לדעת שו"ת להורות נתן אין כל איסור בדבר.

והנה הרמ"א (סי' תרלח סעי' ב) והמשנה ברורה (שם ס"ק כד) כתבו שמותר להוריד נוי סוכה מפני הגשמים, רק אם התנה על כך קודם לכן, ובשו"ת מנחת פיתים (הוספות לחלק או"ח, סי' תרלח סעי' ב) כתב רבי מאיר אריק לבאר בדברי הרמ"א שההבדל בין שבת ויו"ט לחול המועד הוא רק לענין טלטול הנוי בתוך הסוכה ממקום למקום, שבשבת אסור משום מוקצה ובחול המועד מותר. אך להוציא את הנוי מהסוכה לגמרי אסור אף בחול המועד משום ביטול המצוה, והיינו דברי הרמ"א שאסור להוציא הנוי סוכה מפני הגשמים כי מבטל המצוה, ורק במקום שעשה תנאי שאין שם מצוה על הנוי, מותר להוציא מפני הגשמים, עכ"ד. ולפי זה אסור להוציא הנוי מהסוכה אף במקום שאין בדעתו להנות ממנו דמבטל המצוה.

אולם בסוף ספר הסוכה השלם מובאת דעת הגרש"ז אויערבך שכתב בביאור דברי הרמ"א והמשנ"ב: "מותר להסיר את הנוי ואת הסדינים בחול המועד מפני הגשמים, בין נוי הדפנות בין נוי הסכך, גם ללא תנאי, כי מה שהצריכו הפוסקים תנאי בזה היינו לענין יו"ט ושבת מטעם מיגו דאיתקצאי בבין השמשות איתקצאי לכולא יומא ואסורים בטלטול, משא"כ חול המועד אין האיסור אלא השימוש וההנאה דרך ביטול המצוה, כגון להסיק את העצים בתנור או ליטול קיסם לחצוץ שיניו וכדומה. ואם כן בהסרת הנוי והסדינים [בחול המועד] ללא שימוש בהם, לא מצינו שום איסור בזה בימי חול המועד,

[ג] במקרה ויש לו הנאה מפירוק הסוכה, כגון חיילי המילואים נצרכים לפרק את הסוכה כדי להשתחרר משירותם, אין להחשיב את הפירוק כהנאה מעצי הסוכה, ולאוסרו משום ביזוי הסוכה, מכיון שזוהי הנאה מדמי הסוכה, שהיא הנאה המותרת, ולא הנאה מגוף הסוכה שהיא אסורה.

[ד] אם צריך לפרק את הסוכה מחמת שצריך לנסוע מביתו ואינו יכול להשאיר הסוכה במקומה כי חושש פן הסוכה תינזק, לכולי עלמא אין בדבר איסור, שהרי אדרבה, כל מטרת הפירוק היא כדי למנוע ביזיון מצות הסוכה.

[ה] כשמפרק סוכה כדי לבנותה במקום אחר, פסק בשו"ת ציץ אליעזר שאין איסור בדבר, כי אינו מפקיע בזה את קדושת הסוכה.

והנה, בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק סז הערה קעז) כתב שלכאורה יש לאסור לפרק סוכה בחול המועד, משום שאינו

לצורך המועד, ואם כן זוהי מלאכה האסורה מהלכות חול המועד. ולפי זה יוצא שבמקום שצריך את הסוכה במקום אחר מותר לסותר על מנת לבנותה במקום אחר משום שזהו צורך המועד.

אולם כבר ציין בשמירת שבת כהלכתה בעצמו למש"כ המשנ"ב (או"ח סי'

תרסו ס"ק א) "אע"פ שגמר מלאכול ביום השביעי שחרית לא יסתור סוכתו – דהא כל היום חובתו לישן ולשנן שם ואי איקלע ליה סעודתא צריך לאכול בגוה", ומפורש איפוא בדברי המשנ"ב שלא חשש כלל משום מלאכת סתירה שלא לצורך בחול המועד. ואף שלא נתבררה הסיבה מדוע לא חשש לכך, מכל מקום משמע שכך נקט למעשה.

[ו] ובענין הנוי כשמפרק את הסוכה בחול המועד בגלל צורך, וכגון בנדונים שהובאו לעיל, הרי שאינו מוריד את נוי הסוכה בגלל שרוצה ליהנות ממנו אלא כי רצונו הציל את הנוי מקלקול, ואם כן אין בכך ביזוי, והדבר מותר.

לכן נראה שמותר היה לר' בן ציון קאהן לפרק את הסוכה בחול המועד כשחזר לביתו בלוס אנג'לס לשמחת התורה, שהרי אם ישאיר את הסוכה במקומה יש לחשוש פן תינזק, ובה נתבאר לעיל שלכולי עלמא אין בדבר איסור, כי אדרבה, כל מטרת הפירוק היא כדי למנוע ביזיון מצות הסוכה. וגם אין בזה משום מלאכת סתירה שלא לצורך בחול המועד, היות והפירוק נועד למנוע את ביזיון הסוכה, נחשב הפירוק לצורך המועד, ולכן רשאי לסתור את הסוכה.



לאחר סיום כתיבת השיעור, העברתי את האמור לעיל לכבוד הרב גרשון בעס, רב בית הכנסת 'קהילת יעקב' בלוס אנג'לס, שבשעת מעשה ר' בן ציון שאל

אותו את השאלה, והרב הורה לאסור את פירוק הסוכה בחול המועד, ולהלן תגובתו:

בס"ד, תמוז תשס"ז

לכבוד הרב צבי רייזמן שליט"א

יישר כחך על התשובה בענין פירוק סוכה בחול המועד. כשנשאלתי אותו שאלה נסתפקתי אם יש איסור מצד ביזוי מצוה וביטול מצות סוכה [ונהניתי מהמראה מקומות שהבאת] אבל עיקר טעמי לאסור היתה מדין מלאכה בחול המועד. ולע"ד אני עוד לא משוכנע מדבריו ומהערת הרב י. י. נויבירט בענין, פשוט לע"ד שיש כאן איסור מצד מלאכת חול המועד וכמו שאמרתי לר' בן ציון קאהן שליט"א. והדיוק מן המשנ"ב אינו דיוק, שפשוט שהמשנ"ב נתן הטעם הנכון כיון שעדיין יהא צריך לסוכה ולא נכנס לענין מלאכת חוה"מ שאז יהא תלוי אם יש צורך הרבים או דבר האבד וכו'. ואז דברתי עם ר' בן ציון שכל הטעם שהוא רוצה לפרקו הוא לא מטעם שישחיתו את סוכתו או להצילו מהפסד אלא שלא יהא שם אחר המועד, ואמרתי לו שיסדר עם משהו לפרקו אחר הרגל ולא לבלות זמנו בטירחא יתירא של הורדת סוכה.

ועכשיו שהראית שהוא לא כ"כ פשוט שבכלל מותר לפרקו מדין ביזוי מצוה אז יש יותר צדדים לאסור ומש"כ "כל מטרת הפירוק היא כדי למנוע ביזיון מצות הסוכה" אינו נכון, שלא היה שום חשש של לבוא לידי ביזיון במקום שהוקם סוכתו. וגם מה שכתב היות והפירוק נועד למנוע את ביזיון הסוכה, נחשב הפירוק לצורך המועד, ג"כ אינו נכון לע"ד.

סוף דבר, חוץ מהאיסור של מלאכת חוה"מ

נשאר מחלוקת בנוגע לשאלתינו בין העיקרי ד"ט ובין השו"ת להורות נתן [שכל השאר אינו נוגע לשאלתינו כמבואר מסיכום דבריו]. ואם כן בגוף השאלה אם מותר לפרק כשאינו לצורך סוכה אחרת או להצילו מפראים שישחיתו אותו יש מקום גדול להחמיר מצד ביזוי מצוה גם כן.

עוד הפעם אודה לו מאוד על בירור כל פרטי השאלה ואת והב בסופה.

בידידות נאמנה, הדר"ש גרשון



ואמנם כפי שמשמע מדברי הרב בעס, בנדון שאלתו של ר' בן ציון, לא היה חשש ביזוי לסוכה כי יכל לבקש מחבירי שיעשה כן לאחר המועד, ואם כן אין זה הנדון המבואר לעיל בסיכום ההלכות בסעיף ד', שכשהפירוק נועד למניעת ביזיון, מותר לכולי עלמא. אלא זהו הנדון המבואר בסיכום ההלכות בסעיף ב', האם פירוק שלא מתוך כוונה להשתמש בעצים מותר, ונחלקו בזה עיקרי הד"ט שאוסר משום ביזוי מצוה, ושו"ת להורות נתן שמתיר.

ואולם מה שרצה לאסור משום מלאכת סתירה בחול המועד, קשה לקבל את דבריו שהמשנ"ב "לא נכנס לענין מלאכת חול המועד", ובודאי שאם היה בזה סרך איסור, היה המשנ"ב מתריע על כך. לכן נראה שבפירוק לצורך, וכגון כשיש חשש ביזוי, אין איסור. וכשאין צורך, עדיין צ"ע למעשה, כפי שגם הסתפק בשמירת שבת כהלכתה.

סימן כא

גדרי ההקפות ואמירת ההושענות בסוכות ובהושענא רבה

- א -

מקיפים את הבימה [לדעתו אין להקיף את המילה "הבימה" בסוגריים] ולא על התיבה כבתעניות, ולכן ביאר (סימן תרס ס"ק א, ומקור הדברים בביאור הגר"א שם) וז"ל: "ס"ת על הבימה ולהקיפה, שהיא נשאת לנו במקום מזבח כדאיתא בגמרא (מגילה לא, א) שהשיב הקב"ה לאברהם אבינו שכל זמן שיהיו קוראין בניך לפני בסדר הקרבנות מעלה אני עליהן כאלו מקריבין לפני".

ומכל מקום בשו"ע עצמו התיבות "הבימה" הוקפו בסוגריים, ומשמע שהטעם הוא בגלל שלדעת השו"ע גם בהקפות המנהג להעלות ספר תורה על התיבה, כבתעניות.

וכך מפורש בדברי הטור שיש להעלות את הספר תורה על התיבה, וכן כתב גם הלבוש. ובכף החיים (תר"ס סק"א) ביאר בשם הב"ח את טעמם של הטור והלבוש שסוברים שיש להניח את הס"ת על התיבה, וז"ל: "מפני שסוברים דתיבה זו שהש"צ יורד לפניו להתפלל שם תפילות ציבור שהם במקום קרבנות היא מכפרת עלינו דוגמת המזבח שמקריבין עליו קרבן. ומה שמעלין הס"ת על התיבה נראה ג"כ מפני ששנינו (סוכה מה ע"ב) ר"א אומר, שהיו

כתב הרמב"ם (הלכות לולב פרק ז הלכה כג) "בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח כלולביהן בידיהן פעם אחת ואומרין אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא. וביום השביעי מקיפין את המזבח שבע פעמים. וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש". ומדויק בדבריו שהמנהג הוא "להניח תיבה באמצע בית הכנסת", ולא הזכיר ספר תורה אלא רק "תיבה".

ואילו מרן השו"ע (או"ח סימן תרס סע' א) כתב: "נוהגים להעלות ספר תורה על (הבימה) ולהקיפה פעם אחת בכל יום". ומאידך, בהלכות תענית (או"ח סימן תקעט סע' א) פסק השו"ע "מוציאים את התיבה לרחובה של עיר וכל העם מתקבצים ומתכסים בשקים". ובמשנה ברורה (סק"א) שם: "ספר תורה עם תיבה". [ובערוך השלחן (אות א) מבוארת הגדרה חדשה: "מוציאין את התיבה, והיא ארון קודש שספר תורה מונחת בו"]. וכנראה, היה קשה למשנה ברורה, מדוע כתב השו"ע שבהושענות

- ב -

באור זרוע (הלכות סוכה סימן שטו) העתיק תשובה מרש"י ותשובה מהריב"ן בענין ההקפה סביב הבימה בסוכות, ותמה האור זרוע על מנהג כלל ישראל להקיף את הבימה עם הד' מינים שהוא זכר למקדש כמבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל, שהרי בזמן בית המקדש היו מקיפים רק הכהנים, כי רק הם היו רשאים להכנס לעזרה, ואם כן מדוע כיום שאנו עושים את ההקפות זכר למקדש, גם ישראל מקיפים למרות שבזמן המקדש היו מקיפים רק הכהנים.

והאריך האור זרוע בענין זה, והביא מדברי הירושלמי (סוכה פ"ד ה"ג) שמפורש שגם ישראל היו מקיפים במקדש, וביאר שם שגם הש"ס בבלי סובר כן, וגם כהנים בעלי מומין היו מותרים להכנס לעזרה לצורך מצות הקפה וה"ה כהנים פרוצי ראש דדמי לבעלי מומין וה"ה לישראלים. ועל פי זה שפיר מיושב המנהג שכיום כל העם, בין כהנים ובין לויים וישראל משתתפים בהקפות סביב הבימה, זכר למקדש שגם בו כולם היו מקיפים.

ובדעת תורה להגאון המהרש"ם (סימן תרס ס"ב) הביא את דברי הריטב"א בסוכה (דף מד, א) שחולק על האור זרוע ולדעתו דוקא כהנים בעלי מומין ופרועי ראש יכלו להכנס לעזרה להקיף, אבל לא ישראל. עוד כתב המהרש"ם, שבתניא רבתי (סימן פו) הביא גם הוא מהירושלמי שכל

אומרים ליה אנו מודים וכו' והס"ת היא כולה שמותיו של הקב"ה, ע"כ מקיפין אותה לומר אנו לי-ה ועינינו לי-ה".

אכן כמו שהזכרנו, הרמב"ם לא הזכיר כלל את ענין הס"ת, וכתב רק שיש להקיף את התיבה, וכתב על כך בכף החיים (שם אות ב) "מיהו הרמב"ם וכו' לא הזכיר זה המנהג להעלות ס"ת על התיבה, רק להניח תיבה עי"ש. וכן בשער הכוונות (דף ק"ה ע"ג) לא הזכיר שצריך להעלות ס"ת על התיבה ולהקיף וכו'. וכ"כ בן איש חי (פרשת האזינו אות טו) דהקפות בלולב בכל ימות החג יוכל להקיף את התיבה שבביהכנ"ס אף על פי שאין עליה ספר תורה, עכ"ד כף החיים.

יוצא מהנ"ל שיש שלוש דעות במנהג ההקפות בהושענות:

א] הרמב"ם שכתב להקיף סביב התיבה בלא ס"ת.

ב] הטור והלבוש שיש להניח את הספר תורה על התיבה, וכך דעת השו"ע כפי הגירסה שלפנינו שהמילים "על הבימה" בסוגריים, ומשמע שסובר שמניח ספר תורה על התיבה. [ומנהג הספרדים להוציא ספר תורה ומניחים אותו על התיבה ויעמוד על ידו אדם ירא שמים וישים ידו על הספר תורה כל זמן ההקפות].

ג] לדעת המשנה ברורה דעת המחבר היא להעלות את הספר תורה על הבימה. ויש לבאר הדברים.

ישראל היו מקיפים. ועוד הביא משו"ת הר"י מיגאש (סימן מג) שכתב שהקפה זו לא היתה בהילוך אלא בעמידה, והכהנים עמדו בין סביב למזבח, בינו ובין האולם, וישראלים עומדים מצדו של מזבח שבצפון עד צידו האחר שבדרומו. ובסוף דבריו מסיק המהרש"ם בשם מהרי"צ גיאיות בספרו מאה שערים, דמשום מצוה מותרים זרים להכנס לעזרה ולהקיף, עכ"ד.

בעצם שאלת האור זרוע כיצד עושים היום זכר למקדש באופן שמקיפים גם ישראל, למרות שבזמן בית המקדש היו מקיפים רק הכהנים. הנה לפי מה שהבאנו בספרנו רץ כצבי (ח"א סימן יט) את דברי הגרי"ז מבריסק, שכאשר תקנו חז"ל לעשות "זכר למקדש", יש ותקנה זו היא תקנה חדשה שצורתה ופרטי דיניה היא כפי שקבעו חז"ל ואינם בדיוק כמו שהיה בבית המקדש, עכ"ד. ולפי זה לא קשה כלל, שכן אפשר לומר שחז"ל תיקנו היום את ההקפות בתקנה מחודשת "זכר למקדש", וכעת גדרי המצוה אחרים מכפי שהיה בזמן הבית, וגם ישראל מקיפים. ומעתה נראה מקושיית האור זרוע שסובר שתקנה "זכר למקדש" צריכה להיות בדיוק כמו שהיה בבית המקדש, שלא כדברי הגרי"ז.

- ג -

עוד מצאנו בענין ההקפות בהושענות, בשו"ע או"ח (סימן תרס סע' ב) כתב המחבר: "נוהגים להקיף אף מי שאין לו

לולב". וברמ"א: "וי"א שמי שאין לו לולב אינו מקיף, וכן נוהגין" (טור בשם רש"י ור"ן). וצריך ביאור ובירור טעם דעות אלו, ומה יסוד מחלוקתם, ומדוע אמנם ההקפה תלויה בלולב.

כמו כן יש לבאר דברי הבאר היטב (שם ס"ק א) שכתב: "ומאן דאית ליה לולב ועומד ואינו מקיף רעה עושה". וצריך להבין מה פשר הדברים "רעה עושה", מנין נלקח לשון זה לענין שלפנינו.

עוד יש להעיר, בשו"ע (סימן תרס סע' ב) כתב הרמ"א: מי שארע לו אבל בחג אינו מקיף, וכן אבל כל י"ב חודש על אביו ואמו, וכן נהגו". ובמשנה ברורה (שם ס"ק ט) הביא מהגר"א הטעם: "דכתיב (ויקרא כג, מ) ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, והוא בשעת הקפה". ברם בבית יוסף שם כתב וז"ל: "כתב הכל בו (בסימן קיד), שמנהג נרבונא שאם בא לו אבל בחג הסוכות אינו מקיף בהושענא לא הוא ולא היושבים עמו, ודברי תימא הם למה יפסידו ההקפה, וכן נהגו להקיף אפילו האבל עצמו". ויש לבאר את יסוד מחלוקת הבית יוסף והרמ"א, ולכאורה מובן הרמ"א שיש דין שלאבל אסור לשמוח וההקפה היא ביטוי לשמחה, ומדוע פוסק הבית יוסף שיכול להקיף, וצריך ביאור.

עוד נפסק בשו"ע (שם סע' ג) "יש מי שאומר שאין אומרים הושענא בשבת, ולא נהגו כן". ובמשנה ברורה (שם ס"ק י) כתב: "שאיין אומרים הושענא בשבת, טעמן מפני

התינוקות שישמעו שאומרים בשבת כמו בחול וילכו גם ליטול לולב. ולא נהגו כן דכיון שאין מקיפין בשבת מתברר להם במה שאין מקיפין". וענין זה צריך ביאור, במה פליגי הני דעות.

בערוך השולחן (סימן תרנט סע' ב) כתב וז"ל: "ובענין ההושענות יש מנהגים חלוקים, רב סעדיה גאון כתב לאמר אחר הלל וכן הוא מנהג הספרדים, וטעמו פשוט דכיון שתופסין הלולב והאתרוג בידיהם יאמרו עמהם הושענות ג"כ. ולפי זה אין אומר הש"ץ קדיש שלם אחר הלל אלא אחר ההושענות. אבל הטור כתב לאמר ההושענות אחר מוסף וכן הוא מנהג אשכנז, והטעם כיון דההקפות הם זכר למקדש שהיו מסבבין את המזבח ובמקדש היתה ההקפה אחרי קרבנות המוספין לכן גם אנו עושין כן (כ"ח). ויש שאומרים קדיש שלם אחר מוסף קודם ההושענות ואחר ההושענות ג"כ אומרים קדיש. אבל אנחנו אין נוהגין אלא אחר מוסף אומרים הושענות ואח"כ קדיש שלם", עכ"ל הערוך השולחן.

ובאגרות משה (או"ח ח"ג סימן צט) כתב: "ובדבר חילוקי המנהגים באמירת הושענות והקפה שבלולב שמנהגינו הוא אחר מוסף ויש שנוהגין תיכף אחר הלל, לא ראיתי טעמים לחילוק זה". ומבאר שם את טעם המנהג לומר אחר מוסף: "יש להקדים קריאת התורה ומוסף שהם חיובים, להקפה כלולב ובהושענות שהם רק מנהגא, שלא תיקנו לחוב שיעשו בזה זכר למקדש אלא נהגו". ואת הטעם

לומר אחר הלל מבאר: "דמאחר ואוחזין הלולב בידם בשביל הלל, גומרין בו גם מצות הקפה שהוא כלולב, דאם יניחאו כדי להתפלל מוסף נראה קצת כמעביר על המצוות".

והנה גם בביאור דעות אלו יתכן לומר שנחלקו ביסוד דברי הגרי"ז שהבאנו לעיל, האם כאשר תקנו חז"ל תקנות "זכר למקדש" צריך הדבר להיות בדיוק באותה צורה כפי שהיה בבית המקדש שההקפה היתה אחרי קרבנות המוספין, ולכן גם ההקפות בזמן הזה צריכות להיות לאחר תפילת מוסף, או שחז"ל תיקנו תקנה מחודשת שפרטיה אינם כפי שהיה בזמן הבית. ברם עצם טעם וסברות דעות אלו צריכות בירור, מה ההסבר שיש לומר את ההושענות דוקא אחרי הלל או דוקא אחרי מוסף.

- ד -

אשר נראה לומר בביאור כל הענינים. ונקדים בביאור דברי הגמרא בסוכה (מד, ב) "אמר אייבו הוה קאימנא קמיה דר"א בר צדוק ואייתי ההוא גברא ערבה קמיה, שקיל חביט חביט, ולא בריך". וברש"י (ד"ה חביט חביט) כתב: "לשון נענוע". ויש להבין מדוע קוראת הגמרא לנענוע בלשון חבטה "חביט חביט".

והדברים מתבארים על פי מש"כ בארחות חיים (סימן תרסד סע' ז) בשם ספר מלבושי יו"ט על הלבוש לבאר

את ענין חביטת הערבה בהושענא רבה, וז"ל: "חבטה זו היא כמו זריקה בכוח כמו לחבטה דבגמ' בפרק הכונס, ואולי שאנו שמכין על כלים כדי להשיר העלים, ואחר כך זורקין אותן על הזיזין שבבית הכנסת, היינו נמי שמשירין ניצוצי הדין וזורקין אותן לסיום של ימי הדין כאמור נ"ל". ובכף החיים (סימן תרסד אות לו) הביא בשם ספר תולעת יעקב שענין החבטה הוא: "לבער הדין שלא ימצא, ולהורידו עד עפר" עכ"ל. ומבואר שענין החבטה בערבה הוא גדר של תפילה לרגל סיום הדינים, וענין של הכנעה ותפילה לבער הדינים.

ותוספת הטעמה מצינו בדברי ה"שפת אמת" (מאמרים על סוכות, תרמט, ד"ה מנהג ערבה) וז"ל: "ודורות השפלים הוא בחינת ערבה כדאיטא במדרש פנה אל תפילת הערער כו' תכתב זאת לדור אחרון, שאין בנו צדיקים רק כערבה שאין לה טעם וריח, אם כן מה נשאר, רק לידע שאנחנו כערער וריק מכל דבר, ועל ידי הכנעה אמיתית יתקיים בנו עם עני ודל וחסו בשם ה'. ולכן איתא חביט חביט, כי ערבה שבלולב הוא בנטילה, שמתנשא ומתעלה גם ערבה ע"י איגוד שאר המינים, ועתה הוא בחבטה, שהוא רק בחינת הכנעה ותפילה כנ"ל". ומבואר בדבריו שענין חביטת הערבה בהושענא רבה הוא בבחינת הכנעה ותפילה, והיינו כמו שנתבאר, שביום זה שהוא סיום ימי הדין, מתפללים להשי"ת וחובטים בערבה להמתיק הדינים.

וכעין זה כתב השפת אמת (שם תרלו, ד"ה להושענא רבה) וז"ל: "מצות ערבה אמרו חז"ל ערבה נגד אותן שאין להם טעם וריח, אם כן מה להם, רק תפלה שקולן ערב לפני הקב"ה וזה בחינת דוד המלך נעים זמירות ישראל, וכן כתוב ערבה דומה לשפתים, והוא ההפרש בין צפצפה שאין פיה חלק, לכן תיקנו הרבה תפילות בהושענא רבה". וכן מבאר השפת אמת (שם תר"מ, ד"ה ערבה) וז"ל: "ערבה נגד אלו שאין להם טעם וריח, אם כן, מה חשיבותם, אך הפה שהוא עיקר כוחן של ישראל, הקול קול יעקב וכו'. ולהלן: ומי שאין לו טעם וריח, הוא רק תפילה בלבד, וזה שכתוב תפלה לעני כי יעטוף, היינו שמתעטף כולו בתפילה כמו שכתוב ואני תפילה, וזה ערב לפניו יתברך, ונקראת ערבה, ולכן נקרא הושענא רבה וכו' והוא ישועה גם לדורות השפלים שלנו שאין לנו רק תפלה". ומבואר בזה שענין הערבה וחביטתה וההקפה איתה הוא גדר של תפילה. [אולם רש"י שפירש חבטה "לשון נענוע", נראה שנקט שאין כוונת הגמרא לענין של תפילה אלא לענין של נענוע ותו לא].

ומעתה יש לחקור בענין נטילת ד' המינים והקפת הבימה, האם זהו חלק מהתפילה, וכמו שכתב הב"ח (סימן תרס ד"ה ומ"ש ואומר קדיש) וז"ל: "אף למי שסובר דאומר קדיש קודם הושענות, מכל מקום צריך לחזור ולומר קדיש אחר ההושענות שהרי אומר פסוקים דרך בקשה". ומבואר בדבריו שאמירת ההושענות בעת הקפת

הבימה היא ענין של תפילה כמ"ש "שהרי אומר פסוקים דרך בקשה", ולכן צריך לומר אחריה קדיש כפי ההלכה שאחרי תפילה אומרים קדיש. אולם יש צד לומר שההקפה סביב הבימה עם הד' מינים אינה חלק מהתפילה, אלא פעולה בפני עצמה, ענין מיוחד שעושים "זכר למקדש" לנטילת ד' מינים וההקפות שהיו עושים בזמן שבית המקדש היה קיים.

- ה -

מעשה מתבארים ומתיישים היטב כל העניינים שעמדנו עליהם.

דעת הרמב"ם היא שההקפות הם גדר וחלק מהתפילה, ולכן סובר הרמב"ם שיש להקיף את "התיבה" שהש"צ מתפלל לפניו, וכמו שדייק בכף החיים שלא הצריך הרמב"ם ספר תורה על התיבה והקפה סביב הבימה. והיינו מפני שסובר שההקפות הם גדר וחלק מהתפילה, ולכן מתאים להקיף דוקא את התיבה שהש"צ מתפלל לפניו.

וכך דעת הלבוש והטור שיש להעלות ספר תורה על התיבה, ודעת השו"ע לפי הגירסא שלפנינו שהמילים על "הבימה" הוקפו בסוגריים, ומשמע, בגלל שלדעת השו"ע גם בהקפות המנהג להעלות ספר תורה על התיבה. וגם לדעתם ההקפות הם חלק מהתפילה ולכן מקומם על התיבה ועם ספר תורה, וכמו שביאר כף החיים שהבאנו דבריו "מפני שסוברים דתיבה זו

שהש"צ יורד לפניו להתפלל שם תפילות ציבור שהם במקום קרבנות, היא מכפרת עלינו דוגמת המזבח שמקריבין עליו קרבן. ומה שמעלין הס"ת על התיבה נראה ג"כ מפני ששנינו ר"א אומר שהיו אומרים ליה אנו מודים וכו' והס"ת היא כולה שמותיו של הקב"ה, ע"כ מקיפין אותה לומר אנו ליה וענינו ליה-ה".

אולם דעת המשנה ברורה היא, שהנוסח בשו"ע הוא שבהושענות מקיפים את הבימה עם ספר תורה, ונראה שזהו מטעם שאין זה ענין של תפילה, אלא ענין שעושים "זכר למקדש", ולכן מן הראוי לעשותו סביב הבימה ועם ספר תורה, וכמו שכתב המשנה ברורה "ס"ת על הבימה ולהקיפה, שהיא נשארת לנו במקום מזבח".

ומעשה גם מבוארת היטב מחלוקת המחבר שכתב "נוהגים להקיף אף מי שאין לו לולב", והרמ"א שסובר "שמי שאין לו לולב אינו מקיף". ונראה שישוד מחלוקתם הוא, האם ההקפות בהושענות הם מגדרי התפילה, דאם כן מדוע שלא יקיף מי שאין לו ד' מינים, הרי תפילה שייכת גם ללא ד' מינים, וכך סובר המחבר [וזו לשיטתו כמו שנתבאר שסובר שההקפות הם סביב התיבה, כיון שהם חלק מהתפילה]. אולם הרמ"א סובר שאם זהו מעשה זכר למקדש לנטילת הד' מינים, צריך הדבר להיות דוקא עם הד' מינים, כמו שהיה בזמן שבית המקדש קיים.

ועל פי המבואר מתבאר היטב גם המחלוקת בין המחבר לרמ"א בענין האבל אם אומר הושענות, ויש לומר שהם הולכים לשיטתם. המחבר שסובר שההושענות הם חלק מהתפילה, כתב בבית יוסף שגם האבל חייב בזה, כי אם הוא חלק מהתפילה מובן מאליו שחייב בו. אולם הרמ"א שסובר שההקפות הם ענין בפני עצמו זכר למקדש שאינו חלק מגדרי התפילה, פוסק ש"מי שארע לו אבל בחג אינו מקיף" מטעם שלאבל אסור לשמוח ומכיון שההקפה היא ביטוי לשמחה אין לאבל לנהוג בה.

ואמנם אם נאמר שההקפות בהושענות הם מגדרי התפילה, לא קשה כלל שאלת האור זרוע מדוע היום גם ישראל מקיפים למרות שבזמן בית המקדש הקיפו רק כהנים, שכן אם ההקפות הם ענין של תפילה, פשיטא שפעולה זו שהיא מגדרי תפילה יעשו גם ישראל.

ומעתה מתבאר היטב דברי הבאר היטב שמי שאינו מקיף "רעה עושה", שכן אם ענין ההקפות הוא מגדרי התפילה, הרי שנינו במשנה בברכות (לד, ב) "המתפלל וטעה סימן רע לו". אם כן כשם שמצינו לשון של "סימן רע" בעניני תפילה, כך גם בענין ההקפות בהושענות, אם הם מגדרי התפילה מי שאינו מקיימן "רעה עושה".

ובזה מובנות שתי הדעות אם אומרים הושענות בשבת. כי אם ההושענות

הם מגדרי תפילה, מדוע שלא נאמר זאת גם בשבת, וזהו אמנם טעם המנהג לומר הושענות גם בשבת. אך אם הוא ענין הקשור לנטילת הלולב וד' המינים זכר למקדש, יש מקום לומר שאין עושין זאת בשבת שמא יטעו הקטנים ויבואו ליטול לולב בשבת גם כן.

ומעתה גם מבוארים היטב חילוקי הדעות מתי אומרים את ההושענות ואם אומרים אחריהם קדיש. אם נאמר שההושענות הם חלק מהתפילה, שפיר צריך לומר אחרי ההושענות קדיש, מכיון שההושענות הם תפילה ודרך בקשה, ואחרי אמירת פסוקים כאלו צריך לומר קדיש. ולכן גם מסתבר שאומרים אותם בתוך התפילה, אחרי ההלל, כחלק מהתפילה. אולם אם אין ההושענות חלק מהתפילה, אלא שתיקנו לאומרם "זכר למקדש", יותר ראוי לקובעם לאחר תפילת המוסף, וכמו שכתב הערוך השלחן: "לומר ההושענות אחר מוסף וכן הוא מנהג אשכנז, והטעם כיון דההקפות הם זכר למקדש שהיו מסבבין את המזבח ובמקדש היתה ההקפה אחרי קרבנות המוספין לכן גם אנו עושין כן".

- 1 -

לפי הסברא שההושענות הם חלק מהתפילה ומגדרי התפילה יבוארו כמה מנהגים הקשורים בחביטת הערבה ביום הושענא רבה.

מנהג חסידים שגם נשים חובטות ערבה בהושענא רבה, ובספר תשובות והנהגות (ח"ג סימן רד) כתב בתוך דבריו: "ונראה כיון שעיקר המצוה היא מנהג ונהגו אף בנשים, חיובן חמיר שדומה לאנשים שיסוד חיובן כן", עכ"ד.

ולפי המתבאר לעיל יש לומר שנידון זה תלוי בשני הצדדים דלעיל: אם ההושענות הם חלק מהתפילה הרי **שנשים פטורות מהקפות ומהושענות כשם שפטורות מתפילה**. אולם אם אין זה חלק מהתפילה אלא מעשה שהוא תקנה זכר למקדש יש לומר שחייבות במנהג זה, וכמו שכתב בתשובות והנהגות שזהו דין במנהג.

מנהג נוסף הוא מנהגו של הבני יששכר לתקוע בשופר באמצע אמירת ההושענות. וכן הוא גם מנהג צאנז ומונקאטש כמובא בספר דרכי חיים ושלום (אות תשצג). ולפי המתבאר יש לתלות גם ענין זה בחקירה דלעיל: אם ההושענות הם חלק מהתפילה, מובן ענין התקיעות באמצעם, כיון שגם התקיעות הם ענין של תפילה לעורר רחמי שמים. אולם אם אין ההושענות מגדרי התפילה אלא מנהג שתיקנו זכר למקדש, לכאורה אין מקום לתקוע באמצעם, שכן אין לתקיעת שופר כל שייכות להקפות שהיו במקדש.

כמו כן יש חילוק מנהגים מתי חובטים את הערבה בהושענא רבה, באמצע הקדיש או בסיומו. במרבית הסידורים מובא שאחר אמירת ההושענות והחזרת

הספר תורה לארון, החזן אומר קדיש שלם ולפני תתקבל נוהגים ליטול את אגודת הערבות ולחבוט בקרקע חמש פעמים. ולפי האמור לעיל, מנהג זה מיושב על מכוננו אם חביטת הערבה היא ענין של תפילה, וכמו שהבאנו לעיל מדברי הכף החיים והשפת אמת, מובן מדוע תיקנו לעשות את החבטה באמצע הקדיש, מכיון שהכל חלק מהתפילה. ברם אם אין זה מגדרי תפילה אלא מעשה שהוא זכר למקדש מהיכי תיתי שנוכל להפסיק באמצע הקדיש לצורך חביטת הערבה, וברור שצריך לחבוט בערבה רק לאחר שמסיים הש"צ לומר את הקדיש השלם.

- ז -

הרמ"א (סימן תרסט סע' א) כתב שבשמחת תורה: "נהגו להקיף עם ספרי תורה הבימה שבבית הכנסת, כמו שמקיפין עם הלולב הכל משום שמחה". ובמשנה ברורה שם (ס"ק י) כתב: "יש מקיפין ג' פעמים ויש ז' פעמים כמו בהושענא רבה, וכל מקום לפי מנהגו".

ויוצא לפי דברי הרמ"א, שמנהג ההקפות בשמחת תורה שונה במהותו ממנהג ההקפות בהושענות, ובשמחת תורה ההקפות הם "משום שמחה", ואינם נובעות כלל מדין תפילה כגדר ההקפות בהושענא רבה.

והנה לפי דעת החלקת יואב (סימן עה) ושו"ת לבושי מרדכי (ח"ד סימן רלו)

אין לאבל תוך י"ב חודש להקיף עם הספר
תורה בהקפות בשמחת תורה [אך יש
מתירים להקיף עם הספר תורה אך לא
בריקודים, עי' בכף החיים סימן תרסט ס"ק
לג; ובגשר החיים פרק כג סע' ג].

ומעתה נראה, שזהו ההבדל בין המנהג
שאבל אינו משתתף בהקפות
בשמחת תורה, לעומת ההקפות בהושענות
שגם אבל נוהג בהן. שכן הקפות שהם
מגדרי התפילה ברור שגם אבל חייב בהן,

שכן הוא חייב בתפילה, מה שאין כן הקפות
שהם משום שמחה ודאי שאבל לא יוכל
להשתתף בהן.

ולפי מה שנתבאר לעיל, אם ההקפות
בסוכות ובהושענא רבה הם מגדרי
התפילה, אם כן נשים יהיו פטורות
מההקפות כשם שהם פטורות מתפילה. אכן
לגבי ההקפות בשמחת תורה כתבו
האחרונים שבלאו הכי אין ראוי שנשים
יסובכו את הבימה מפני כבוד הציבור.



סימן כב

ברכת כהנים בשמחת תורה

- א -

נפסק בשו"ע (או"ח סי' קכט סע' א) שאין נשיאת כפים במנחה "דשכיחא שכרות באותה שעה, שמא יהא הכהן שיכור באותה שעה" – לכן בשמחת תורה, בגלל החשש שיקדימו לעשות קידוש לפני תפילת מוסף [בגלל אריכות התפילה וקריאת התורה] ויבואו לידי שכרות, הקדימו את נשיאת הכפים לשחרית.

בספר תולדות חג שמחת תורה מאת אברהם יערי הביא (פרק כו) שכן נהגו בבית מדרשו של החתם סופר, בקהילות גליציה וחב"ד, וכן המנהג הנפוץ היום בחו"ל ברוב הקהילות, שהכהנים עולים לדוכן בשמחת תורה בשחרית ולא במוסף.

מאידך, האליה רבא כתב: "פה פראג נוהגים לעלות במוסף, רק בבית הכנסת פנחס נוהגים בשחרית כמ"ש המנהגים". ובפמ"ג (אשל אברהם סי' תרט) הביא את שני המנהגים: "נשיאת כפים יש נוהגין בשחרית דלית שכרות, ויש במוסף". ובספר תולדות חג שמחת תורה (שם) הביא את מנהגי קהילות פרנקפורט וורמייזא שלא חששו לדברי הלבוש להקדים את נשיאת הכפים בשמחת תורה ממוסף לשחרית, והכהנים עלו לדוכן בתפילת מוסף כבכל

מנהג קהילות אשכנז בחו"ל לשאת כפים רק ביום טוב בתפילת מוסף, כמו שכתב הרמ"א (או"ח סי' קכח סעי' מד) "נהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים כפים אלא ביום טוב משום שאז שרויים בשמחת יום טוב, וטוב לב הוא יברך, מה שאין כן בשאר ימים אפילו בשבתות השנה שטרודים בהרהורים על מחיתם ועל ביטול מלאכתם. ואפילו ביום טוב אין נושאים כפים אלא בתפילת מוסף, שיוצאים אז מבית הכנסת וישמחו בשמחת יום טוב".

ברם, בשונה מכל יום טוב, בשמחת תורה נהגו ברוב הקהילות לשאת כפים בשחרית, כמו שכתב הלבוש (או"ח סי' תרט) "ואין נוהגין לעלות לדוכן [בשמחת תורה במוסף] מפני שמחת העם שטרודין בשמחתן ושכיחי שכרות". וכן מפורש בקיצור שלחן ערוך (סי' קלח סעי' ח) "ביום שמחת תורה נוהגין בהרבה מקומות שהכהנים נושאים כפיהם בתפילת שחרית ולא במוסף משום דבמוסף יש חשש שכרות". כלומר, מאחר ואין לשאת כפים בשכרות (או"ח סימן קכח סעי' לח), ומטעם זה

יום טוב, וכן מובא במחזור ויטרי (סימן תכג) **למעשה**, המשנה ברורה (סי' תרסט ס"ק יז) מתלמידי רש"י, שנהגו לשאת כפים בשמחת תורה במוסף. "וכל מקום לפי מנהגו ויזהרו שלא ישתו".

- ב -

בשלהי חודש תשרי תשס"ה כתב לי ידידי ר' אריה גרינבאום, אחד מבני החבורה בשיעור לכהנים, את המכתב הבא: (המכתבים בשיעור זה נשלחו בדואר האלקטרוני, ותורגמו מאנגלית).

יום שלישי כ"ז תשרי תשס"ה

לכבוד צבי רייזמן

השנה התפללתי בשמחת תורה במנין המוקדם בבית הכנסת "ישראל הצעיר". מראש הוחלט שהקידוש ייערך רק בסוף התפילה, והרב יצחק עץ-שלום הכריז שהכהנים יעלו לדוכן רק בתפילת מוסף ולא בשחרית.

הזכרתי לו, בשמך, את מה שאמרת לנו בשיעור שמסרת בענין נשיאת כפים בשמחת תורה, שחשש שכרות אינו הסיבה היחידה למנוע מכהנים לעלות לדוכן, אלא גם בגלל המנהג לא לשאת כפים במוסף לאחר קריאת פרשת וזאת הברכה.

לאחר דין ודברים ארוך, הרב עץ-שלום הסכים שנעלה לדוכן בשחרית בתנאי שאבטיח לו לעלות לדוכן גם במוסף. כל הכהנים עלו לדוכן פעמיים. האם תוכל להכין מראי מקומות בנושא. הבטחתי לו ולרב מאסקין (שגם היה מעורב בדין ודברים) שאבקש ממך את המקורות.

מצפה לראותך ביום חמישי, רוב תודות, אריה

כפי שמתואר במכתב זה, בבית הכנסת "ישראל הצעיר" התעורר ויכוח, אימתי ראוי לשאת כפים בשמחת תורה. **הרב** עץ-שלום הסיק, שאם הטעם למנהג לשאת כפים בשמחת תורה הוא בשחרית בגלל חשש שכרות, כמבואר בדברי הלבוש, הרי שאם יקבעו מראש בבית הכנסת שהקידוש יערך רק לאחר סיום תפילת מוסף, שוב אין כל חשש שכרות, וממילא בטלה הסיבה לשנות את זמן נשיאת כפים בשמחת תורה ממוסף לשחרית. ולכן תיקן הרב עץ-שלום תקנה לעשות קידוש לאחר תפילת מוסף, ועל ידי כך ישאו כפים בתפילת מוסף, כפי שנהוג בכל יום טוב בחו"ל.

- ג -

מבואר לפי טעם זה, שלאחר קריאת התורה בפרשת וזאת הברכה שמתברכים בברכתו של משה, אין לשאת כפים ולברך בברכתו של אהרן. או מכיון שאין כבר צורך בברכת אהרן לאחר ברכת משה, או בגלל שיש כביכול פגיעה בכבודו של משה, שלאחר שמתברכים בברכתו לא מסתפקים בזה ומבקשים גם את ברכתו של אהרן.

ולפי טעם זה ודאי שהתקנה לעשות קידוש לאחר תפילת מוסף, לא מועילה להתיר לכהנים לשאת את כפיהם בתפילת מוסף, שהרי הם נושאים כפים ומברכים בברכתו של אהרן לאחר ברכתו של משה.

מיעם נוסף, מובא בספר המנהגים לרבי אייזיק טירנא (סוף הלכות שמיני עזרת) שבקהילות אשכנז "לא נהיגי לעלות לדוכן במוסף, מפני שמחת העם שקונין פירות וזורקין בבית הכנסת לתינוקות לשמחת תורה [ולא יוכלו איפוא לכוון את ליבם] לכן נהיגי לעלות לדוכן בשחרית".

כלומר, לטעם זה הסיבה שאין לשאת כפים במוסף היא, בגלל העדר יישוב הדעת הדרוש לברכת כהנים בשל שמחת הציבור שעסוקים במנהגים לקנות פירות ולזרוק בבית הכנסת בשעת ההקפות וקריאת התורה. ולכן ראוי להקדים את נשיאת הכפים בשמחת תורה לשחרית, כאשר הכהנים עדיין מיושבים בדעתם.

אולם כפי שטען בשעת מעשה ר' אריה גרינבאום, יש טעמים נוספים למנהג הקהילות לשאת כפים בשחרית בשמחת תורה, מלבד הטעם שחוששים לשכרות, כפי שמסרתי בזמנו בשיעור, והעברתי לו אחר כך את המקורות על פי בקשתו, כדלקמן:

ראשית, בספר תולדות חג שמחת תורה (פרק כו) הביא מדברי ספר משמרת שלום (סימן מז סע' ד) שכתב: "העולם אומרים הטעם [שאינן נושאים כפיהם בשמחת תורה במוסף] משום שכרות. והנה בספר דברי שלום על התורה כתבתי, הטעם, משום דקוראים וזאת הברכה ומברכים ברכת משה לכל שבט ושבט, וכל ישראל מתברכים בברכת משה, על כן אין צורך לברכת כהנים".

וכעין זה הביא בקובץ וילקט יוסף (שנה יג קונטרס ב סימן כה) בשם רבי ברוך ממעז'בוז "שאמר טעם למנהג המקומות שאין נשיאת כפים כלל בשמחת תורה, משום דקורין בתורה פרשת וזאת הברכה אשר ברך משה ואם כן מרחף עלינו אז ברכת משה, עכ"ד. והסבר דבריו, שהיה נראה כעין פגיעה בכבוד משה רבנו ע"ה, וזה שייך אחר שכבר קראנו בתורה ברכתו של משה, אמנם בשחרית שעדיין לא השמענו ברכת משה, רשאי להתברך בברכתו של אהרן".

להלן], התעקש ידידי ר' אריה גרינבאום לשאת כפים בשמחת תורה בתפילת שחרית ולא בתפילת מוסף כבקשתו של הרב עץ-שלום.

- ד -

לאחר זמן קצר הגיב הרב יצחק עץ-שלום על דברים אלו, במכתב הבא:

ומסתבר שטעם זה אקטואלי עד עצם היום הזה, כפי שנהגו ברוב הקהילות לשמוח בשמחת תורה במנהגי שמחה, באופן שלאחר ההקפות וקריאת התורה, אין את יישוב הדעת הדרוש לכהנים בשעת הברכה.

ומפני הטעמים הללו נומטעם נוסף, שאין לשנות מן המנהג, כפי שיבואר

יום ה' ב"א חשון תשס"ה

צביקה היקר

שלום וברכה

ר' אריה גרינבאום שיתף אותי בהערותיך בקשר לברכת כהנים בשמחת תורה. האם נכון הדבר שטענת שאף אם אין חשש לשכרות, עדיין לא ראוי לעלות לדוכן במוסף. אם תרצה, אוכל לשלוח לך עותקים מעבודתו המדויקת של יערי על שמחת תורה שבה הוא מביא את כל הגישות. השיטה שהזכרת מובאת שם (בנוסף על עוד שיטות) אך לא זו בלבד שזו דעת מיעוט שבמיעוט, אלא שדעה זו מופרכת.

שבת שלום

יצחק עץ-שלום

ולא במוסף בגלל חשש שכרות, נמצא ששני הטעמים שהבאנו לעיל אינם מקובלים על דעת רוב הפוסקים, ולכן אין להתחשב בהם כלל.

ומאחר והטעם העיקרי למנהג לשאת כפים בשמחת תורה בשחרית ולא במוסף הוא מחמת שכרות, הרי שאם נוצר

לאחר מכתב זה, הזמנתי את הרב עץ-שלום למסור שיעור בביתי, כדי להסביר את עמדתו לשנות את המנהג המקובל ברוב הקהילות בנשיאת כפים בשמחת תורה. בשיעור, הוא חזר על דבריו במכתב הנ"ל, שמכיון שבפוסקים הובא רק הטעם לנשיאת כפים בשמחת תורה בשחרית

- ה -

אולם בתשובה לדברים אלו, טענו חברי השיעור כנגד הרב עץ-שלום, שאי אפשר לקרוא למנהג לשאת כפים בשמחת תורה בשחרית "מנהג טעות" גם אם במצב מסויים בטל הטעם לנהוג כן. ובפרט לאור המקורות שהבאנו מגדולי ישראל לעיל [אות א].

ידוע לכל, גודל ההקפדה שלא לשנות ממנהגים הנהוגים, כפי שאמרו חז"ל (ילקוט שמעוני משלי רמז תתקס) "אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך (משלי כב, יח), אמר רבי שמעון בן יוחאי אם ראית מנהג שעשו אבותינו אל תשנה אותו". ועד כדי כך, שאמרו בירושלמי (יבמות פרק יב הלכה א) "מנהג מבטל הלכה". ובספר מנהגי ישראל (ח"א פרק ב) הביא דוגמאות רבות מדברי רבותינו הראשונים כמה חזק כוחו של מנהג בישראל, שגם קושיות גדולות המתעוררות על מנהג קיים, אין בכוחן לבטלו, והמנהג נשאר בתוקפו למרות כל המתמיה שבו.

ומעתה גם המנהג שהתפשט ברוב קהילות ישראל לשאת כפים בשמחת תורה בשחרית בגלל חשש שכרות, ודאי שאינו נחשב ל"מנהג טעות", ואין לשנותו, גם כשבטלה הסיבה לקיומו.

מצב שאין חשש שכרות - וכפי שתיקן בבית הכנסת "ישראל הצעיר" שהקידוש יערך רק לאחר סיום תפילת מוסף - בטלה הסיבה לשנות את זמן נשיאת כפים בשמחת תורה ממוסף לשחרית, וניתן לקיים את נשיאת הכפים בתפילת מוסף, כפי שנהוג בכל יום טוב בחו"ל.

הרב עץ-שלום האריך לדבר על "מנהגי טעות", דהיינו מנהגים שהשתרשו בקהילות בעקבות טעות, ונתן לכך דוגמא מאלפת מהסיפור המובא בספר מנהגי ישראל מאת פרופ' דניאל שפרבר (חלק א עמ' לו) "אודות כפר אחד במזרח אלג'יר, סוק אהרס שמו, ששם נהגו בני הקהילה לאכול חמץ בשמיני של פסח, בחורבות התיאטרון הרומאי שמחוץ ליישוב. כאשר הגיע לשם רב וביקש להתחקות אחר שורש "מנהג" נורא זה, ענו לו זקני הכפר, שלפני שנים או שלשה דורות בא לשם שד"ר מארץ הקודש, ובשמיני של פסח ראוהו אחדים מבני המקום כשהוא הולך אל מחוץ ליישוב, לאותן חרבות, ומתיישב לו שם ואוכל חמץ. כמובן, אותו שד"ר מארץ ישראל רצה לאכול חמץ ביום שחל להיות במוצאי פסח לדידיה, ואילו בני המקום חשבו שאם חכם וצדיק זה הבא מארץ ישראל הקדושה עושה כן, ודאי שזהו מנהג כשר ומיוחד..."

וכך השבתי בקיצור, עוד באותו יום שכתב הרב עץ-שלום את מכתבו הנ"ל:

יום ה' כ"א חשון תשס"ה

לכבוד הרב עץ-שלום

שלום וברכה

יש לי את הספר תולדות חג שמחת תורה של יערי, קראתי ולמדתי אותו. אך זכור: מסורת אבות (מנהג) היא דבר חזק כמו דין. במשך דורות נהגו לעלות לדוכן בשחרית בלבד ולא במוסף. ברגע שנכנסים לסיבות ומפרשים אותם בצורה שונה, אפשר למצוא לגיטמציה גם לקיים תפילה במנין של נשים.

שבת שלום

צבי

בדומה לדברים שכתבתי, כתב לי אחד מבני החבורה בשיעור לכהנים, ידידי ר' דוד תאומים, דברים נוקבים:

יום ה' כ"ה טבת תשס"ה

למורי ורבי צבי רייזמן שליט"א

מכתב זה הוא בקשר לנושא של ברכת כהנים בשמחת תורה אצל האשכנזים בחו"ל.

כפי הנראה החליט הרב יצחק עץ-שלום לדחות את הקידוש בשמחת תורה לאחר תפילת מוסף, על מנת לאפשר לכהנים לעלות לדוכן בתפילת מוסף, בנוסף על תפילת שחרית.

הרב עץ-שלום היה נוכח בשיעור שלנו, והבהיר בצורה ברורה את עמדתו. הדוגמא שהביא אודות עיר שבה אכלו חמץ באחרון של פסח בטעות, היתה ציורית ומשעשעת גם יחד. לבסוף הוכרחתי להסכים עם מסקנתו.

אך במחשבה שניה, כאשר אינני תחת השפעת סגנונו המושך, התעוררו בליבי ספקות בקשר לגישתו ובמיוחד לגבי מסקנתו – פסק ההלכה.

מנהג על פי הגדרה איננו דין, ואף יכול להיות מנוגד להלכה. אופן ההנהגה שהתקבל על ידי הרבנים וגדולי הדורות, ושהועברו מאבא לבן דור אחר דור, הם שנתקבלו למעשה כ"הלכות" או דינים.

כפי שהסביר זאת באומנות רבה, הרב עץ-שלום, ישנם מנהגי שטות המבוססים על סיבות בלתי הגיוניות, ויש צורך להראות את חוסר ההגיון שבדבר על מנת להפסיק את קיום המנהג. הוא אף הצביע על כך, שישנם מנהגים שאין להם סיבה ידועה ולכן אינם ניתנים לשינוי. אחרון חביב, הוא הסביר שכאשר הסיבה למנהג ידועה, והמנהג נראה בניגוד לרצון התורה, אם אפשר לערער את הסיבה – יש להפסיק את קיום המנהג.

הטענות הנ"ל נראות הגיוניות והולכות יד ביד עם גישתנו להלכה ומנהג. אך בניגוד לזאת, התוצאה והמסקנה של הרב עץ-שלום הפריעה לי, בדיוק כפי שהמנהג לאכול חמץ באחרון של פסח היה טעון בירור והוכח כלא הגיוני, כך גישתו הכל כך יחודית מגרה אותי למחשבה שניה בנושא. אני שואל את עצמי: מי מוסמך להכריע מתי סיבה כבר לא נוגעת? מי מוסמך לדעת האם הסיבה היא יחידה למנהג זה? מי מוסמך להחליט שמנהג בן שנות דור צריך להפסיק?

אני אישית לא הייתי מעודי בבית כנסת אשכנזי (חרדי) מחוץ לארץ ישראל, שבו עלו לדוכן בשמחת תורה מלבד בשחרית, וזה כולל שמונה ערים בהם התגוררתי בארה"ב כמו גם לונדון באנגליה. בהרבה מן הקהילות, המנהיגים היו גדולי תורה זצ"ל וכוללים את סבי ואבי זצ"ל. גדולי הדור הללו חברו לגדולי הדורות הקודמים שקיימו את המנהג. היתה להם היכולת לעכב את הקידוש לזמן שאחרי מוסף, ולקבוע את ברכת כהנים במוסף במקום או בנוסף לברכת כהנים בשחרית. והם לא עשו זאת!

אני בטוח שגדולי התורה היו למדנים כמו הרב עץ-שלום (ההשוואה היא מחמאה), ובודאי שידעו את הסיבה המובאת בלבוש למנהג לעלות לדוכן בשחרית בשמחת תורה מפני שהכהנים עושים קידוש לאחר קריאת התורה, ועלולים להיות במצב שאינו מאפשר עליה לדוכן. גדולי התורה היו בוודאי יראי ה', אך הם לא החשיבו את המנהג כה מנוגד לתורה כדי לעכב את הקידוש, ובכך לאפשר עליה לדוכן במוסף.

דברים אלו מביאים אותי להבנת הסיבה המובאת בלבוש. עצם מנהג קהילות אשכנז בחו"ל לעלות לדוכן רק במוסף של יום טוב (ולא בכל יום) הוא גופא יכול להיחשב כ"מנהג בניגוד לרצון התורה". אך זהו המנהג, וגדולי התורה לא שינו את המנהג. וממילא מובן, שכאשר קבעו את המנהג הכללי של נשיאת כפים רק במוסף של יום טוב, הם כללו את המנהג של עליה לדוכן בשחרית של שמחת תורה, בגלל הסיבה המובאת ב"לבוש".

עתה שהמנהג האשכנזי בחו"ל הוא לעלות לדוכן רק ביום טוב פעם אחת במוסף, ומכיון שחלק מהמנהג הוא לעלות לדוכן בשחרית של שמחת תורה, אי אפשר לכהן לעלות לדוכן במוסף של שמחת תורה.

הייתי מעדיף את ההבנה הזו בדברי הלבוש, ומתבסס על מסורות הדורות הקודמים שהיו יותר למדנים ויראי ה' מאיתנו, מאשר להבין אחרת, ולרמוז בכך שאנחנו יותר למדנים ויראי שמים מדורות קודמים.

מסקנה, כהן צריך לסרב לעלות לדוכן במוסף של שמחת תורה, אלא אם כן הוא יודע שאביו היה נוהג כך.

- י -

ידידי ר' דוד תאומים נגע בנקודה חשובה, וברצוני להרחיב את הדברים.

מעיקר דינא דגמרא צריכים הכהנים לשאת כפים כל יום, כמובא בספר החינוך (מצות עשה שעח) "שנצטוו הכהנים שיברכו ישראל בכל יום, שנאמר (במדבר ו, כג) כה תברכו את בני ישראל אמור להם וגו', ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן".

אולם כפי שהזכרנו לעיל [אות א] מנהג האשכנזים בכל תפוצות הגולה לעלות לדוכן רק ביום טוב, כפי שפסק

הרמ"א. וכתב הבית יוסף (סוף סי' קכח) על מנהג זה: "כתב האגור שנשאל מהרי"ל למה אין הכהנים נושאים כפיהם בכל יום, מאחר שהוא מצות עשה. והשיב, מפני שמנהג הכהנים לטבול קודם כמו שכתוב בהגהות מימוניות ובכל יום קשה להם לטבול בחורף, ולכן עלה המנהג דווקא ביום טוב. וגם מטעם ביטול מלאכה וכשהכהן אינו נקרא אינו עובר עכ"ל. דחק עצמו לקיים מנהג מקומו, ואינו מספיק. כי מה שכתב מפני שנוהגים לטבול קודם, האי חומרא דאתי לידי קולא הוא ותלי תניא בדלא תניא, שהרי טבילה לנשיאת כפים לא הוזכרה בתלמוד, ואם הם נהגו להחמיר

ולטבול למה יבטלו בשביל כך ג' עשה בכל יום. ואע"פ שאינו עובר אלא אם כן נקרא, מכל מקום מוטב להם שיקיימו ג' עשה בכל יום ולא יטבלו, כיון שאינם מחויבים שיטבלו, ועל ידי כן יניחו מלקיים ג' עשה בכל יום. וישר כוחם של בני ארץ ישראל וכל מלכות מצרים שנושאים כפיהם בכל יום ואינם טובלים לנשיאת כפים".

מוכח מדברי הבית יוסף, שאף שפקפק במנהג חו"ל לא לשאת כפים כל יום ושיבח את מנהג בני ארץ ישראל ומלכות מצרים לעלות לדוכן כל יום, בכל אופן לא שינה את המנהג בחו"ל שלא לעלות, למרות שיש בזה ביטול ג' מצוות עשה ממש.

ובשו"ת בית אפרים (סימן ו) נשאל האם ניתן לבטל את המנהג הקיים, ולהורות לכהנים לעלות לדוכן כל יום, והשיב בתוך דבריו: "מאן גבר שיפשפש לבטל המנהג אף אם היה גדול בחכמה כמו הבית יוסף, כיון שהמנהג נתייחד על פי וותיקין ונעשה מעשה בפני גדולי הראשונים מהר"מ מרוטנבורג ותלמידו התשב"ץ והכל בו ומהרי"ל והאגור והרמ"א והלבוש והט"ז ומג"א וכל שאר גדולי הדורות עד זמנינו זה, לא היה אדם שפרס בדבר. וידוע הספרי סדרי הדורות שמהר"מ מרוטנבורג נפטר בשנת ס"ה לאלף השישי, ובשנה זו ברח הרא"ש מאשכנז ובא לטולטילה אשר בספרד כמבואר בהקדמת ספר צידה לדרך, וכבר הראתיך שהיה מנהג זה באשכנז לפני

מהר"ם ותלמידיו ומכללם הרא"ש, ומזמן ההוא עד עתה יותר מחמשה מאות שנה. ועתה אהובי ידידי ירא וישפוט כעין שכלו את הגיבורים אנשי ה' האלה אשר הקטן שבתלמידי תלמידיהם קטנם עבה ממתנינו, האם אמר יאמר ליצא ביד רמה ערוך אתם מלחמה ובכוחו ועוצם ידו יעשה חיל ועזר כנגדו לבטל המנהג אשר יסדו רבים וגדולים זה זמן רב. ואף אם היה נעלם מאתנו טעם הדבר לגמרי, וק"ו דטעמא אמרי בה וליכא דררא דאיסורא, שאנחנו מחויבים לעשות אוזנינו כאפרכסת לשמוע בקול דבריהם ואחריהם לא נשנה".

ואף בדורות האחרונים, מסופר על גדולי ישראל שרצו לשנות את מנהג חו"ל שלא לשאת כפים בכל יום, ולא עלתה בידם, כפי שכתב הג"ר דוד לוריא בספר עליות אליהו (עמ' כב, ב הערה א) בשם הג"ר חיים מוולוז'ין, וז"ל: "כמה פעמים השתוקק הגר"א להנהיג בביהמ"ד שלו גם בחול שישאו הכהנים כפיהם בכל יום ולא ערב לבו לעשות מעשה, עד שפעם אחת החליט בדעתו שלמחר ישאו הכהנים כפיהם, והנה באותו היום שחשב זה, נתפס בבית האסורים ע"פ עלילות שוא, שנתגלגל מענין המחלוקת בין הרב והקהל דוילנא, כנודע, ולכן אף כשיצא חופשי מבית האסורים לא רצה עוד לקבוע המנהג הזה". ואף הגר"ח מוולוז'ין התכוון להנהיג נשיאת כפים בכל יום, אך לא אסתיעא מילתא, שכן בערבו של אותו יום, בו רצה לחדש מנהג זה,

פרצה שריפה בבית הכנסת, כפי שהביא בעליות אליהו (שם).
בסתרי השפעת הברכה היוורד ע"י ברכת כהנים בחול, ואין אתנו יודע עד מה".

וכן הביא גם בשו"ת משיב דבר לרבנו הנצי"ב (ח"ב ס"י קד): "ובזכרוני ששמעתי כמדומה מחותני הגאון מהרי"ץ הגאב"ד דוולוז'ין זצ"ל שפעם אחת הסכים רבינו הגר"א ז"ל להנהיג נשיאת כפים בכל יום בבית מדרשו. ועיכבוהו מן השמים ונלקח לבית האסורים בעת המחלוקת הנוראה ביולנא ל"ע. ואחר כך חו"ז הגאון אביר הרועים מוהר"ח ז"ל הסכים ביום אחד שביום המחרת יצוה לישא כפים, ובאותו לילה נשרף חצי העיר ובית הכנסת שבעיר וראו והתבוננו שיש בזה איזה דבר סוד

וכנראה רמז לכך בספר ערוך השלחן (ס"י קכח ס"ק סד) בדבריו: "והנה ודאי אין שום טעם נכון למנהגינו לבטל מ"ע דברכת כהנים כל השנה כולה וכתבו דמנהג גרוע הוא, אבל מה נעשה וכאילו בת קול יצא שלא להניח לנו לישא כפים בכל השנה כולה. ומקובלני ששני גדולי הדור בדורות שלפנינו כל אחד במקומו רצה להנהיג נשיאת כפים בכל יום וכשהגבילו יום המוגבל לזה נתבלבל הענין ולא עלה להם, ואמרו שרואים כי מן השמים נגזרה כן".

סוף דבר, למדים אנו מכל המובא לעיל, שלמרות שיש מצוה מפורשת בתורה לשאת כפים בכל יום, נזהרו קהילות אשכנז במשך כל הדורות מלשנות את המנהג שהנהיגו דורות ראשונים שלא לשאת כפים כל יום. ומכך נלמד גם אנו, כמה זהירות נדרשת לפני שינוי כלשהו של מנהג נשיאת כפים בחו"ל בשמחת תורה, שכבר נהגו דורות רבים לעלות בו לדוכן בשחרית ולא במוסף. ובפרט, שישנם טעמים נוספים למנהג מדוע אין לעלות לדוכן בשמחת תורה במוסף, כפי שהבאנו לעיל [אות ג], ואף שלא הובאו בדברי רוב הפוסקים, אך בוודאי יש בהם נותן טעם לשבח קיומו של המנהג לשאת כפים בשמחת תורה בשחרית.

ענף ב - נשיאת כפים בצפון ארץ ישראל בזמן הזה

המנהג שלא לשאת כפים בצפון ארץ ישראל בזמן הזה.

הבית יוסף [דבריו הובאו לעיל אות ו] שיבט את מנהג "בני ארץ ישראל

- ז -

דוגמא נוספת, על החומרא הרבה שבה התייחסו הפוסקים לשינוי מנהגי נשיאת כפים, יש להביא מהדיון אודות

וכל מלכות מצרים שנושאים כפיהם בכל יום". וכך נוהגים בכל קהילות עדות המזרח הפוסקים כמנהג מרן השו"ע, עד היום הזה, שנושאים כפים בכל ארץ ישראל [וגם בחו"ל] כל יום. אולם מנהג קהילות אשכנז בצפון ארץ ישראל, בצפת, טבריה ושאר ערי הגליל, כבר מאות בשנים, שאין נושאים כפים בימות החול כלל, אלא רק בשבת ובימי ר"ח ומועד במוסף.

בשו"ת פאת שדך (סימן מ) דן הרב שמואל דוד הכהן מונק, שהיה רב הקהילה החרדית בחיפה, בשאלה האם ראוי להנהיג נשיאת כפים דבר יום ביומו בעירו חיפה. שאלה זו הפנה הרב מונק לרבה של צפת באותם הימים, אף הוא כהן, רבי שמחה הכהן קפלן זצ"ל, וכך כתב לו:

"מיום שבאתי הנה נצטערתי לידע מה טעם נהגו בכל הגליל שלא לישא כפים אלא ביום שיש בו מוסף. ותמהתי שהרי מרן הרב בית יוסף היה תושב צפת וכן בעל פאת השולחן, ולא הזכירו מנהג זה, וכתבו בפשיטות שבכל ארץ ישראל ומצרים נושאים כפיהם בכל יום. והוחלט בלבי שמנהג זה נתחדש אחרי הרעש המפורסם [שהיה בצפת]. וכן אמרו לי שבישיבת כפר חסידים נושאים כפים בכל יום על פי ציווי של הגאון רבי אליהו לאפיאן זצ"ל, אבל אני מתיירא משינוי המנהגים. ובפרט מנהג נשיאת כפים שהגר"א והגר"ח נצטערו עליו ולא איסתיעא להו מילתא, ומה"ר נתן אדלר

ששינהו, נרדף כל ימיו, וחוששני שעדיין צעיר אנכי לימים ובנין נערים סתירה ח"ו, ועוד שאולי לא ישמעו בקולי. והיה בדעתי לחקור על שורש המנהג אצל זקני חכמי הספרדים, אבל לא נשאר כאן אלא אחד מהם והוא נפטר לבית עולמו לפני כמה שבועות ולא הספקתי לשאלו.

ועתה זכיתי לקנות ספר ארץ החיים להחכם ר' חיים סתהון מחכמי צפת, והוא דיני ומנהגי ארץ ישראל על פי ד' חלקי שו"ע ומצאתי שכתב שמנהג האשכנזים בצפת שאין נושאים כפיהם אלא ביום שיש בו מוסף, ועל ידי זה נתחדש לי שהספרדים אינן נוהגין כן, ולכן חוששני מאד שאין זה מנהג כלל, אלא שהחסידים שנתיישבו בצפת אחרי הרעש לא רצו לשנות כל כך ממנהגי חו"ל, ועשו פשרה זו לישא כפיהם רק ביום שיש בו מוסף. ואולי יכול מעכ"ת לחקור על שורש הענין אצל זקני צפת ומה היתה דעת הרידב"ז, ודעתו של מוהר"ר שמואל העלר זצ"ל [שגרו בצפת] ואיך נוהגין הספרדים כיום".

הרב מונק סבר איפוא, שהמנהג שלא לשאת כפים בחיפה "אינו מנהג כלל" – אולם יחד עם זאת, חשש מאד לשנות אפילו מנהג שכזה, כל עוד לא התברר באופן מוחלט שמקורו בטעות.

- ח -

תשובתו של הרב שמחה קפלן לא איחרה מלבוא:

"קִיבֵּלְתִּי מכתבו בדבר הנוהג שבעיה"ק צפת ת"ו והגליל אין נשיאת כפים בימות החול, ובשבתות ומועדים עולים לדוכן רק בתפילת מוסף. נכון הדבר שמרן הב"י ז"ל קבע שבארץ הקודש נושאים כפים בכל יום, ולמעשה נוהגים כך הספרדים בצפת גם כיום וכן בשאר ערי הארץ. מנהג האשכנזים בצפת ת"ו לא לעלות לדוכן בכל יום, ברור שמקורו מתקופת האר"י ז"ל וגוריו והם הם שהנהיגו נוהג זה, וטעמם ונימוקם כמוס אתם, ללא כל ספק יש בזה משום תורת הסוד, ומאד יתכן שהקפידו שכהן לא יעלה לדוכן טרם שטבל, ולכן קבעו שבימות החול לא ישאו כפים וגם בשבתות ומועדים רק במוסף שכבר סיפק בידי הכהנים לטבול (ומקורם אולי מדברי הירושלמי, אשתו נדה, אחותו נדה, אמו נדה, לא ישא כפים).

לא נכונה הנחתו זו שהנוהג הוא רק מתקופת אחרי הרעש, וכן שהעליה הגדולה של חסידים ופרושים שהיתה אז בגליל הנהיגה כפי שהיה בחו"ל. הרבה דברים הונהגו בצפת ובגליל לא לפי מנהגי חו"ל... ברור הוא שמרן הב"י לא יצא נגד מנהגי האר"י הק' זצ"ל. ובחיפה שהראשונים בה היו אנשי צפת וטבריא המשיכו במנהגם זה שנהגו מקדמת דנא בצפת וטבריא. למעשה, אין כאן יסוד להגיב ולמחות למי שאינו נוהג מנהג זה, וגם ידוע לי שהרידב"ז הורה בישיבה שלו לשאת כפים בכל יום. לפני שנים אחדות

נשאלתי מתושבי מושב צוריאלי, אם עליהם לשאת כפים בכל יום והוריתי להם שכן ישאו כפים, ולדעתי ברור שבכפר חסידים והסביבה וכן בחיפה אלה שעולים לדוכן כל יום טוב עושים וודאי שאין למחות בידם.

אולם למרות שלדעת הרב קפלן אין למחות ביד מי שעולה לדוכן בצפון ארץ ישראל כל יום, למעשה כתב הרב קפלן בסוף דבריו: "החותם מטה אינו עולה לדוכן בצפת, וכן נהגו בכל בתי הכנסת האשכנזיים מאות בשנים".

הרי לנו שגם הרב קפלן נזהר מאד מלשנות את המנהג הקדום שלא לשאת כפים בצפת בכל יום, והוא מעיד על עצמו שלא היה עולה לדוכן בצפת כל יום.

בחפצו הגדול לחדש את נשיאת הכפים בחיפה, חזר הרב מונק ושיגר מכתב נוסף בענין זה, לכ"ק האדמו"ר רבי יואל מסאטמר (הובא בספרו פאת שדך, שם), ובתוך דבריו הזכיר את הוראת הרידב"ז בישיבתו לשאת כפים בצפת כל יום, והוסיף: "וגם כעת התחילו לשנות המנהג בישיבות, כי בכפר חסידים שיש יש ישיבה חשובה, וכן פעיה"ק חיפה בישיבת הכרמל נושאים הכהנים כפיהם בכל יום". אולם שוב מסייג הרב מונק את דבריו: "אבל אני כשלעצמי מתיירא קצת מלשנות המנהג בבית הכנסת שלנו, אע"פ שלא נודע שורש וטעם, ובפרט בענין מנהג מניעת

ברכת כהנים שהגר"א נצטער עליו וביקש לשנותו, ונתפס לבית הסוהר באותו היום, כמ"ש בעליות אליהו... אכן צעיר אנכי לימים ואמרו חז"ל בנין נערים סתירה, ומי יודע אם ישמעו בקולי, אלא אם כן אשתדל בדבר מאד, וכמעט גמרת בדעתי להניח הדבר לעת עתה, עד שזיכני השי"ת להגיע לשנות בינה. ושוב אמרתי מזקנים אתבונן לשמוע דעת הדר"ג בדבר זה להיכן דעתו הגדולה נוטה..."

תשובתו של האדמו"ר מסאטמר לרב מונק אינה ידועה לנו. ומכל מקום מדבריו של הרב מונק למדנו שיעור מאלף בגודל הזהירות והחשש משינוי מנהגים בברכת כהנים. ולמרות ההשערה שמנהג אנשי חיפה לא לשאת כפים נובע מהתיישבותם של בני צפת שלא נשאו כפים בחיפה, וממילא אין כל כך תוקף למנהג זה מכיון שהוא עומד בניגוד למנהגם של כל בני ארץ ישראל לשאת כפים כל יום [כעדותו של הבית יוסף], בכל זאת הרב מונק לא הרהיב עוז בנפשו לשנות בפועל את מנהג תושבי חיפה, וגם בקהילתו של הרב מונק לא שינו את המנהג שהיה נהוג שם מקדמת דנא, שהכהנים לא עלו לדוכן בימות החול.

- ט -

גישה דומה לשינוי מנהג נשיאת כפים בצפון ארץ ישראל אנו מוצאים בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן א-ב) שדן

בהרחבה בנושא, ומסקנתו: "והנה כל הנ"ל כתבתי רק מה שנראה לענ"ד בטעם שינוי המנהגים מגליל לעיה"ק ירושלים ואגפיה, אבל לדינא אין נפקא מינה לנו מאיזה טעם שיהיה, כיון שכבר נהגו כן, והונהג כן על פי גדולי הדורות, אין רשות לשום אדם לשנות מכל הטעמים שכתב הבית אפרים באיסור לשנות מהמנהג, ומזלזלין בגדולי הדור ודור מאז עד היום הזה. ואף תלמידי הגר"א ז"ל שעלו בשנת תק"ע, ומהם הגאון בעל פאת השלחן ז"ל שדר בצפת משנת תק"ע עד אחרי תקצ"ז, ופקפק במנהג שם כנ"ל, מכל מקום לא שינה המנהג שם, אף דאז לא היה המנהג נהוג רק כמה עשרות בשנים מעת עליית תלמידי הבעש"ט כנ"ל. ומכל שכן כהיום הזה שכבר עברו כב' מאות שנים שנהגו כן, והיו במשך הדורות כמה וכמה גדולי וצדיקי הדור וכולם קיימו וקבלו המנהג שם. ואם כן איך יהיו מי שהוא בזמנינו לשנות המנהג, והמקיימים ומחזיקים בהמנהג יתברכו בברכת שמים מעל ובכל ברכות התורה".

ובעין זה כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן ע), שאף הוא דן במנהגי נשיאת כפים בארץ ישראל, ולמעשה הכריע: "בטח דאלו שכבר שינו מהמנהג והתחילו לישא כפים בכל יום או בכל שבת אין בידנו הכח להחזירם למנהג הקודם, אבל גם אלו שעדיין מחזיקים במנהג חז"ל אין עלינו לכופם לשנות המנהג".

- 1 -

ומתוך כך מסכם הרב דבליצקי: "ומכל הנתבאר בזה יוצא לנו שהאשכנזים

הפרושים מימיהם לא קבלו מנהג זה של בטול נשיאת כפים בכל יום בצפון הארץ והגליל, על כן מן היושר והראוי שכל בתי הכנסת המתפללים נוסח אשכנז [דהיינו לא נוסח ספרד של החסידים, שאולי אחד מגדולי החסידים ביטל ענין זה בזמן מן הזמנים] הנמצאים בחיפה ושאר מקומות בצפון הארץ יתחילו לישא כפיהם בכל יום, וכעיקר הדין, וכמו שנהגו תלמידי הגר"א אז בצפת שלא התחשבו בשום דבר... ומי שישתדל בזה שכרו רב מאד לגרום שיקיימו מצוה כתיקונה".

ומוסיף רבי שריה דבליצקי: "ואין זה דומה כלל וכלל למסופר שכמה גדולים ובכללם הגר"א רצו להנהיג נשיאת כפים בחו"ל גם בכל יום ולא איסתעייא להו מילתא וראו והבינו מזה שאין הדבר ראוי, דשם בחו"ל הוא מנהג קדמון מאד שהונהג בפני מאות ואלפי גדולי עולם שבכל דור ודור. אבל כאן אינו מנהג אלא לכל היותר כמאתיים שנה, וכפי שהוכחנו לא קבלו האשכנזים [הלא חסידיים] מנהג זה מעולם".

והוא מסיים: "גם הרב הגאון רבי יהושע קניאל, הרב הראשי בחיפה, אמר לי שהוא זוכר שהגאון רבי אברהם יצחק קוק זצ"ל, בא פעם לחיפה והתפלל במנין שהיה בתלמוד תורה נצח ישראל, ועלה לישא כפיו בימי החול, ולא חשש לשום מנהג.

גם הפוסקים שרצו להחזיר עטרה ליושנה ולהנהיג בצפון הארץ נשיאת כפים בכל יום, הדגישו כי אין כוונתם לשנות מנהג קיים, אלא הוכיחו שלמנהג שלא לשאת כפים בכל יום אין כל תוקף של מנהג, ולכן יש לנהוג כפי המנהג שהיה מקדמת דנא כעדותו של מרן הבית יוסף שבימיו "בני ארץ ישראל וכל מלכות מצרים שנושאים כפיהם בכל יום".

הרב שריה דבליצקי מבני ברק, סקר בהרחבה בקובץ תורני הנאמן (שנה יז גליון לא עמ' 7) את השתלשלות מנהג האשכנזים בצפת שלא לעלות לדוכן בכל יום, והביא את דברי השל"ה הקדוש שעלה לארץ ישראל כחמישים שנה לאחר פטירת הבית יוסף [בשנת ש"פ, לפני כארבע מאות שנה] והעיד שהיו נושאים כפים בגליל כל יום. ומאז אין עדויות ברורות עד לפני כמאתיים שנה, שבאו תלמידי הגר"א ודרו בצפת, ומאותה תקופה ואילך אנו יודעים שבקהילות האשכנזים לא נשאו כפים בכל יום, אולם ה"פרושים", דהיינו תלמידי הגר"א שהתיישבו במקום התחילו לנהוג לישא כפים בכל יום, וכעיקר הדין, וכמנהג הישן שהיה נהוג בצפת בזמן הבית יוסף ולאחריו בזמן השל"ה. ואחרי הרעש ששארית הפליטה מהם עברו לירושלים, שוב בוטל בצפת הנוסח אשכנז של הפרושים עד היום הזה.

ומכאן קריאה של חיבה יוצאת לידידי הרב הגאון רבי שמואל דוד הכהן מונק שליט"א הרב של הקהילה והביהכנ"ס החשוב של יראים ושלמים ברחוב הרצל 45 בחיפה, שישתדל גם הוא להנהיג בבית הכנסת של מתפללי נוסח אשכנז שישאו כפיהם בכל יום ויום, ואם הוא שהוא כהן יוצא ועולה, מי לא יצא ויעלה אחריו".

וכן דעת רבי בנימין זילבר שדן בענין זה באריכות בשו"ת אז נדברו בכמה מקומות (חלק יא סימן מג; שם סימן מט; בחלק יב סימן כד; חלק יג סימן לה) שראוי לחדש את המנהג לשאת כפים בכל ארץ ישראל בכל יום, ואין זה נחשב שינוי מנהג כי מנהג ארץ ישראל לרבות בצפונה היה מאז ומעולם לישא כפים, ולכן גם היום יש להנהיג בכל הבתי כנסיות שכהנים יעלו לדוכן ויברכו העם דבר יום ביומו.

- יא -

כמנהג קודמיו, גם הרב הראשי הנוכחי בחיפה, ידידי הרב שאר ישוב הכהן, ישב על המדוכה, ופירסם קונטרס מקיף בענין "ברכת כהנים בזמן הזה בחיפה ובצפון הארץ" (נדפס בתחילת ספרו שי כהן).

את דבריו הוא פותח בקביעה "ביקשתי ולא מצאתי לנוהג זה הסבר מניח את הדעת, לא בכתב ולא בעל פה מפי זקני עירנו יצ"ו. ודבר זה תמוה, מנין ראו לחלק עצמם במנהג ארץ ישראל, מנהג ירושלים ותל אביב וכל הערים המושבות לחוד,

ומנהג חיפה, צפת טבריה וכל הגליל לחוד, עד שנעשים "אגודות אגודות", ואירע הדבר להיות מוקשה בעיני, שהרי ידוע כמה צעקו על זה הקדמונים, וביחוד מרא דארעא דישאל מרן הבית יוסף, שבפירוש יצא לחייב ברכת כהנים בכל יום גם בחו"ל, והלא כאן בארץ ישראל, הלכה כמותו בכל מקום, כפי שכתבו גדולים וכן טובים, ואנן מה נעני אבתרייהו".

והוא ממשיך לדון, שלמרות שהמנהג שלא לעלות לדוכן כל יום הוא "מנהג גרוע" על פי דעת הגר"א וערוך השלחן [הובא לעיל אות ו] מכל מקום "הסתפקנו לעשות חידוש בעירנו חיפה תובב"א, כי יראנו פן נלכד בענין ביטול מנהג של ישראל חלילה, שכך סמכו רבותינו הראשונים והאחרונים, שלא לשנות מנהג בני העיר. אמנם אחרי העיון, ותשועה ברוב יועץ, העלינו כי יש להבחין בין מנהג על פי דעת גדולים, ובין מה שאינו כלל בגדר מנהג, שלא ידוע מי התחיל לעשות כן, ובפרט שהוא שונה ממנהג המדינה כולה – מנהג ארץ ישראל, ולכאורה אין כאן מנהג העיר אלא נוהג שנהגו מעצמן".

ולאחר בירור ארוך בענין, מסקנתו של הרב שאר ישוב הכהן היא: "העולה מדברינו כי האשכנזים הפרושים שבארץ ישראל, בודאי ראוי שילכו בעקבות מנהג הגר"א. וכן כתב הגאון רבי ישראל משקלוב בספר פאת השלחן (ב, טז) מנהג יפה בכל ארץ ישראל שהכהנים

נושאים כפיהם בכל ימות החול וכן נוהגים בכל גלילות ספרד, ע"כ... ונזכיר בענין זה הרב הגאון מוה"ר שמואל דוד הכהן מונק זצ"ל, רב העדה החרדית פה עיה"ק חיפה, באגרת שו"ת בנדון זה, שהעיד בשם האדמו"ר הבית ישראל מגור זצ"ל, ששלח אליו בזה לתקן הדבר, ושלח לו דברי הרב הגאון רבי שריה דבילצקי שליט"א שפירסם ב"הנאמן" [הובא לעיל אות י] לחזק מנהג ארץ ישראל לישא כפים בכל יום. והאדמו"ר מגור זצ"ל עיין בדבר, והשיב, שאולי דברי רבי שריה נכונים, אבל לא יתכן להנהיג בבית הכנסת אחד כך ובאחר אחרת, או כולם ינהיגו או כולם לא ינהיגו.

ומתוך כך הסיק הרב שאר ישוב הכהן: "העולה מדברינו, שאם יסכימו רבני העיר יצ"ו שליט"א, אשכנזים וספרדים, פרושים וחסידים, להשוות המנהג ולא להתגודד, ולהנהיג קיום מצות עשה בכל יום – זכות גדולה תתגלגל על ידם לקיים רצונם של גדולי ישראל וקדושי עליון... אף העיד בפני מרן הגאון רבי צבי יהודה קוק זצ"ל בבירור, שכ"ק אביו מרא דארעא ישראל, גאון הדורות וראש הרבנים לארץ ישראל, מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל עלה בכל יום לדוכן יחד עמו בבית הכנסת "הדרת קודש" שבהדר הכרמל, פה עיה"ק חיפה ת"ו... כמו כן שמעתי שמו"ר ראש ישיבת חברון, מרן הגאון רבי יחזקאל סרנא זצ"ל, הרעיש על כך עולמות בביקורו בחיפה, ותבע בכל תוקף שחייבים

לסדר ולתקן קיום מצות עשה של ברכת כהנים בכל יום, פה בעירנו... ועמיתי הגאון מוה"ר אליהו בקשי דורון שליט"א המציא מכתב שכתב אליו ראש ישיבת פוניבז' המעטירה, הגאון מוה"ר אליעזר שך (שליט"א) זצ"ל, הכותב בין היתר: "אין ספק אם אפשר להתנהג בלי מחלוקת, שכולם יסכימו, יש להנהיג נשיאת כפים בכל יום לקיים מצוה של תורה, כפי שנהגו כאן בירושלים, וגם הרמ"א שכתב בסי' קכ"ח סע' מ"ד שנהגו שאין נושאים כפים זהו רק בחו"ל, אבל בארץ ישראל נהגו כן, כמבואר במשנה ברורה. אבל כל זה רק באופן שיסכימו כולם בלי שום מריבות וכלי שום מחלוקת, וה' יברך את עמו בשלום".

הרב שאר ישוב הכהן היה "אומר ועושה". בט"ו בשבט תשל"ט, התכנסו רבני חיפה, ופירסמו את ההחלטה הבאה, החתומה על ידי הרבנים הראשיים לחיפה באותה שעה, הרב שאר ישוב הכהן, והרב אליהו בקשי דורון:

"רבותינו ז"ל הפליגו מאד בשבחה והרבו להדגיש חשיבותה של מצות ברכת כהנים... והנה מפני סבלות הגלות וטרדות הזמן, נתערבבו הקהילות והמנהגים, ונעשתה מצוה גדולה זו כדחוייה ומונחת בקרן זוית, וגם פה בעירנו עיר הקודש חיפה, רבתה מבוכה בענין זה, יש בתי כנסיות שאינם עולים לדוכן אלא בשבת, בר"ח ובמועדים בתפילת מוספים... אשר על כן שמנו את לבנו לברר הלכה זו

עולים לדוכן בכל יום. וידועה דעתו של הרב יעקב רוזנטל, אב"ד וראש ישיבת הגר"א בחיפה, שיצא נגד החלטת הרבנים הנ"ל בטענה "שאינן לשנות מנהגים שנהגו בהם שנות דור".

למעט בכמה בתי כנסת של יוצאי ישיבות [הנוהגים כמנהג הישיבות בחיפה והצפון], הנושאים כפים מידי יום [כפי שהוזכר לעיל תקנתו של הגה"צ רבי אליהו לאפיאן בישיבת כפר חסידים], נשאר על מכונו המנהג הרווח זה מאות בשנים בעיר חיפה ובכל הגליל, לעלות לדוכן רק בשבת ובימי ר"ח ומועד בתפילת מוסף.

מיסודה ולברר המנהג הראוי, ובמעמד חברי הרבנות הראשית חיפה, ורבני הקהילות והשכונות החלטנו להתקין, לברר ולקבוע מנהג טוב, שדעת חכמים נוחה הימנו... כל רב בקהילתו, ראוי שינהיג עליה לדוכן בכל יום, גם בימי החול, בתפילת שחרית כמנהג ירושלים עיה"ק ורוב ארץ ישראל... אך יזהרו מאד כל העוסקים במצוה קדושה זו, שלא להביא הדבר לידי מחלוקת חלילה".

אולם המציאות מוכיחה, כי תקנה זו לא צלחה, ועד עצם היום הזה לא השתנה מנהג האשכנזים בחיפה, שאינם

הארכנו רבות בסוגיית נשיאת כפים בצפון ארץ ישראל, כדי להראות עד כמה נתחבטו גדולי הפוסקים לברר את המנהג המדויק של ברכת כהנים, וחששו מאד לשנות מנהג שנהגו בו דורות קדמונים. ואפילו במנהג שמקורו לא ברור, התקשו רבים וטובים לעשות מעשה ולשנות מנהג הקיים שנים רבות. וגם מי שהעז להציע לשנות את המנהג הקיים, טרח להודיע בשער בת רבים כי אין כוונתו לשנות מנהג קיים, אלא להחזיר מנהג שהיה למקומו – מאחר ואין למנהג הרווח בצפון ארץ ישראל מקור ברור, ואם כן אין לזה תוקף של מנהג, ובפרט שידוע שבדורות ראשונים היו נושאים כפים בכל ארץ ישראל, ולפיכך הרצון להנהיג את העליה לדוכן כל יום בצפון הארץ היה כדי להחזיר את המצב לקדמותו, ובשום פנים ואופן, לא עלה בדעתם לשנות מנהג שיש לו מקור נאמן.

ומעתה בנדון דידן, שכבר שנים רבות נהגו רוב קהילות האשכנזים בחו"ל לעלות לדוכן בשמחת תורה בשחרית, ובוודאי מנהג זה מקור נאמן לו, כדברי הלבוש שיש לחשוש לשכרות, או הטעמים הנוספים שהובאו לעיל בענף א' – אין כל ספק שאין ראוי לשנות מנהג שנהגו בו לאורך כל הדורות. ובפרט בזמנינו, המשנה מן המנהג, שבמעשיו עלול לגרום לזלזול במנהגי ישראל, אחריתו מי ישורנה.



סימן כג

בירור מצות הקהל לשיטת הרמב"ם

פרשה מפורשת בתורה – מצות "הקהל": ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה' ואל כל זקני ישראל. ויצו משה אותם לאמר, מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסכות. בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך, למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת. ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ה' אלקיכם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה אשר אתם עוברים את הירדן שמה לרשתה. (דברים פרק לא, ט-יג).

לפני יותר ממאה שנה היו שרצו לחדש את קיום מצוה זו גם בזמן הזה. והשאלה שיש לדון בה היא, האמנם יש מקור בהלכה לקיום המצוה גם בזמן הזה, למרות שארבעה עניינים מרכזיים בצורת קיום מצות הקהל אינם אפשריים בזמנינו: א. המצוה תלויה בבית המקדש. ב. צריך שהמלך יקרא בתורה. ג. יש לתקוע בחצוצרות. ד. התקיעה בחצוצרות צריכה להיות על ידי כהנים.

יודגש, כי הבירור הוא בגדרי ההלכה, ואין אנו נכנסים להיבט ההשקפתי האם ראוי לעשות כן בזמנינו.

- א -

מלשון הכתובים מוכח, שמצות הקהל קשורה למצות ראייה, שהרי המשך הפסוקים "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך" הוא "הקהל את העם".

כמו כן מוכח מהפסוקים שמצות הקהל שייכת למקום המקדש, כדכתיב "בבוא וגו' במקום אשר יבחר תקרא את התורה וגו' הקהל".

ומשמע שכך סובר הרמב"ם, שהרי המיקום שבו כתב הרמב"ם את הלכות מצות הקהל הוא בהלכות חגיגה הנוהגות רק בזמן שבית המקדש קיים. וז"ל הרמב"ם (הלכות חגיגה פרק ג הלכה א): "מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל, ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצוה ומחזקות ידיהם בדת האמת". משמע מכאן שהרמב"ם

קובע, שמצות הקהל תלויה בקיום בית המקדש.

אמנם יש לומר שמכאן אין ראייה, שכן מצינו שכתב הרמב"ם את מצות ספירת העומר בהלכות תמידין ומוספין, אף שתמידין ומוספין אינם שייכים בזמן הזה שהרי אין בית המקדש קיים ואילו ספירת העומר נוהגת מהתורה גם בזמן הזה, כמש"כ הרמב"ם (שם פרק ז הלכה כד) וז"ל: "מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן", "ובכל זמן" פירושו חיוב מהתורה גם בזמן הזה, וכמו שכתב שם הכסף משנה, וכן הביא ר"י קורקוס מדברי הר"ן בסוף מסכת פסחים שדייק כך מדברי הרמב"ם שספירת העומר מדאורייתא גם בזמן הזה.

ואם כן נוכל לומר, שכשם שכתב הרמב"ם את מצות ספירת העומר הנוהגת היום מן התורה, בהלכות תמידין ומוספין שאינם נוהגים בזמן הזה, מכיון שיש לעיקר המצוה שייכות להקרבת מנחת העומר, ולכן כתבה הרמב"ם בהמשך לדיני קרבן העומר - כך גם מצות הקהל נוהגת גם היום, ובכל זאת נישנו דיניה בהלכות חגיגה מכיון שבעיקרה היא שייכת למצות ראייה, כדברי הכתוב "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך וגו' הקהל את העם".

ברם, גם אם אין ראייה ממיקומם של דיני מצות הקהל בספר היד החזקה, שחיובם שייך רק בזמן בית המקדש, אולם בספר המצוות, בסוף מנין המצוות, כתב

הרמב"ם דברים מפורשים: "וכשתשכל כל אלו המצות שקדם זכרם וכו' ומהם גם כן מצות שאינם נוהגות אלא בהיות הבית קיים כגון חגיגה וראיה ומצות הקהל".

ובאמת צ"ע, מדוע לא כתב הרמב"ם בהלכות חגיגה, שם מבוארים כל הלכות מצות הקהל, שמצות הקהל אינה נוהגת בזמן הזה.

ויתכן שהדבר היה פשוט לרמב"ם, וכמו שמפורש בדבריו בהלכות הקהל: "מצות עשה להקהיל כל ישראל וכו' בעלותם לרגל וכו' שנאמר וכו' בעלותם לראות". וכן ממה שכתב שם (בהלכה ב) "כל הפטור ממצות ראייה פטור ממצות הקהל חוץ מן הנשים והטף והערל". ומתוך שהדבר פשוט, סבר הרמב"ם שאין צריך לפרט שמצות הקהל אינה נוהגת בזמן הזה, שהרי היא המשך למצות ראייה, וכשם שלא כתב הרמב"ם בפירוש "שאינן מצות ראייה נוהגת היום", אלא הדבר מפורש במש"כ בתחילת הלכות חגיגה: "הראיה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה", ופשיטא שאין הראיה נוהגת בזמן הזה שהרי בעוונותינו הרבים אין לנו בית מקדש ועזרה, כך גם במצות הקהל לא ראה הרמב"ם צורך לכתוב בפירוש שאינו נוהג בזמן הזה.

הנה כי כן, נתבררה לכאורה, שיטת הרמב"ם - שמצות הקהל איננה נוהגת בזמן הזה.

- ב -

אף על פי כן, בדורות האחרונים נתעוררו כמה מגדולי ישראל לעשות מעמד "זכר להקהל".

הגאון האדר"ת הדפיס בשנת תרמ"ט חיבור קטן בשם "קונטרס זכר למקדש", ובו טען שגם כיום יש לקיים בכל מוצאי שביעית מצות הקהל "זכר למקדש". [האדר"ת לא פירסם את שמו בשער הקונטרס - "מרוכב חסידותו וענותנותו", כדברי הגאון רבי עזרא אלטשולר מחבר ספר "תקנת עזרא", בתגובתו על הקונטרס הנ"ל, נדפס במוריה שנה יט גליון יב].

הוכחתו היתה מדברי הגמרא במסכת סוכה (מד, א) "אמר ליה אביי לרבה, מאי שנא לולב דעבדינן ליה שבעה זכר למקדש ומאי שנא ערבה דלא עבדינן לה שבעה זכר למקדש וכו'. אמר רב זביד משמיה דרבא **לולב דאורייתא עבדינן שבעה זכר למקדש**, ערבה דרבנן לא עבדינן לה שבעה זכר למקדש". ומבואר שמצוה שעיקרה מדאורייתא עבדינן "זכר למקדש", ואם כן, סבר האדר"ת שגם כיום יש לעשות מצות הקהל "זכר למקדש".

אלא שגם האדר"ת לא כתב לעשות מעמד גדול בהקהל כל העם אנשים נשים וטף, אלא "לעשות אמירה בענין ההקהל". אולם היו רבנים, דוגמת הרב יצחק אייזיק הרצוג, שביקשו לחדש את מעמד הקהל ברוב עם זכר למקדש, בהסבירם שכל

הרעיון הטמון במצות הקהל הוא זכר למעמד הר סיני [כמבואר בדברי הרמב"ם המובאים להלן], ובקבלת התורה בהר סיני היו עם ישראל מאוחדים כאיש אחד בלב אחד, ואם כן תקנה זו גם בימינו יכולה להיות דוגמא לאחדות העם כבעבר. אולם רעיון זה נתקל בהתנגדות חריפה מאד מצד גדולי תורה רבים.

בספר פניני הגרי"ז מבריסק (עמוד כג-כד) מספר הגאון רמ"מ שולזינגר, בשם דודו הגה"צ רבי ועליל צ'צ'יק, שהיה מבאי ביתו של הגרי"ז מבריסק, שכאשר עלה הרעיון של חידוש מצות ההקהל, נכנס לביתו של הגרי"ז רבי עמרם בלוי, מגדולי קנאי ותקיפי ירושלים, ואמר ר' עמרם: "הקהל זה עבודה זרה חדשה". והגיב על כך אחד הנוכחים: "וכי זה עבודה זרה, עד כדי כך?". קם הגרי"ז ואמר: "ר' עמרם אינו בלתי צודק", והוא ביקש שיביאו לו ספר שמואל, ופתח בפסוק (שמואל א' פרק טו פסוק כג) "כי חטאת קסם מרי ואון ותפרים הפצר, מאסת את דבר ה' ויאמסך ממלך", והראה לנוכחים את דברי התרגום שם: "וכחובי עמא דטעו בתר טעותא, כן חובת כל אנש דפצר ומוסיף על מילי נביא". ומשמעותו, כחיובו של העם אם הוא טועה ונמשך אחרי עבודה זרה, שיש למחות על כך, כן חיובו של כל אדם אם הוא מוסיף על דברי נביאים, שיש למחות על כך. כלומר, הגרי"ז ראה בצורה שיעשה מעמד זה כחידוש דבר ותוספת על דברי נביא, ולכן לדעתו היה

ראוי לאסור לקיים מעמד "זכר למצות הקהל".

ומסופר גם, שבשנת תש"ה, שהיתה שנת שמיטה, וביקשו לחדש את מעמד הקהל, יצאה לאור חוברת בשם "זכר למצות הקהל", וכשהובאה החוברת לפני מרן החזון איש הוא כתב על שער החוברת את המילים "אסור לעשות כך".

כאמור, עיקר ההתנגדות נבעה, ראשית כל, מהסיבה שיש בכך "חידוש ותוספת על דברי נביא", כטענת הגר"ז. וכמו כן ההתנגדות נבעה, מהאופן שבו נעשה ונקבע המעמד והפרשנות שניתנה לו, ומכך שהשתתפו בו אישים וגופים שאינם שומרי תורה ומצוות, שעקרו ממעמד זה את תכלית מצות הקהל שהיא "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה".

והשאלה שיש לדון בה, האמנם יש מקור בהלכה לקיום המצוה גם בזמן הזה, בפרט לשיטת הרמב"ם שכפי שנתבאר ס"ל לכאורה שאין קיום למצוה בזמן הזה.

- ג -

ונראה ביאור הדברים, דהנה יש לעמוד על כמה דיוקים המתבארים מדברי הרמב"ם בהלכות חגיגה (פרק ג הלכה א) בענין מצות הקהל.

כתב הרמב"ם "מצות עשה להקהיל וכו' ולקרות באזניהם פרשיות שהן

מזרזות אותן במצוות ומחזקות ידיהם בדת האמת". והדברים דורשים הסבר, וכפי שידוע שכל דברי הרמב"ם בספרו היד החזקה הלכות פסוקות הם, ודברי הרמב"ם בענין מצות הקהל הם הלכות מצות הקהל, ואם כן מה פשר התוספת בדברים אלו "שהן מזרזות אותן במצוות ומחזקות ידיהם בדת האמת", ומה המשמעות ההלכתית שיש בהם להלכות מצות הקהל.

גם בהמשך דבריו (שם הלכה ו) כתב הרמב"ם: "וגרים שאינם מכירין חייבין להכין ליבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה וביראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני", ומוסיף: "אפילו חכמים גדולים שידועים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה". גם בהלכה זו יש לברר, מדוע הדגיש הרמב"ם חזור והדגש כיצד ובאיזו דרך על הגרים לשמוע ולהקשיב לקריאת התורה. אלא ודאי מוכח מדבריו הבהירים והחדים של הרמב"ם, שיש בהם נפקא מינה ומשמעות למעשה ביסוד ושורש המצוה ומשמעותה.

ונראה שרצה הרמב"ם לומר שדברים אלו אינם תוספת טעם ודברי מוסר וחיוזוק למצות הקהל, אלא גוף המצוה ומהותה ובוה מתקיימת המצוה. כלומר, זירוז במצוות והתחזקות בדת האמת, והעמידה בהכנת הלב ובהקשבת האוזן ולשמוע באימה ביראה וגילה ברעדה - זוהי צורת קיום מצות ההקהל ומהותה, ודברים אלו הם הלכות המצוה וצורת קיומה.

נמצא לפי זה שיש במצות הקהל קיום מעשה המצוה בצורתה החיצונית, והיינו שהמלך מקהיל את העם שישמעו את הקריאה, וכן התקיעה בחצוצרות [וכפי שיתבאר בהרחבה דינים אלו להלן]. אולם עיקר מהות המצוה בצורת קיומה הפנימי הוא, על ידי שכל אחד מכין את לבבו לשמוע באימה וביראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו מסיני, וחלק זה אינו רק פועל יוצא שבא לאחר קיום מצות ההקהל והקריאה בתורה, אלא זו היא מהות המצוה.

[ואין] לומר שדין זה מבואר בדברי הרמב"ם רק ביחס לגרים "שאינם מכירין", ולכן "חייבין להכין ליבם לשמוע באימה וביראה". דבדודאי לא גרע כל אחד מישראל מגר לגבי הכנת לבבו, אלא שבגרים מכיון שאינם מכירין יתכן היה לומר שאינם שייכים במצות הקהל לשמוע הקריאה שאינם מכירין, ועל כך כתב הרמב"ם שמכל מקום הם שייכים גם בקיום עיקר מהות המצוה בפנימיות תוכנה וחייבים ככל איש מישראל להכין לבבם ולהקשיב באימה וביראה].

ודוגמא לגדר מצוה, שיש בה קיום מעשה המצוה החיצוני, וקיום מהות תוכן פנימיות המצוה, מצאנו בדבריו הידועים של הגר"ח מבריסק בחדושו על הרמב"ם בהלכות תפילה (פרק ד הלכה א) בביאור סתירת דברי הרמב"ם, שכתב מחד גיסא בתוך "חמש דברים מעכבין את התפילה" ש"כל תפילה שאינה בכוונה אינה

תפילה אם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה, מצא דעתו משובשת וליבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו", ומאידך כתב הרמב"ם (הלכות תפילה פ"י ה"א) "מי שהתפלל ולא כיוון את ליבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיוון את ליבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך", ומפורש שהכוונה אינה מעכבת רק בברכה ראשונה.

וייפד הגר"ח, ששני דיני כוונה ישנם בתפילה: האחת, כוונת פירוש הדברים ויסודו היא דין כוונה. והשנית, שיכוין שהוא עומד בתפילה לפני ה', כמבואר בדברי הרמב"ם "ומה היא הכונה שיפנה את ליבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה". וכוונה זו אינה מדין כוונה, רק שהיא מעצם מעשה התפילה ואם אין ליבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ה' ומתפלל אין זה מעשה תפילה, ועל כן מעכבת כוונה זו בכל התפילה, עכת"ד הגר"ח.

ומבואר בדבריו, שיש בתפילה שני חלקים: האחד, עצם המעשה "החיצוני" של התפילה, הכולל פרטי דינים רבים, חלקם לעיכובא וחלקם אינם אלא למצוה, וישנם שהם בגדר הידור. ודין כוונת פירוש המילות הוא אחד מדיני התפילה, והוא מעכב בברכה ראשונה ולמצוה בשאר הברכות. והחלק השני, הוא עיקר מהותה "הפנימית" של מצות התפילה - שידע שעומד לפני ה' בתפילה, ולכך נצרכת הכנת הלב, שיפנה ליבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו עומד לפני

השכינה, וכל שלא כיון כוונה זו, לא רק שחסר לו פרט מדיני התפילה, אלא חסר לו את מהות וצורת התפילה וברור שתפילה כזו אין לה שם תפילה.

ומעתה על דרך המבואר ביסוד מצות התפילה, כן יש לומר לגבי יסוד מצות הקהל שיש בה שני חלקים: פרטי קיום המצוה למעשה, דהיינו הקהל, קריאת המלך ותקיעה בחצוצרות. והכוונה הפנימית שלה, דהיינו הכנת הלב לאופן השמיעה באימה וביראה.

וכיפוד זה, שעיקר תכלית מצות הקהל ומהותה הוא תוכנה הפנימי ליראה את ה', מבואר בדברי המהר"ם שיק (בביאוריו לתרי"ג מצות, מ"ע רמז) על מצות הקהל שביאר את חובת הנשים והטף במצות הקהל, אף שהסברא נותנת לפטור נשים ממצות הקהל, שכן לכאורה הרי זו מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות ממצוה זו, עם כל זה צריכים לומר שהתורה חייבתם מאחר ותכלית מצות ההקהל היא לקבוע יראת שמים, ובזה גם נשים חייבות.

ולפי המבואר תתיישוב השגת הרמב"ן על הרמב"ם במש"כ ב"שכחת הלאוין" (הנדפס בסוף ספר המצות), וז"ל: "המצוה השניה, שנמנענו שלא נשכח מעמד הר סיני ולא נסיר אותו מדעתנו, אבל יהיו עינינו ולבנו שם כל הימים, והוא אמרו יתעלה (ואתחנן ה, ט) השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני

בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב וגו' והכוונה בזה גדולה מאד וכו', אבל נתבונן ונקח ראייה מדבריהם כי היא מצוה עולמית ועם כל הדורות ידבר, שלא ישכחו ענין המעמד ההוא, שיהיה לכל אדם במראית עיניהם ושמיעת אזניהם ושיעתיקו זה מדור לדור לעולם. וזאת מצוה לא תעשה זכרה בעל ההלכות, והרב שכחה גם כן", עכ"ל.

אולם לפי המבואר, שיטת הרמב"ם במצות הקהל, שתכלית המצוה היא לזרז ישראל במצוות ולחזק ידיהם בדת האמת, וצורת קיום המצוה היא בהכנת הלב להקשבה באימה וביראה וגילה ברעדה כיום שניתנה תורה מסיני, וכל ישראל רואים עצמן כאילו עתה בשעת הקריאה נצטוו בה מפי הגבורה בסיני והמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל. נמצא לפי זה שבמעמד ההקהל יש כעין מעמד הר סיני וזכירת מעמד הר סיני, ואם כן ודאי לא "שכח" הרמב"ם [כדברי הרמב"ן] את זכירת מעמד הר סיני, שהרי כבר נכללת במה שכתב כאן בהלכות ההקהל.

ואם כנים הדברים, יתכן שלפי שיטת הרמב"ם יש לעשות גם בזמנינו מעמד "זכר" לקיום מצות הקהל. שכן למרות שאי אפשר לקיים את המצוה בכל פרטי דיניה, אולם את עומק משמעות ותכלית המצוה "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת", שהוא בהכנת הלב והקשבה "לשמוע באימה וביראה וגילה

ברעדה כיום שניתנה תורה בו בסיני" - יתכן לקיים גם בזמן הזה בהקהל באופן שהמעמד אכן יביא לידי תכלית זאת.

- ד -

מזהלכות מצות הקהל הוא: "והמלך הוא שיקרא באזניהם" (רמב"ם שם הלכה ג). ולפי זה יוצא, שאם אין מלך אין כל חיוב לעשות זכר למצות הקהל. ולכאורה זו סיבה נוספת למצדדים לאסור עשיית מעמד הקהל בזמנינו.

ברם, אם נבחן את ביאור גדר קריאת המלך במעמד הקהל, נמצא דהנה בפסוקי פרשת ההקהל לא נאמר שהמלך קורא, אלא: "ויצו אותם משה לאמר מקץ שבע שנים וגו' בבוא כל ישראל לראות וגו' תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם". ולמד הרמב"ם שהחיוב "תקרא" הוא על המלך, ומשה רבינו היה מלך.

ודין זה מבואר גם בדברי ספר היראים (סימן רסו) שכתב: "קריאת המלך. צוה הבורא ית' שיקרא ספר אלה הדברים בהקהל, דכתיב בפרשת וילך ויצו משה אותם לאמר מקץ שבע שנים וגו' הקהל את העם וכו', ותנן בסוטה פרק אלו נאמרים בלשון הקודש (דף מא, א) פרשת המלך, ותנן שם המלך קורא מתחילת אלה הדברים עד וכו'. ומניין שבמלך דיבר הכתוב, דבר זה מדברי הנביאים למדנו דכתיב ביאשיהו (דברי הימים לז, ט-י) וישלח המלך ויקרא

באזניהם את כל דברי ספר הברית הנמצא בבית ה'", עכ"ד. וכן מפורש בדברי הסמ"ג (עשין רל).

אמנם בדברי רש"י (סוטה מא, א) כתב מקור אחר לחיוב הקריאה על ידי מלך, וז"ל: "שנאמר מקץ שבע שנים, ואותה קרייה על ידי מלך היא, כדתניא בספרי בפרשת המלך את משנה התורה הזאת אין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה". וכבר העיר התוספות יו"ט שדקדק ולא מצא בספרי מה שהביא רש"י, וכתב: "אבל דבר הלמד מענינו הוא שמשה אמר ליהושע תקרא וגו' ויהושע מלך היה".

וכן מצינו גם בדברי רש"י במסכת מגילה (ה, א ד"ה וחגיגה) על דברי המשנה "אבל זמן עצי כהנים והעם ותשעה באב וחגיגה והקהל מאחרין ולא מקדימין", ופירש רש"י: "וכן הקהל את העם שהיה בשנה ראשונה של שמיטה במוצאי יו"ט האחרון של חג, כדכתיב מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה כדאמרינן במסכת סוטה שהיה המלך קורא בתורה ספר משנה תורה וכל העם חייבין לבוא ולהביא את טפם כדכתיב הקהל את העם האנשים והנשים והטף".

ונראה שנחלקו הרמב"ם ורש"י ביסוד גדר מצות הקהל, האם עיקר המצוה הוא קריאת המלך, וכל המעמד הוא פרט ממצות המלך. או שעיקר המצוה הוא עצם מצות ההקהל, וקריאת המלך היא פרט ממצות הקהל.

ומדברי רש"י במסכת מגילה "שהיה המלך קורא בתורה וכו' וכל העם חייבים לבוא ולהביא את טפם כדכתיב הקהל את העם", משמע שהעיקר הוא קריאת פרשת המלך, ומפרטי המצוה, מה שכל העם נקהלים לשמוע את קריאת המלך. אולם דעת הרמב"ם המתבארת מדבריו "מצות עשה להקהיל כל ישראל כו' והמלך הוא שיקרא באזניהם", היא שקריאת המלך אינה עיקר מצות הקהל, אלא עיקר המצוה הוא להיקהל ולשמוע הקריאה, אלא שחוב הקריאה הוטל על המלך, ודין זה הוא פרט מפרטי המצוה.

ויש לדייק יסוד דברים אלו בשיטת הרמב"ם, ממה שכתב בספר המצוות בביאור עיקרי ושרשי המצוה: "והמצוה הי"ו היא שצונו להקהיל את העם כולו בשני מסוכות בכל מוצאי שמיטה, ולקרוא קצת פרשיות ממשנה תורה באזניהם והוא אמרו יתעלה הקהל את העם האנשים והנשים והטף וכו' וזו היא מצות הקהל", וכלל לא הוזכר בדבריו שהקריאה היא על ידי המלך, ומוכח מזה שקריאת המלך אינה יסוד ועיקר מהות המצוה אלא דין מדיני המצוה.

ואמנם לפי המבואר לעיל בשיטת הרמב"ם, הדברים מוטעמים, שכן יסוד מצות הקהל ותכליתה היא הלימוד לירא את השי"ת, וזהו עצם המצוה, וברור שדין הקריאה על ידי המלך הוא רק פרט מדיני המצוה, ולא עיקר המצוה.

ונראה שדעת ספר החינוך כהרמב"ם, שכתב במצות הקהל (מצוה תריב) "שנצטוונו שיקהל עם ישראל כולו אנשים ונשים וטף וכו' ולקרוא קצת מספר משנה תורה באזניהם וכו'. משרשי המצוה, לפי שכל עיקרן של עם ישראל היא התורה ובה יפרדו מכל אומה ולשון וכו' ראוי שיקהלו הכל יחד בזמן אחד מן הזמנים לשמוע דבריה". מבואר, שבשרשי המצוה לא כתב החינוך כלל שהמלך הוא שקורא, ורק אחר כך כשביאר את פרטי המצוה כתב: "מדיני המצוה מה שאמרו ז"ל שהמלך הוא היה המחויב לקרוא באזניהם". הרי דעת החינוך כשיטת הרמב"ם, שעיקר שורש המצוה הוא עצם ההיקהלות והקריאה, ודין הקריאה על ידי המלך הוא דין ופרט מדיני המצוה.

נמצא מעתה, לשיטת רש"י שמצות הקהל היא פרט ממצות המלך, אין כל ענין לעשות זכר למצות הקהל בזמנינו שאין מלך, מאחר וחסר לנו החלק הארי במצוה - את המלך. אולם לשיטת הרמב"ם שעיקר מצות ההקהל הוא מצות ההיקהלות והקריאה, וקריאת המלך הוא רק פרט מפרטי המצוה, שייך לומר כמו שנתבאר לעיל, שנוכל לעשות זכר למצות הקהל גם ללא מלך, שהרי כאשר עושים "זכר" למצוה לא מחויבים לעשות את המצוה ככל פרטיה ודיניה כקיומה בזמן שהבית היה קיים, ורק עושים זכר לעיקר ולשורש המצוה.

ובתוספת ביאור בשיטת הרמב"ם יש לומר, שאף כשאין מלך יש

ענין לקיים המצוה, על פי מה שכתב המנחת
חינוך (אות ב): "והנה מבואר בש"ס סוטה
(מא, א) דהמלך היה קורא. ואיני יודע אם
הלכה למשה מסיני כך היא דדוקא מלך,
ואם אין מלך בישראל אין מצוה כלל, א"כ
עד שאול המלך לא נתקיימה מצוה זו.
ואפשר דלאו דווקא מלך, רק גדול
שבדורו עליו היה המצוה אם לא היה
מלך, וכן נראה מצד הסברא". נמצא לפי
דבריו שיין שפיר לעשות זכר למצוה גם
כשאין מלך, והיינו על ידי גדול הדור.

[ומובן שדברי המנחת חינוך שקריאת
המלך לאו בדווקא, נאמרו רק
בשיטת ספר החינוך והרמב"ם שסוברים
שקריאת המלך אינו מעיקר המצוה, ולכן
שיין לומר שמלך לאו דווקא, אבל ודאי
שלשיטת רש"י שעיקר מצות הקהל היא
שהמלך קורא, אין כל צד לומר שנאמרו על
גדול הדור מצוות שהם ממצות מלך].

ובעצם דברי הרמב"ם: "מצות עשה
להקהיל כל ישראל", הסתפק
האדר"ת מה כוונתו, על כתפי מי מוטל
העול להקהיל את העם, האם החיוב הוא על
בית דין כמו בכל מצוות התורה שעל
הציבור שהם מוטלות על הבית דין, או
שבמצוה זו מוטל החיוב להקהיל את העם
על המלך.

ויש להעיר, שבספר החינוך (מצוה תריב) יש
לדייק ששינה מלשון הרמב"ם שכתב
"מצוה להקהיל", ואילו בספר החינוך כתב
"שנצטוינו שיקהל עם ישראל כולו",

ומתבאר איפוא בדבריו שהמצוה על העם
להקהיל, ולא שיש חיוב על המלך או בית
הדין להקהיל את העם.

היוצא מדברינו, שלשיטת הרמב"ם עצם
העובדה שאין בימינו מלך לא
מונעת את חובת קיום מצות הקהל, ואין כל
חובה שהמלך יהיה נוכח במעמד נשגב זה.

- ה -

חלק נוסף בקיום מצות הקהל היא ההלכה
המבוארת בדברי הרמב"ם: "כיצד
הוא קורא, תוקעין בחצוצרות בכל
ירושלים כדי להקהיל את העם". וכן כתב
הרמב"ם בהמשך דבריו שם: "יום הקהל
שחל להיות בשבת מאחרין אותו לאחר
השבת מפני תקיעת החצוצרות והתחינות
שאינן דוחין שבת". ויש לדון כשרוצים
לעשות מעמד זכר להקהל בזמן הזה היאך
יתקיים ענין תקיעת חצוצרות, והרי כיום
חסרים לנו החצוצרות, ואם כן שוב יש
להמנע מלקרוא לקיים מעמד זכר להקהל
בזמנינו.

ונראה בזה, דהנה הכסף משנה (הלכות
חגיגה פרק ג הלכה ד) כתב שמקור
דברי הרמב"ם "תוקעין בחצוצרות" הוא
מהתוספתא (סוטה פרק ז הלכה ח), וז"ל: "אותו
היום כהנים עומדים בגדרים ובפרצות
וחצוצרות של זהב בידיהם תוקעין ומריעין
ותוקעים, כל כהן שאין בידו חצוצרות
אומרים דומה זה שאין כהן הוא. שזכר גדול
היה ליושבי ירושלים שמשכירין חצוצרות

בדינר זהב". ומעתה יש לתמוה מדוע השמיט הרמב"ם את ההלכה שהכהנים היו תוקעין, וכתב בסתם "תוקעין בחצוצרות בכל ירושלים".

ודין זה שהתקיעות יהיו על ידי הכהנים מתבאר מדברי הירושלמי (מגילה פרק א הלכה י) "וכי ר' טרפון אביהם של כל ישראל לא טעה בין תקיעת הקהל לתקיעת קרבן, דתני, ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות (במדבר י, ח) תמימים לא בעלי מומין דברי ר' עקיבא, אמר לו רבי טרפון אקפח את בניי אם לא ראיתי את שמעון אחי אימא חגור באחת מרגליו עומד בעזרה חצוצרתו בידו ותוקע, אמר לו שמא לא ראית אלא בשעת הקהל ואני אומר בשעת הקרבן, אמר לו רבי טרפון אקפח את בניי שלא הטית ימין ושמאל, אני שראיתי את המעשה ושכחתי ואתה דורש ומסכים על השמועה, הא כל הפורש ממך כפורש מן החיים".

ובדברי רש"י במסכת קידושין (עא, א ד"ה אחר אחי אמי) מבואר ששמעון אחי אמו של רבי טרפון היה כהן, שכתב על דברי הגמרא "תניא אמר רבי טרפון פעם אחת עליתי אחר אחי אימי לדוכן והטיתי אזני אצל כהן גדול ושמעתי שהבליע שם בנעימת אחיו הכהנים", וז"ל: "אחר אחי אימי, שהיה כהן, ור' טרפון היה כהן בתוספתא דכתובות מעשה ברבי טרפון שקדש שלוש מאות נשים בשני בצורת כדי להאכילם תרומה". הרי לנו ששמעון אחי אימו שתקע בהקהל היה כהן, ואם כן

משמע שתקיעת ההקהל מוטלת על הכהנים, ושוב צ"ע מדוע השמיט הרמב"ם דין זה.

וביותר יש לתמוה על דברי הרמב"ם, דהנה כתב המלבי"ם על הפסוק

(במדבר י, ח) "ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות והיו לכם לחוקת עולם לדורותיכם", וז"ל: "מפני שאמר סתם ותקעו בהם הוצרך לפרש שרק כהנים יתקעו, וכבר ביארתי שיש הבדל בין כשאמר ובני אהרן הכהנים ובין כשאמר הכהנים בני אהרן, כשאמר הכהנים בני אהרן גם בעלי מומין בכלל, וכשאמר בני אהרן הכהנים מוציא בעל מום. ועל פי זה למד רבי עקיבא שכהן בעל מום פסול לתקוע בחצוצרות, ור' טרפון לא ידע חילוק זה וחשב שגם כשאמר בני אהרן הכהנים בעלי מומין בכלל". ומה שמצאנו שבספרי שם הגירסא בדברי ר' עקיבא שענה לרבי טרפון "אמר לו שמא בראש השנה ביום כיפורים ביוכל", כתב המלבי"ם, שבתוספתא הנ"ל וכן בילקוט גרסי שמא בהקהל.

ובעין זה מבואר בדברי בעל הכתב והקבלה על פסוק זה: "רי"א כתב בשם רז"ל, דבדברים שישתמשו בהם לדורות אחרי בואם אל הארץ והם אשר יזכיר אחר זה, יהיו התוקעים בני אהרן הכהנים הראוים לשמש בכהונה פרט לבעלי מומין, אבל בדברים שכבר זכר ממקרא העדה וממסע את המחנוות, לא דקדקה התורה מי יהיה התוקע, כי כל אדם יוכל לתקוע". ועל כך כתב בעל הכתב והקבלה,

דהוא טעות "דבהדיא מבואר בספרי היפך דבריו, דאמרו שם ובני אהרן וגו', למה נאמר לפי שהוא אמר ואם באחת יתקעו שומעני אף ישראל במשמע, תלמוד לומר ובני אהרן עיי"ש ולכן פירש רש"י ובני אהרן יתקעו, במקראות ובמסעות הללו, והשמיט בלשונו מילת כהנים שכתוב בפסוק, להורות דבמקראות ובמסעות בני אהרן דווקא צריכים [כלומר, די שיהיו בבחינת בני אהרן, שאפילו בעלי מומין בכלל זה], אמנם כהנים [כלומר, כשרים לכהונה שאינם בעלי מומין] לא צריך רק לדברים הבאים לדורות".

ומתבאר בדבריהם, שבכל הדברים שנאמרו בהם תקיעות בחצוצרות, התוקעים יהיו כהנים, ואפילו בדברים שיכולים להיעשות על ידי כהנים שהם בבחינת "בני אהרן" בלבד ואינם בבחינת "כהנים", דהיינו כהנים בעלי מומין, מכל מקום צריך כהנים בדוקא, ושוב יקשה על הרמב"ם מדוע השמיט דין זה שהכהנים הם אלו שתוקעים בחצוצרות בירושלים להקהיל את העם.

- ו -

ונראה, בביאור דברי הרמב"ם, על פי מה שכתב באגרות משה (יו"ד ח"ד סימן סה) שנשאל על דברי הרמב"ם שכתב בהלכות חגיגה (פרק ג הלכה ז) שהסיבה שאין מצות הקהל יכולה להתקיים בשבת, היא מפני שאסור לתקוע בשבת "כי תקיעת החצוצרות והתחינות אינן דוחין את

השבת", ואם כן לפי שיטת הלחם משנה שכל "שבות" שאי אפשר לעשותה מערב שבת מותרת גם במדינה לצורך המקדש, מדוע נאסרה התקיעה בשבת לצורך מצות הקהל, הלא תקיעה בחצוצרות ובשופרות אינה מלאכה דאורייתא אלא שבות מדרבנן, ואי אפשר לעשותה בערב שבת אם זמן ההקהל הוא בשבת, ואם כן תדחה התקיעה את השבת, ואף בכל ירושלים, משום שתוקעין לצורך המקדש, דהיינו להקהיל את העם למקדש לשמוע הקריאה.

והשיב רבי משה, שקריאת המלך בהקהל אינה נחשבת כ"צורך המקדש", אף שקורא בעזרת נשים, ורק לענין צורך המקדש כתב הלחם משנה שגם בירושלים ליכא איסור שבות. והוסיף: "ומשמע לי שגם כתר"ה [היינו השואל] מתרץ זה בתירוץ שני, במה שכתב שהקהל אינה עבודה, ודווקא שבות לצורך עבודה מותר, ושלכן התקיעה בירושלים לצורך ההקהל אסורה ככל שבות. ואף שאם נזדמן איזה שבות בשעת הקריאה גופה שם בעזרת נשים, יהיה מותר לעבור על השבות כמו במגילה אף דמגילה ג"כ לא שייכא לעבודה, דזה נכון לגבי דבר שבמקדש גופיה שבזה אמרינן שאין שבות במקדש אף בדבר שאינו צורך עבודה כמו שכתב הרמב"ם, אבל חוץ למקדש בירושלים, אסור שבות אם אינו צורך עבודה, ועל כן צריכין אנו לתירוץ זה אליבא דשיטת הלחם משנה, ועל כן אין התקיעה לצורך ההקהל דוחה שבות בירושלים".

ומתבאר בדברי האגרות משה, שמצות הקהל אינה מעבודות המקדש כמו הקרבנות שהם חלק מעבודת בית המקדש, אלא מצות הקהל היא מצוה נפרדת שאינה מדין עבודות המקדש, ורק נקבע מקום קיום המצוה בעזרת נשים בבית המקדש.

ומעתה יש לומר שסובר הרמב"ם, שבדברים שאינם שייכים לעבודות המקדש ואפילו אם מקומם בבית המקדש כמו ההקהל שמקומה בעזרת נשים, לא מעכב שיתקיים דווקא על ידי כהנים, ואף שבוודאי הכהנים היו תוקעים גם במצות הקהל, וכפי שמוכח מדברי התוספתא, אולם אין זה חיוב רק בכהנים. ויתכן שהיה זה הידור שהידרו הכהנים לתקוע, מרוב החביבות שהיה להם לקיים מצוה זו עד כדי כך "שכל כהן שאין חצוצרות בידו דומה זה כמי שאינו כהן", וגם היו מרוויחים מהשכרת החצוצרות לכהנים, כדברי התוספתא "שכר גדול היה ליושבי ירושלים שמשכירין חצוצרות בדינר זהב", ועל כן יתכן שמסיבות אלו לא נשאר ביד הישראלים חצוצרות כלל והכהנים תקעו למעשה, ואף על פי שגם ישראל כשר לתקוע מעיקר הדין, מאחר והתקיעה אינה דין בעבודת המקדש.

ולפי זה נמצא שכיום שאין צורך בכהנים לתקיעת החצוצרות במצות הקהל, משום שאין זה נחשב לעבודת בית המקדש, כמו כן חסרונם של החצוצרות במעמד זכר להקהל גם כן לא יהווה מניעה מקיום מצות

הקהל, ולפיכך גם לשיטת הרמב"ם תהיה אפשרות לקיים את מצות הקהל.

- ז -

ונראה ליישב את דברי הרמב"ם באופן אחר, ויהיה לפי זה נפק"מ גם לענין עשיית מעמד זכר למצות הקהל.

בספר גן שושנים (חלק א סימן נא) מבאר דבגדר מצות תקיעת החצוצרות ישנם "שני דינים". ויסוד דבריו, שתפקיד הכהנים בעם ישראל המפורש בחומש דברים (לג, י) "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, ישימו קטורה באפיך וכליל על מזבחך", משמעותו שני דברים:

א. להיות מורי העם וללמד להם תורה ולהורות להם הדרך הישרה, וזה נלמד מקרא ד"יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל", וכמבואר בדברי הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל".

ב. להקריב את הקרבנות ולעבוד בבית המקדש, כלשון הכתוב "ישימו קטורה באפיך וכליל על מזבחך".

[ולכן] "מצוה שיהיו בסנהדרין גדולה כהנים ולוויים שנאמר (דברים יז, ט) ובאת אל הכהנים הלוויים אשר יהיו בימים ההם" (רמב"ם הלכות סנהדרין פ"ב ה"ב), והיינו מכיון שסנהדרין גדולה הם "עיקר תורה שבעל פה", והם "עמודי ההוראה ומהם

חוק ומשפט יוצא לכל ישראל", כדברי הרמב"ם בתחילת הלכות ממרים, לכן יש למנות כהנים ולוויים לבית דין הגדול, כיון שיש תפקיד מיוחד לכהנים להורות לעם].

והנה בהלכה שמצות תקיעה בחצוצרות היא בכהנים, יש חילוק בין דין תקיעה בחצוצרות על ידי כהנים **במקדש**, לבין מצות תקיעה בגבולין המבוארת בגמרא במסכת תענית (טז, ב) שבימי התעניות היו מתאספים ברחבה של עיר "וחזן הכנסת אומר להם תקעו בני אהרן תקעו וחזור ואומר מי שענה את אבותינו".

והחילוק הוא: במקדש, כיון שבתקיעת החצוצרות שהם כלי שרת יש קיום שירה במקדש, צריך שכהנים יתקעו, וכמו שתוקעים במקדש בשעת הקרבת הקרבנות ופתיחת שערים, שהיא מצוה על הכהנים, [וגם נראה שבשעת התקיעות היו לבושים בבגדי כהונה, משום שבזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, ובזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, וכאן הרי צריך "כהנים" לתקיעות].

מה שאין כן תקיעה בחצוצרות בגבולין, תקיעה זו איננה כדין תקיעה שבמקדש. כי מאחר ותקיעה בחצוצרות בתעניות היא מדין מצות תוכחה ומדרכי התשובה, כדברי הרמב"ם בתחילת הלכות תעניות: "מצות חצוצרות על כל צרה

שתבוא על הציבור שנאמר (במדבר י, ט) על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות, כלומר כל דבר שייצר לכם כגון בצורת ודבר וארבה וכיוצא זעקו עליהם והריעו, ודבר זה מדרכי התשובה הוא בזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו, ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להם ככתוב (ירמיה ה, כה) עוונותיכם הטו". ומעתה, מכיון שתקיעת החצוצרות בתעניות מדרכי התשובה הוא, לכן יש חיוב מיוחד על הכהנים שהם מורי העם להריע בחצוצרות ולהוכיח את העם על ידי תקיעת החצוצרות.

נמצא לפי זה: כשתוקעים במקדש בשעת הקרבת הקרבנות, מתקיים בזה רק הדין של קיום מצות חצוצרות מדין עבודה ושירה במקדש שצריך דווקא כהנים בכהונתם.

וכשתוקעים במקדש בתעניות מתקיימים בזה שני הדינים - גם קיום תקיעת חצוצרות שבמקדש, וגם מצות תוכחה שיש בתקיעה.

וכאשר תוקעים בגבולין בתעניות מתקיים רק הדין של תקיעה בכהנים מדין תוכחה ותשובה שנעשה על ידי מורי התורה.

ולכן מובן מדוע בתקיעת חצוצרות של תעניות בגבולין, לא צריכים דווקא כהנים, וכמו שבהלכה שמצוה להיות בסנהדרין כהנים ולוויים, מכל מקום כולם כשרים לסנהדרין, כמו שכתב הרמב"ם שם

"ואם לא מצאו כהנים ולוים אפילו היו כולם ישראלים הרי זה מותר", כך גם בתקיעת חצוצרות, יהיה מותר גם אם לא תקעו כהנים.

- ח -

אלא שיש לבאר, האם בזמנינו יהיה ענין לתקוע בחצוצרות במעמד זכר להקהל. ומצאנו שכתב באגרות משה (ח"א סימן קסט) בענין תקיעה בחצוצרות בתעניות: "הנה לענ"ד משמע שלהסוברים שהתקיעה היא בחצוצרות, צריך דווקא באלו החצוצרות שנעשו לתקוע בהם במקדש דווקא, וזוהי סברת הריטב"א שכתב אליבא דמנהג צרפת שאין תוקעין בתעניות, שהוא מפני שצריך דווקא חצוצרות בתעניות. וקשה וכי אין אנו יכולים לעשות חצוצרות כסף, אלא מפני שצריך לתקוע דווקא באלו החצוצרות שנעשו לתקוע בבית המקדש", עכ"ד.

ומעתה יש לומר על פי דברים אלו שגם במעמד זכר למצות הקהל בזמנינו, מכיון שצריך לתקוע דווקא בחצוצרות כמו שכתב הרמב"ם "ותוקעים בחצוצרות", יצטרכו דווקא חצוצרות דמקדש, ומאחר ואין לנו חצוצרות שכאלו, אין צריך לתקוע היום במעמד זכר להקהל, וכמו שכתב הריטב"א לגבי תעניות.

ואולם עדיין יש לחלק בין תעניות למצות הקהל, וכפי שנתבאר בדברי התוספתא שהבאנו לעיל "שכר גדול היה ליושבי ירושלים שמשכירין חצוצרות בדינר

לאור האמור, מתבאר מדוע לא נקט הרמב"ם שיש חיוב שהכהנים יתקעו בחצוצרות. שכן מדין מה שנצטוו הכהנים בעבודת המקדש, לא שייך לומר שיש חיוב שכהנים יתקעו בחצוצרות במעמד הקהל, שהרי כמו שנתבאר, מצות ההקהל אינה עבודת המקדש וצורך עבודה. וגם אין חובה או צורך לחייב כהנים שיתקעו בחצוצרות, מאחר וכל תכלית מעמד הקהל הוא לימוד ליראת שמים, וכמו שנתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם שזוהי מהות המצוה, וזה שייך דוקא בכהנים שהם מורי התורה, ולכן ככל הדברים שיש בהם חיזוק הדת וקירוב לב העם לדת האמת וזירוז במצוות, מצוה לעשותם בכהנים דוקא.

ואולם כבר נתבאר, שכמו שבסנהדרין, על אף שיש עדיפות בכהנים, בכל אופן אם יש רק ישראלים, הסנהדרין כשרה, כך גם בתקיעת החצוצרות, אע"פ שעדיף שיהיו על ידי כהנים, אך אם אין אפשרות לכך, יוכלו גם ישראלים לתקוע. ולכן לא הביא הרמב"ם שיש חיוב שכהנים הם שיתקעו בחצוצרות להקהל.

ולפי זה נמצא, שאין מניעה שגם ישראלים יוכלו לתקוע במעמד זכר למצות הקהל, ואין מניעה בגלל דין תקיעת

זהב", ומבואר שהיו תוקעין בכל החצוצרות שהשכירו אנשי ירושלים ולא רק בחצוצרות של בית המקדש, ואם כן מוכח שיש חילוק בין תעניות והקהל, ובהקהל כשרות כל החצוצרות, ואפילו חצוצרות שאינן שייכות למקדש, כשרות להקהל את העם ליראה את ה' ולהזדרז במצוות ולהתחזק בדת האמת, ואם כן שוב נוכל בזמנינו לקיים מצות הקהל.

ואולי יש לומר, שבדברי התוספתא "שכר גדול היה ליושבי ירושלים שמשכירין חצוצרות כדינר זהב", הכוונה היא שהיו משכירין למקדש את החצוצרות, דהיינו שהגזבר היה שוכר את החצוצרות מבני ירושלים, כדי ליתנם לכהנים שיתקעו בהן במעמד הקהל. ומעתה שפיר נוכל לומר, שרק בזמן בית המקדש היה הגזבר צריך לשכור החצוצרות כדי ליתן לכהנים, אך בזמנינו שאין מקדש שוב נוכל לומר שכל אחד יוכל לתקוע, ונוכל לקיים מעמד לזכר מצות הקהל.

- ט -

שיטת הרמב"ם בחיוב עבדים במצות הקהל, טעונה ביאור.

בהלכה ב' כתב הרמב"ם: "כל הפטור מן הראיה פטור ממצות הקהל חוץ מן הנשים והטף והערל". כלומר אע"פ שנשים והטף והערל פטורים מן הראיה, ואם כן אינם נכללים במה שכתבה התורה במצות ההקהל "בבוא כל ישראל לראות",

וכפי שנלמד בגמרא (חגיגה ג, א) מגזירה שוה "ראיה ראיה", בכל זאת נשים וטף חייבים, שהרי נכתב בתורה בפירוש להקהל את "הנשים והטף". ובלחם משנה שם הקשה על הדין שערל חייב במצות הקהל והרי איננו ראוי לביאה, ולא חייבתו התורה בפירוש נשים וטף, ומדוע שלא יפטר ממצות הקהל מתוך שפטור מראיה. ומכל מקום, לא נתבררה דעתו של הרמב"ם האם עבדים חייבים במצות הקהל.

ובפשוטו היה מקום לומר, שלא פירש הרמב"ם דין עבדים במצות הקהל, מאחר ונכללו בדבריו "כל הפטור מן הראיה פטור מן ההקהל", ועבדים פטורים מחובת ראיה, כדברי הגמרא בחגיגה, וממילא פטורים ממצות הקהל. ואם נאמר שבגמרא (חגיגה ד, א) מבואר שכל מצוה שהאשה חייבת בה גם עבד חייב בה, אם כן מכיון שאשה חייבת במצות הקהל יש לחייב גם את העבד, כתב הלחם משנה "דשאני מצות הקהל דכתיב בה "בבוא כל ישראל", ועבד כנעני אינו נכלל בכלל ישראל, משא"כ אשה, ולכן לא שייך כאן בעבד הכלל שכל מצוה שהאשה חייבת בה גם העבד חייב בה.

ולפי המבואר לעיל בשיטת הרמב"ם, הדברים מוטעמים, שכן יסוד מצות הקהל ותכליתה היא, הלימוד לירא את השי"ת, וזהו עצם המצוה, ולפיכך ברור שאין זה שייך כלל במי שאינו בכלל ישראל, שהוא מופקע מלימוד לירא את ה'.

והנה הגאון רבי מאיר שמחה בספרו אור שמח, כתב: "לא חשיב רבינו [הרמב"ם] עבדים דכתיב בבוא כל ישראל [דהיינו תירוצו של הלחם משנה], וכתיב הקהל את העם ועבדים לא מיקרי עם, כמו דאמר בפרק הזרוע [חולין קלא, ב] לרבות העבדים [ולא נכללו במה שכתוב (ויקרא טז, לג) ועל כל עם הקהל יכפר] אלמא דלא נכללו בכלל עם ובעי קרא לרבות". ודבריו צריכים ביאור, מדוע לא היה די לו בתירוצו של הלחם משנה עד שנזקק לומר שאינם בכלל עם.

וביותר קשה על דבריו מסוגיית הגמרא במסכת גיטין (לח, ב) שמבואר שעבדים כן נחשבים בכלל "עם", דאיתא התם: "אמר רבה אמר רב, המקדיש עבדו יצא לחירות, מאי טעמא, גופיה לא קדיש, לדמיה לא קאמר, דליהוי עם קדוש קאמר". ופירש רש"י: "לדמיה לא קאמר, שהיה לו לומר דמי עבדי עלי. דליהוי עם קדוש קאמר, כלומר דמה שהוציא מפיו על עבדו שיהא הקדש, היתה כוונתו שיהיה העבד מעתה עם קדוש, פירוש, ישראל גמור דכתיב בהו כי עם קדוש אתה, ולכן יצא לחירות ויהא ישראל גמור". ולכאורה מדויק בדברי הגמרא שעבד אינו נכלל רק ב"עם קדוש", כי "עם קדוש" נאמר רק על ישראל גמור, אבל בכלל "עם" בסתמא, גם עבדים. ומעתה, במצות הקהל שנאמר "הקהל את העם" ולא נאמר "עם קדוש", גם עבדים בכלל העם, ועל כן צריכים לתירוצו של

הלחם משנה ולא יועילו דברי האור שמח. **ובאמת**, גם בדברי האור שמח שהביא ראייה שאין עבדים בכלל עם, מדברי הגמרא "יכפר יתירה לרבות עבדים" ולא נכללו בתיבת "עם" שבפסוק, יש לפקפק, כי גם שם לא נאמר "עם" בסתם אלא "עם הקהל", ואפשר שגם זה ביטוי מיוחד שמשמעו ישראל גמור ולכן אינו כולל עבדים, אבל "עם" סתמא שייך לומר שכולל גם עבדים.

[וראיתי בספר כסא דהרסנא על שו"ת בשמים ראש (סימן שכד) שחידש על פי דברי גמרא זו, שעבדים אינם מוזהרים בלאו דנבילה, שכן בלאו דנבילה נאמר בלשון הפסוק (דברים יד, כא) "כי עם קדוש אתה", ואם כן עבדים אינם בכלל לאו זה משום שאינם נקראים "עם קדוש"]

- י -

עוד בענין מצות הקהל, ראיתי שהגאון רבי יעקב קמיניצקי בספרו אמת ליעקב (פרשת וילך) הביא את דברי האבן עזרא על הפסוק "הקהל את העם וגו' וגרך אשר בשעריך", שפירש: "וגרך, אולי יתיהד", וכתב: שמשמע שמפרש שהפסוק מדבר בגר תושב שעדיין גוי, ועליו התורה אומרת הקהל אולי יתיהד. ומוסיף רבי יעקב, שכן נראה מדברי הרמב"ן שפירש בפרשת יתרו (שמות כ, י) על דרך הפשט, שבכל מקום

שנזכר בתורה "גרך אשר בשערין" הכוונה לגר תושב. ועל כך הקשה רבי יעקב, הרי בן נח אינו מצווה ביותר מז' מצוות, ואם נאמר שנצטווה במצות הקהל, יהיה בן נח מחוייב בשמונה מצוות, וכעין קושיית הגמרא בסנהדרין (עד, ב). ותירץ רבי יעקב: "דמכל מקום לא קשה מידי, דחיובו של הגר תושב הוא כמו חיוב הטף, דכמו דאצל הטף הקטנים בעצמן פטורין הן אלא המצוה היא על המביאים, הכי נמי יש לומר דאין הגר תושב עצמו מצווה אלא המצוה עלינו להביאו".

ויש לתמוה על דבריו, שכן מבואר לפי דרכו, שיש הבדל בין חיוב האנשים והנשים לחיוב הטף והגר, אולם בלשון הכתוב שכללם ביחד משמע שגדרם אחד. ואולי לפי המבואר לעיל בשיטת הרמב"ם שחולק על דעת ספר החינוך דס"ל שהמצוה

על העם להיקהל, וסובר הרמב"ם שהמצוה על המלך או על בית הדין להקהיל את כל העם האנשים ונשים וטף והגר, נמצא שאמנם גדר כולם אחד הוא לענין המצוה להקהילם. ולפי זה גם לא קשה שאם גר תושב מצווה בהקהל, נמצא שמחוייב בשמונה מצוות, משום שאין זו מצוה על הגר אלא על המלך או על הבי"ד.

פוף דבר, התבאר לנו, שגם לשיטת הרמב"ם לכאורה אין כל מניעה לקיים מעמד זכר למצות הקהל מבחינת הלכות המצוה ודיניה, ויסוד המצוה ותוכנה הפנימי להביא לתכלית יראת שמים להקשיב באימה וביראה ולשמוע דברי ה', שייך גם בזמנינו הגם שאין לנו בית מקדש. ופרטי המצוה, כגון קריאת המלך ותקיעת החצוצרות, אינם מעכבים את קיום המעמד גם בזמן הזה, וכמו שנתבאר.



סימן כד

יסודות מצות החינוך

פרק א: חיוב האם בחינוך

פרק ב: חיוב קטנים לעשות מנין לעצמם מדין חינוך

פרק א: חיוב האם בחינוך

- א -

בתחילת מסכת סוכה נחלקו חכמים ורבי יהודה בדיון סוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה. לדעת חכמים הסוכה פסולה, ורבי יהודה מכשיר אפילו עד ארבעים וחמשים אמה. ובסוגיית הגמרא (סוכה ב, ב) הביא רבי יהודה ראיה לשיטתו מ"מעשה בהילני המלכה בלוד, שהיתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה, והיו זקנים נכנסין ויוצאין לשם, ולא אמרו לה דבר". ומכך שלא אמרו לה החכמים שסוכתה פסולה בגלל שהיתה גבוהה למעלה מעשרים אמה, הוכיח רבי יהודה כשיטתו שאף למעלה מעשרים אמה כשרה. "אמרו לו [חכמים], משם ראיה, אשה היתה ופטורה מן הסוכה". כלומר, הילני המלכה לא הקפידה לבנות סוכה כהלכתה מפני שהיתה פטורה ממצות סוכה, ולכן לא ניתן להביא כל ראיה מסוכתה. "אמר להן, והלא שבעה בנים הוו לה [ואם כן לצורך בניה

היתה צריכה סוכה כשירה], ועוד, כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים". ומקשה הגמרא: "למה לי למיתני ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים". ומבארת הגמרא: "הכי קאמר להו, כי תאמרו בנים קטנים היו, וקטנים פטורין מן הסוכה, כיון דשבעה הוו, אי אפשר דלא הוי בהו חד שאינו צריך לאמו. וכי תימרו, קטן שאינו צריך לאמו, מדרבנן הוא דמייחייב, ואיהי בדרבנן לא משגחה, תא שמע ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים".

ומפרש רש"י: "קטן שאינו צריך לאמו, אמרין לקמן (סוכה כח, א) דחייב לחנכו במצות סוכה. מדרבנן, שהזקיקו להרגיל את הקטן למצוה שהוא ראוי לה, כדי שיהא מחונך ורגיל למצות". כלומר, מכיון שהאם מצווה לחנך את בניה, היתה מחוייבת הילני המלכה לחנך את בניה למצות סוכה מדרבנן כדי שיהיו רגילים במצוות, ולפיכך יכול היה רבי יהודה

להוכיח ממה שבנתה סוכה למעלה מעשרים אמה ולא מיחו בה חכמים, שסוכה שגבוהה למעלה מעשרים אמה כשרה. משמע מרש"י, שהאם מצווה לחנך את בניה. [ועוד הוכיחו הראשונים מהסוגיא, שכשמחנכים קטן צריך שיקיים את המצוה כתיקונה, ויבואר להלן בפרק ב].

וכן מפורש ברש"י בפירושו על המשנה בתחילת מסכת חגיגה (פ"א מ"א) "הכל חייבין בראייה, חוץ מחרש, שוטה, וקטן... איזהו קטן, כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, דברי בית שמאי. ובית הלל אומרים, כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית". ופרש"י: "איזהו קטן כו', אבל מכאן ואילך, אף על פי שאינו חייב מן התורה הטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנכו במצות".

לפנינו שיטת רש"י, שהאם מחוייבת בחינוך בנה.

- ב -

אולם לדעת המג"א (סימן שמג ס"ק א) חיוב מצות חינוך מוטל רק על האב, והאם אינה מחוייבת לחנך את בנה.

על דברי מרן המחבר בשו"ע (שם סע' א) "קטן אוכל נבילות אביו מצווה להפרישו", כתב המג"א: "אביו מצווה, אבל אמו אינה מצווה. וכן הוא כנזיר דף כ"ט ובתרומת הדשן סי' צ"ד" [ראיתו של המג"א מהסוגיא כנזיר ומדברי תרומת הדשן

יבוארו להלן]. ומסיים המג"א: "ומעשה דהילני בסוכה דף ב' שהושיבה בניה בסוכה ע"ש, היא החמירה על עצמה (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג ח"א סימן ר). כלומר, לדעת המג"א אין ראייה ממעשה הילני המלכה שהאם מחוייבת במצות חינוך, משום שהיא "החמירה על עצמה", כי באמת על פי הדין האם לא מחוייבת במצות חינוך בניה.

גם בתוספות ישנים על מסכת יומא (פב, א ד"ה בן שמונה) מפורש "דחינוך לא שייך אלא באב אבל באדם אחר לא שייך ביה חינוך", ואת המעשה של הילני המלכה שישבה היא ושבעת בניה בסוכה פירשו התוספות ישנים "שמא הוה להם אב וחנכם בכך, ואפילו לא היה להם אב היתה מחנכם למצוה בעלמא".

אולם תירוצם השני של התוספות ישנים שהילני המלכה חנכה את בניה ל"מצוה בעלמא" תמוה מאד, כפי שהקשה רעק"א בגליון הש"ס (סוכה ב, ב) "וק"ל ואיך אמרינן בסוגיין וכי תימרו קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא דמיחייב, ואיהי בדרבנן לא משגחה, תא שמע ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים, הא אפילו מדרבנן לא מיחייבה איהי לחנך אותם". והיינו, שמסוגיית הגמרא בסוכה משמע שהילני המלכה הושיבה את בניה בסוכה כשרה כדי לקיים את חיובה במצות חינוך, כלשון הגמרא "מדרבנן הוא דמיחייב", ולא רק לקיים "מצוה בעלמא" כדברי התוספות ישנים. ורעק"א נשאר ב"צע"ג".

- ג -

בתירוץ קושיית רעק"א וביאור דברי התוספות ישנים כתבו הקהילות יעקב (סוכה סימן ב) והגר"ש אלישיב (הערות על מסכת סוכה דף ב ע"ב) על פי מחלוקת הראשונים בגדר חובת מצות חינוך, האם הקטן אינו בר חיובא כלל, וחייב מצות חינוך הוא על האב להרגיל את בנו במצוות. או שהקטן עצמו מחוייב במצוות מדרבנן ואביו רק מסייע לו לקיים את חובתו "להתחנך".

במסכת ברכות (מח, א) מבואר בגמרא שהאוכל כזית פת [שאינו מחוייב בברכת המזון אלא מדרבנן] יכול להוציא בברכת המזון את מי שאכל כדי שביעה [שמחוייב מהתורה בברכת המזון]. והוקשה לרש"י מדברי הגמרא (ברכות כ, ב) שקטן שהגיע לחינוך [שחייב מדרבנן] אינו יכול להוציא את הגדול שמחוייב מהתורה. ותירץ רש"י: "ההוא [קטן] אפילו מדרבנן לא מחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכי".

וכדברי רש"י כתב הר"ן במסכת מגילה (ו), ב בדפי הרי"ף ד"ה ורבי יהודה) בשם הרמב"ן לתרץ על השאלה מדוע קטן שמחוייב במגילה מדרבנן אינו יכול להוציא את אביו ידי חובת קריאת המגילה, והרי גם האב מחוייב רק מדרבנן, וז"ל: "דרבנן סבירא להו שאינו בדיון שהקטן אע"פ שהגיע לחינוך יוציא הגדולים ידי חובתם, משום דלאו מצוה ידיה אלא דאבוה,

דאיהו לא מחייב במצות כל עיקר". וכן מבואר בחידושי המאירי ובריטב"א במגילה (יט, ב). ובר"ן בקידושין (לא, א) שכתב "דקטן אינו מחוייב בדבר כלל דלאו בר חיובא הוא, ומצוה דחינוך עליה דאבוה רמיא". ומפורשת בזה שיטת הראשונים, שקטן אינו מחוייב כלל במצות חינוך, והחיוב מוטל על האב.

אולם הר"ן במסכת מגילה הקשה על תירוץו של הרמב"ן, וכתב כתירוץם של התוספות (מגילה יט ב ד"ה ורבי יהודה) על הקושיה מדוע קטן שמחוייב במגילה מדרבנן אינו מוציא את אביו, וז"ל: "דלעולם מיירי בקטן שהגיע לחינוך, ואפילו הכי פסלו רבנן משום דמגילה ליכא חיובא אפילו בגדולים אלא מדרבנן, וקטן אין מחוייב אלא מדרבנן אפילו בשאר מצות, ובגדול ליכא אלא חד דרבנן במגילה שהרי בשאר מצות הוא חייב דאורייתא, ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. אבל ההיא דברכת המזון מיירי שהקטן אכל כדי שביעה דהוי חיובא דאורייתא וליכא אלא חד דרבנן, ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא דרבנן".

ומבואר בדברי התוספות שעל הקטן מוטל חיוב מדרבנן לקיים המצוה. וכן דעת התוספות בברכות (מח, ב ד"ה עד שיאכל) שכתבו על תירוץו של רש"י [המובא לעיל] וז"ל: "דוחק לומר בקטן שהגיע לחינוך קרי אינו מחוייב מדרבנן, דאם אינו מחוייב אפילו מדרבנן אם כן אינו פוטר את אביו". כלומר, אם הקטן אינו בר

חיובא כלל אפילו מדרבנן, אם כן היאך הוא מוציא את אביו ידי חובה כאשר אביו אכל פת בשיעור שמחייב בברכת המזון מדרבנן. ומסקנת התוספות שם שקטן נחשב בר חיובא מדרבנן. וכן דעת בעל המאור במסכת מגילה.

לפי שיטת התוספות ובעל המאור, ביאר הגרי"ש אלישיב את שיטת התוספות ישנים, ותירץ את קושית רעק"א: "והנה לתוספות והבעל המאור חזינן דמדין חינוך נהיה גם הקטן בר חיובא, ואם כן יש לומר שכוונת הגמרא בסוכה היא לא על החיוב של האם, אלא על החיוב המוטל על הקטן, וכלשון הגמרא, מדרבנן "הוא" דמחייב. ואולי זוהי כוונת התוספות ישנים ביומא, שזוהי מצוה על האם לדאוג לקטן לקיים חובתו, ועל זה אמרה הגמרא ש"איהי בדרבנן לא משגחה". הוה אומר, לדעת הראשונים שיש על הקטן חיוב מדרבנן "להתחנך", דהיינו לקיים מצוות מדין חינוך, כוונת הגמרא במסכת סוכה "וכי תימרו קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא דמחייב, ואיהי בדרבנן לא משגחה" היא, שמכיון שחיוב החינוך מוטל על הקטן והילני לא היתה מחוייבת לחנכו, יש מקום לומר שזוהי הסיבה שלא השגיחה בכך שיעשו כדין. ועל כך השיבה הגמרא: "תא שמע, ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים". כלומר, מסתמא חכמים הורו לה שאף על פי שהחיוב מוטל על הקטן, אולם לה יש מצוה לעזור להם לקיים את חובתם. והיינו דברי תוספות ישנים

ש"היתה מחנכם למצוה בעלמא", שלמרות שלא היתה מחוייבת מדין חינוך לדאוג שישבו בסוכה כשרה, כי חיוב חינוך מוטל על הקטן, אולם מאחר וכל מעשיה היו על פי חכמים, ודאי רצתה לזכות במצוה לעזור לבניה הקטנים לצאת ידי חובתם "להתחנך".

- ד -

כאמור בדברי המג"א, שיטתו שאין מצות חינוך באם, מושתתת על סוגית הגמרא בנזיר, ועל דברי שו"ת תרומת הדשן. אולם כאשר מעיינים במקורות אלו, הדברים אינם פשוטים כלל ועיקר, ואדרבה יתכן ויש ראייה מהם שיש מצות חינוך באם, היפך הבנת המג"א.

ראשית, הסוגיא בנזיר. על דברי המשנה (כח, ב) "האיש מדיר את בנו בנזיר [אם אמר על בנו הקטן "יהא בני נזיר" חלים על הקטן כל דיני נזירות] ואין האשה מדרת את בנה בנזיר" [אם אמרה האשה "יהא בני נזיר", אין הנדר חל ואינו נוהג בנזירות]. מקשה הגמרא מדוע אשה לא יכולה להדיר את בנה שיהיה נזיר, ומתרצת: "ר' יוחנן אמר הלכה היא בנזיר". דהיינו נאמרה הלכה למשה מסיני שרק איש יכול להדיר אבל אשה לא. "ורבי יוסי ברבי חנינא אמר ריש לקיש, כדי לחנכו במצות". כלומר, דווקא אב יכול להדיר את בנו שעליו מוטל לחנכו במצוות. ומקשה הגמרא: "אי הכי, אפילו אשה נמי" - מדוע

- ה -

ממוצא הדברים, לפנינו מחלוקת מן הקצה אל הקצה: לדעת רש"י והאורח מישור, האם מחוייבת במצות חינוך כמו האב, ללא כל הבדל ביניהם. ולדעת המג"א, אין מצות חינוך על האם כלל. אולם מצאנו שיטה שלישית ממוצעת – שיש מצות חינוך באם, אך אין חיובה לחנך כחיובו של האב, ונבאר הדברים.

הקדן אורה מבאר בחידושו למסכת נזיר, שיש שני דינים במצות חינוך: [א] חינוך במצוות – להרגיל את הקטן לקיים את המצוות לכשיגדל. [ב] חינוך לקדושה ופרישות – לשמור על הקטן להפרישו ולקדשו. וענין זה של מצות חינוך מבואר בדברי הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פרק יז הלכה כח) שכתב: "אע"פ שאין בית דין מצווין להפריש את הקטן, מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה שנאמר חנוך לנער על פי דרכו". וכתב ערוך השלחן (או"ח סימן שמג ס"א) "אמנם הרמב"ם מיידי כאן בקטן שלא הגיע לחינוך דבהגיע לחינוך הלא מחויבים לחנכו במצוות". ובהלכות אבלות (פרק ג הלכה יב) הרמב"ם כתב: "כהן קטן הרי הגדולים מוזהרים שלא יטמאוהו, ואם בא להטמא מעצמו אין בית דין מצווין עליו להפרישו, אבל אביו צריך לחנכו בקדושה". ומבואר בדבריו, שמלבד החיוב לחנך קטן במצוות, יש מצוה על האב לחנכו בקדושה [דוגמה נוספת לחיוב זה, מצינו במשנה ברורה בהלכות הנהגת

האם אינה מחוייבת לחנך את בנה. ומתרצת הגמרא: "קסבר [ריש לקיש] איש חייב לחנך בנו במצות, ואין האשה חייבת לחנך את בנה". ומפורש איפוא בדברי הגמרא, שלדעת ריש לקיש האם אינה חייבת לחנך את בנה במצות, ומכאן הסיק המג"א שהאם פטורה ממצות חינוך.

אולם הקשה עליו בספר אורח מישור על מסכת נזיר (הובא במחצית השקל או"ח סי' שמג ס"ק א) שהרי דברי הגמרא שאין מצות חינוך באם הם אליבא דריש לקיש, אך לכאורה רבי יוחנן חולק, ולדעתו יש מצות חינוך באם ובשל כך הוצרך לומר תירוץ אחר. ומאחר והכלל במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש הוא, שהלכה כרבי יוחנן, הרי שצריך להכריע לדינא שיש מצות חינוך באם. ואם כן מהסוגיא בנזיר מוכח שיש מצות חינוך באם בניגוד לדברי המג"א, וכיצד הבין המג"א שמהסוגיא מוכח שהאם אינה מחוייבת במצות חינוך.

ובביאור דעת המג"א כתב המחצית השקל (או"ח סי' שמג ס"ק א) שראיתו מהסוגיא בנזיר היא, מכיון שריש לקיש אמר במפורש שאין מצות חינוך באם, ומאידך גיסא, לא מצאנו במפורש שרבי יוחנן חלק על ריש לקיש בנושא הזה – אם כן מניין לנו להרבות מחלוקות ולומר שנחלקו במחלוקת האם יש מצות חינוך באם, ולכן סבר המג"א שבודאי גם רבי יוחנן מסכים שאין מצות חינוך באם.

אדם בבוקר (ס"ב ב"ק יא) "דאפילו קטנים נכון להרגילם בכיסוי הראש, כי היכי דליהוי להו אימתא דשמיא כדאיתא (בשבת קנו, א) כסי ראשך כי היכי דליהוי עלך אימתא דשמיא". בכיסוי ראש אין הקטנים מחוייבים מדין חינוך למצוות אלא זהו ענין של קדושה וסגולה ליראת שמים].

ומוכיח הקרן אורה שדבריו של ריש לקיש ש"אין האשה חייבת לחנך את בנה", לא נאמרו ביחס למצוות חינוך להרגיל את הקטן במצוות, אלא לענין החיוב לחנך את הבן בדרכי הקדושה והפרישות, וחיוב זה מוטל דווקא על האב ולא על האם. וההוכחה היא, כי מצות חינוך שפירושה להרגיל את הקטנים בקיום המצוות, נאמרה רק משעה שהקטן מבין ויודע שהוא מקיים מצוה, כדברי הגמרא (סוכה מב, א) "קטן היודע לנענע - חייב כלולב, להתעטף - חייב בציצית, לשמור תפילין - אביו לוקח לו תפילין". ואילו נזירות ניתן להדיר עבור תינוק ברחם אמו, כמו שפירש רש"י במסכת מכות (כב, א ד"ה בנזיר שמשון נזיר מן הבטן", וכן מפורש בירושלמי (נזיר פ"ד ה"ו; פ"ז ה"א) שיש "נזיר מרחם".

ומתוך כך מסיק הקרן אורה: "ע"כ נראה דחינוך זה [בנזירות] לא דמי לשאר חינוך מצוה, דצריך לחנך את הקטן לעשות איזה מצוה, דלזה צריך שיגיע לכלל דעת קצת כל חד כדינו. וחינוך דהכא הוא להפרישו מן המותרות ולהקדישו לשמים בזהירות ופרישות, לזה אין צריך דעתו

אלא על האב מוטל לשמרו מכל טומאה. וכדאשכחן גבי שמשון ושמואל שהזירום לה' מעת הוולדם, ובחינוך כזה הוא דאמרינן דאיש חייב לחנך ולא אשה, וכן בבנו חייב לחנכו ולא בתו, משום דחינוך זה אינו בדבר המחוייב אלא אזהרה יתירה להרגילו בפרישות ולא חייבו אלא האב לבנו דווקא אבל לא האם והבת, דנשים לאו בנות חינוך הם בזהירות ופרישות, אבל במצוה המחוייבת ודאי דמחוייב לחנך גם בתו".

למדנו מדבריו שיש הבדל בין חיוב החינוך במצוות שהוא משעה שהקטן בר דעת להבין את מעשיו, וחיוב זה מוטל הן על האב והן על האם. לבין חיוב החינוך לקדושה ופרישות שהוא כבר מרחם אמו, ולכן מצינו שאפשר להדיר נזירות על תינוק במעי אמו. וחיוב זה מוטל רק על האב ולא על האם.

- 1 -

הרב יצחק קולין, רבה של ירושלים, מגדיר את הדברים בתוספת הסבר בקובץ תורה שבעל פה (כרך כג עמ' כד) "ונראה לומר שישנם שתי הלכות בחינוך, האחת מצות חינוך למצוות, והיינו המצוות שיהיה חייב לקיימן כשיהיה גדול, מצוה לחנך את הקטן, ובזה גם נחלקו הראשונים אם המצוה היא על האב, או על הקטן, כמבואר בתוספות, ברמב"ן ובר"ן סוף פ"ב דמגילה [והרחבנו בביאור דבריהם לעיל אות ג]. אך יש עוד חינוך, והוא חינוך

לקיום מצוות, אף שלא יהא חייב בהם לעולם, וזה בגדר חינוך לקדושה לחנכו להתקדש במצוות, אף שאינו מחוייב בהם אבל יש בקיומם מצוה. ובעיקר מצות חינוך, שנינו בברייתא בסוכה קטן היודע לנענע חייב בלולב וכו', וזהו החינוך למצוות שיחוייב בהן. אך חינוך לנזירות אין זה חינוך למצוה שיחוייב בה, שהרי אף כשיגדל לא יחוייב להיות נזיר, אלא חינוך כללי למצוות היינו לחנכו שיקיים מצוות אף שלא יהא חייב לקיימם, אך יש בקיומם מצוה וקדושה. וזהו שמשמענו ריש לקיש [בסוגיא בנזיר] שיש מצות חינוך גם לנזירות אף שלא יחוייב להיות נזיר, ומצות חינוך זאת נראה שלכללי עלמא היא על האב ולא על הקטן שאת הקטן אין לחייב במה שלא יהיה חייב כשיגדיל... ונראה לומר שגם לשיטת הראשונים שאף האם חייבת בחינוך, אין זה אלא בחינוך למצוות, שחייבים לחנך את הבן, אבל בחינוך לקדושה, גם לדידם אין האם חייבת, ומצוה זו לחנך לקדושה מוטלת רק על האב".

לאור דברים אלו, מיושבת כמובן הסתירה בין דברי הגמרא בנזיר ש"אין האשה חייבת לחנך את בנה", למעשה דהילני המלכה, שמשמע שהאם מחוייבת בחינוך. כי במעשה דהילני המלכה הרי מדובר בחינוך למצוות סוכה, שגם האם מחוייבת לחנך את בניה למצוות, וכמבואר בדברי רש"י בסוכה "שהזיקו להרגיל את הקטן למצוה שהוא ראוי לה, כדי שיהא

מחונך ורגיל למצות". אמנם הסוגיא במסכת נזיר עסקה בקבלת נזירות עבור בנו שהוא מדין החיוב לחנך את בנו לקדושה, וכאמור חיוב זה הוא רק על האב, ולכן נאמר בגמרא על ענין זה ש"אין האשה חייבת לחנך את בנה".

ומכאן למדנו שיטה שלישית בגדר חיוב האם במצות חינוך, שיש מצות חינוך באם, אך אין חיובה לחנך כחיובו של האב, כי האב חייב לחנך את הבן בדרכי הקדושה והפרישות, ואילו האם פטורה מחיוב זה.

- ז -

על מי מוטל לחנך כאשר אין אב

מסוגיית הגמרא בסוכה במעשה דהילני המלכה יש ללמוד יסודות נוספים בגדר מצות חינוך.

הפני יהושע סובר כדעת המג"א, שהאם לא מחוייבת במצות חינוך. ולפי זה הקשה הפני יהושע ממעשה דהילני המלכה, כיצד הביא רבי יהודה ראייה מסוכתה של הילני המלכה שהיתה יותר מעשרים אמה שהלכה כמותו, והרי מכיון שלא היתה מחוייבת לדאוג לחינוכם, מהיכי תיתי שישבו בסוכה כשרה. ותירץ: "דהא דקאמר וכי תימא איהי בדרבנן לא משגחה, היינו לפי שאין האם מצווה לחנך בנה אלא האב, משום הכי קאמר כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים, ואם כן על הבית

דין מוטל לחנכן, ומדלא אמרו דבר מייתי שפיר ראייה".

מבואר בדבריו, שכאשר אין אב מצות חינוך מוטלת על בית דין, והם צריכים לדאוג שהקטנים יקיימו מצוות כראוי, ומהעובדה שחכמים לא אמרו דבר להילני שבניה יושבים בסוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה, יש ראייה שסוכה גבוהה מעשרים אמה כשרה, כי מכיון שלא היה להם אב וחיוב החינוך מוטל על החכמים, היו צריכים החכמים לדקדק שהסוכה כשרה כדי לקיים את מצות חינוך הקטנים כראוי.

אולם בשו"ת אמרי יושר (חלק א סימן ב) כתב שאם אין אב, האם חייבת לחנך את בניה במקום האב מדין אפוטרופוס שממונה על היתומים, וז"ל: "ואע"ג דבחינוך אינו מחוייב רק האב, ואפילו האם אינה חייבת בחינוך כמבואר באו"ח סי' שמ"ג, מכל מקום אפוטרופוס דינו כאב ומחייב בחינוך [היתומים]. ומהאי טעמא נראה דיתומים שאין להם אב וסמוכים אצל אמם דינה כדין אפוטרופוס לכל דבר דמחייבת האם בחינוך מטעם אפוטרופוס". ולפי זה מבאר האמרי יושר את המעשה דהילני המלכה, שלא היה להם אב, ובשל כך היתה מחוייבת לחנכם מדין אפוטרופוס.

גם בכף החיים (או"ח סי' שמג, ט) כתב בשם ספר פתח הדביר "דכל זמן שאביו קיים אין חיוב חינוך על האם ולא על אחרים, אבל כשמת האב איתיה לדין חינוך על האם

ועל אחרים". אולם בדבריהם לא נאמר שהחיוב הוא "מדין אפוטרופוס", כדברי האמרי יושר. וכנראה לדעתו גדר מצות חינוך הוא שמעיקרא הטילו חכמים את חיוב החינוך על האב, וכאשר אין אב, הטילו חכמים חיוב זה על האם. וכן משמעות דברי המאירי בנזיר (כט, א) וז"ל: "כשם שהאיש חייב לחנך את בנו במצות בזמן הראוי לפי ענין המצוה כמו שביארנו בראשון של חגיגה, אף בביתו חייב לחנכה במה שראוי לה גם כן... וכן אם אין להם אב האם חייבת בכך".

אמנם מדברי התוספות ישנים ביומא והמהר"ם מרוטנבורג [הובאו לעיל אות ב] שתירצו את מעשה דהילני ש"היתה מחנכם למצוה בעלמא", או ש"החמירה על עצמה", ולא כתבו שמדובר שלא היה אב וכשאין אב האם מחוייבת בחינוך, משמע שלדעתם כאשר אין אב, האם אינה מחוייבת במצות חינוך מעיקר הדין, אלא רק משום "מצוה בעלמא" או משום "חומרא".

וכתב בביאור אלף למטה על ספר מטה אפרים (סי' תרטו ס"ק ה) שיש ללמוד מדברי המהר"ם מרוטנבורג ש"אף שאין החיוב מוטל על האם, מכל מקום כשמחמרת על עצמה לחנך בניה במצוות מצוה קעבדא".

ובספר קידוש כהלכתו (עמ' נא) הביא בשם הגר"ח קנייבסקי "שאמנם אפשר שמצד מצות חינוך אין האם מחוייבת, אבל מצד שמשועבדת לסייע לבעלה, צריכה

לסייע גם בענין זה של חינוך הבנים",
עכ"ד.

הקטן במצוות, אנשים חייבים ונשים
פטורות.

ובשל"ה הקדוש (שער האותיות מד, א) כתב
ש"הנשים מצוות על תוכחת
בניהם כמו האב ויותר מהם מהטעם שהם
פנויות ומצויות יותר בבית". והוסיף על
דבריו בספר שערי הלכה ומנהג (לימוד התורה
סימן סג) "ולא עוד אלא שיש יתרון בהחינוך
(והתוכחה) דנשים לגבי אנשים, כיון שמצד
טבע הנשים נעשית פעולתן בחינוך בלשון
רכה ומתוך רגש של קירוב, אהבה וחיבה
(יותר מאשר אצל האנשים) ורואים במוחש (ובפרט
בדורות האחרונים) שדוקא בדרך של קירוב
ואהבה ("חנוך לנער על פי דרכו") גדולה יותר
הצלחת החינוך".

- ח -

טעם מדוע אין חיוב חינוך באם

בטעם הדבר מדוע האם אינה מחוייבת
במצות חינוך, כתב המהר"ם
מרוטנבורג [בהמשך דבריו המובאים לעיל
אות ב] וז"ל: "סברא היא כיון דלא
מיפקדה למולו ולפדותו וללמדו תורה ובכל
מצוות הבן על האב, כל דתקון רבנן כעין
דאורייתא תקון". כלומר, חכמים תיקנו את
מצות החינוך "כעין דאורייתא", ומכיון
שמהתורה האם אינה מחוייבת בכל המצות
שהאב מצווה על בנו, כדברי המשנה
בקידושין (כט, א) "כל מצות הבן על האב,
אנשים חייבין ונשים פטורות", לכן גם
במצות חינוך שתיקנו חכמים להרגיל את

טעם אחר אפשר לומר על פי דברי שו"ת
תשובות והנהגות (חלק ב סימן רה)
ביסוד מצות חינוך ש"כשהאב מחנך את בנו
לקיים מצוות אין זה מצוה דרבנן לבד, אבל
בכל חינוך מקיים מהתורה מצוה קיומית
בושננתם לבניך, שילמדו תורה, והיינו
לקיים מצוות דהוה לימוד התורה, ומה לי
מלמדו בספר או בקיומם, ודו"ק היטב כי
זהו עיקר ויסוד גדול". ומבואר בדבריו,
שיסוד מצות החינוך נובע מחיוב האב ללמד
את בנו תורה, שהרי כידוע תכלית הלימוד
הוא להגיע לידי מעשה, ואם חייב ללמדו
תורה כדי שיבוא לידי מעשה, קל וחומר
שצריך להרגילו במעשה המצוות כדי שידע
היאך לקיימם. וחכמים רק קבעו את גדר
המצוה, אך יסוד מצות החינוך נובע מחיובו
של האב ללמד לבנו תורה.

ולפי זה מובן שחיוב זה מוטל דווקא על
האב, המחוייב ללמד בנו תורה, ולא
על האם שפטורה ממצוה זו. [ובמקום שאין
אב, וכל ישראל מחוייבים ללמדו תורה,
יהיו חייבים אף לחנכו ולהרגילו בקיום
המצוות]. ולפי טעם זה יוצא, שלעולם אין
האם מחוייבת בחינוך, אפילו כאשר האב
לא נמצא.

בשו"ת מהרי"ץ דושינסקי (סימן טו) כתב
טעם מחדש מדוע אין חיוב
חינוך על האם: "נראה לעניות דעתי שטעם
חינוך המוטל על כל אדם הוא לטובת

חיוב האב בחינוך בנו שונה במהותו מחיובם של האחרים.

דהנה מורי ורבי הגאון רבי אברהם פרבשטיין, ראש ישיבת חברון, חקר בספרו (כנסת אברהם סימן יד) בגדר דין ערבות, האם גדר הדין הוא "דבמקום דהאחר מחוייב בקיום המצוה, מוטל עלי לדאוג ולראות שהוא יקיים חיובו, וזהו דינא דערבות". או ש"מדין ערבות אני נחשב כמחוייב במצות חברי".

ונראה לומר שכל אדם מישראל מחוייב במצות חינוך כמו הגדר הראשון של דין "ערבות" – שמוטל עליו לדאוג ולראות שהקטן יקיים את חיובו במצוות. אולם באב גדר החיוב שונה, ומדין מצות חינוך האב נחשב כמחוייב במצוות בנו, ואם בנו יעבור ולא יקיים הרי זה כאילו הוא עצמו עבר על מצוה זו. וראיה לכך מדברי המג"א (או"ח סי' רכה ס"ק ה) בביאור הטעם לברכת "ברוך שפטרני מעונשו של זה", שמברך האב כשמגיע בנו למצוות: "דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו". והם הם הדברים, מכיון שהאב נהיה מדין מצות חינוך "ערב" על בנו, הרי הוא כמתחייב בכל מצוותיו, ואם לא חנכו ועבר הבן, מתחייב האב כאילו הוא עצמו עבר.

[הדברים נכונים לפי שיטת הראשונים המבוארת לעיל [אות ג] שהקטן עצמו מחוייב במצוות מדרכנו ואביו רק מסייע לו לקיים את חובתו, ואם כן חיובו של האב מדין "ערבות" הוא

עצמו, כי כל ישראל ערבים זה לזה, ואם יתגדל קטן זה ויעבור על מ"ע ול"ת הרי גם עליו הוי חטא, ולכן על כל ישראל יש חיוב דאתיא ממילא לשמור על קטן שיהיה עובד ה' והטילו חכמים על כל אחד לחובה... שכל הטעם הוא מצד ערבות, וגם על האב אין חיוב יותר רק מטעם ערבות, רק כיון שיש סיפק בידו לעשות הטילו עליו יותר. וכיון שכן שהכל מטעם ערבות בין על האב, בין אם נאמר שהוא על כל אדם, אם כן נשים שכבר כתב הפמ"ג בפתיחה כוללת (ח"ב אות טז) שיש הרבה שיטות שאינם בכלל ערבות פטורות מחינוך, וזה טעם נכון לענ"ד".

ובדבריו מבואר שחיוב חינוך הוא מדין ערבות, היות וכאשר יגדל הקטן ויעבור על מצוות עשה ולא תעשה יתחייבו בגללו כל ישראל ה"ערבים זה לזה", לכן תיקנו חכמים שכל אחד מישראל ידאג לחינוכם של הקטנים כדי שיתרגלו בקיום המצוות ולא יתחייבו כולם מחמתם.

ולפי דבריו יוצא שחיוב החינוך של האב אינו שונה במהותו מחיובם של האחרים בחינוך, והסיבה שהחיוב מוטל עליו יותר מאחרים היא מציאותית – כי בידו הסיפק לעשות יותר בענין החינוך, ולכן הוא מחוייב בחינוך יותר מאחרים.

- ט -

ונראה שגם אם חיוב חינוך הוא מדין "ערבות", עדיין יש לומר שגדר

שהאב "ערב" על קיום המצוות שחייב הקטן. ולפי הראשונים שהקטן אינו בר חיובא כלל, וחייב מצות חינוך הוא על האב להרגיל את בנו במצוות, צריך לומר שחייב האב הוא מדין "ערבות" לדאוג לקיום המצוות של בנו הקטן].

והנה, בחודש אייר תשס"ו זכיתי לביקורו של כ"ק האדמו"ר מגור שליט"א בביתי בלוס אנג'לס. וכששוחח עמי בדברי תורה, אמר האדמו"ר שבשבת מצות חינוך היא מדאורייתא, כפי שיש ללמוד מלשון הפסוק (שמות כ, י) "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך". דהיינו, שהאדם מוזהר על שביתת בניו הקטנים, כדברי הרמב"ן שם: "הזהירנו בשבת שלא יעשו הבנים הקטנים מלאכה לדעתנו וברצוננו". כלומר, כאשר הבן עושה מלאכה האב עובר באיסור תורה של שביתת בנו.

ולפי דברי האדמו"ר שגדר החיוב של שביתת בנו הוא מדין מצות חינוך, הרי לנו ראייה מפורשת למבואר לעיל, שכאשר האב מחוייב בחינוך בנו, ועבר הבן עבירה, הרי שהאב עצמו נחשב כעובר בלאו, והיינו כי מאחר ומצות חינוך יסודה בדין "ערבות", ומדין "ערבות" נעשה האב כמחוייב במצוות בנו, כאשר הבן יעבור ולא

יקיים מצוות, הרי זה כאילו האב עצמו עבר על מצוה זו.

ובאמת ידידי רבי נחום רוטשטיין, ראש ישיבת נזר התורה בירושלים, כתב לי שעל פי דברים אלו, ביאר האדמו"ר פעם אחרת, את המנהג לברך "ברוך שפטרני מעונשו של זה" בשבת הראשונה לאחר שנעשה בר מצוה, ולא ביום הקריאה הראשון לאחר שנכנס הבן לעול המצוות "כי בכל המצוות יש על האב רק מצות חינוך, אבל בשבת נתפרש בתורה לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך וגו', שהאב מצווה על שביתתו, ושביתת בנו ובתו הוא מכלל מצות זכירה של האדם עצמו, שבה נשלמת מצות זכור את יום השבת שעל האב עצמו וכפי זכרון השבת אצל הבנים כן מתחזק ונשלם גם אצל האב אולם כל זה בקטנותו, אבל כשהגדיל נפטר מזה ולפיכך דוקא בשבת שבה עיקר החיוב והעונש המוטל על האב מצד בנו הוא הזמן לומר כשהגדיל ברוך שפטרני מעונשו של זה".

והדברים עולים בקנה אחד עם המבואר לעיל, שגדר חיוב החינוך של האב מדין ערבות עומד ביסוד הטעם לברכת "ברוך שפטרני מעונשו של זה", כדברי המג"א הנ"ל "דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו", וכאמור לעיל.

סוף דבר, נחלקו הפוסקים האם חייבת האם במצות חינוך, ומצאנו בזה חילוקי דינים כדלהלן:

[א] לדעת המג"א האם אינה חייבת בחינוך בניה, וכדבריו פסקו המטה אפרים (סי' תרטו סע' ו),

שו"ע הרב (סי' שמג סע' א) והברכי יוסף (סי' שמג אות ז).

[ב] אולם גם לפי השיטות שהאם אינה מחוייבת בחינוך, מבואר בתוספות ישנים שהילני המלכה חנכה את בניה משום "מצוה בעלמא". ונתבארו הדברים, שהמצוה היא לפי שיטות הראשונים שהקטן עצמו מחוייב בחינוך, וכאשר האם מסייעת לו לקיים את חיובו מקיימת "מצוה בעלמא", ולא מצות חינוך שאינה מחוייבת בה.

[ג] המשנ"ב (סימן שמג ס"ק ב) כתב "ויש מאחרונים שסוברין דמצות חינוך מוטל גם על האם". והיינו דעת ספר אורח מישור ותוספת שבת [הובאו במחצית השקל שם]. וכן דעת האליה רבא (אור"ח סי' תרמ) והפמ"ג בפתחיה כוללת, והבאנו לעיל שמפורש כן בדברי רש"י במסכת חגיגה.

[ד] אמנם מצאנו שיטה שלישית, שיש מצות חינוך באם, אך אין חיובה לחנך כחיובו של האב, כמבואר בדברי הקרן אורה עמ"ס נזיר, שיש שני דינים במצות חינוך: מצות חינוך להרגילו במצוות שיהיה חייב בהם כשיגדל, שבזה מחוייבת גם האם. ומצות חינוך לקדושה המוטלת על האב בלבד.

[ה] גם לשיטות שאין חיוב על האם לחנך, מכל מקום מקיימת בכך מצוה. ואף יש יתרון בכך שהאם מחנכת, מכיון שהיא מחנכת בנועם ובשפה רכה. וגם יש לה חיוב לסייע לבעלה בחינוך הבנים בגלל שיעבודה כלפיו.

[ו] כשאין אב נחלקו הדעות: לדעת האורח מישור מחוייבת האם בחינוך מדין "אפוטרופוס", ולדעת כף החיים והמאירי מחוייבת בזה מעיקר הדין. אולם מדברי התוס' ישנים והמהר"ם מרוטנבורג משמע שגם כשאין אב, אין האם מחוייבת במצות חינוך [אלא אם כן מחמירה על עצמה].



פרק ב: חיוב קטנים לעשות מניין לעצמם מדין חינוך

בעת ביקורו של כ"ק האדמו"ר מגור שליט"א בביתי בחודש אייר תשס"ו, עסקתי באותו זמן בלימוד ענייני מצות חינוך עם בני השיעור, ונתעוררה השאלה האם קטנים מחוייבים לעשות מניין לעצמם מדין חינוך [גם במקום שאין עשרה גדולים] – דבר השכיח מאד בבתי ספר של ילדים שאין במקום עשרה גדולים. והנה בכל המצוות שהקטן מקיים מדין חינוך, כגון נטילת לולב או אכילת מצה, הקטן מברך עליהם, ואין זו ברכה לבטלה, למרות שאינו מחוייב במצוה מהתורה. ונשאלת איפוא השאלה, מדוע שלא נחייב קטנים להתפלל במנין, ויאמרו קדיש וקדושה ואף יקראו בתורה מדין חינוך.

שאלה זו שאלתי את האדמו"ר, ולפני שנביא את תשובתו, נדון בדברים כפי שלמדתי עם בני החבורה בשיעור.

- א -

איסור תורה באמירת דברים שבקדושה ובברכות.

ברם שאלתינו עדיין עומדת במקומה, הרי מעשים הם שבכל יום שהקטנים מקיימים מצוות שהם אינם מחוייבים בהם [מצה, לולב וכיו"ב], ובכל זאת מברכים עליהם ברכה מדין חינוך, ואין בזה חשש ברכה לבטלה, מכיון שאין זו הזכרת שם לבטלה שהרי על ידי זה הם מתחנכים לברכות - ואם כן הוא הדין בחינוך קטנים לתפילה במנין ומדוע שיהיה איסור בדבר.

ואמנם מכח סברא זו כתב הרב שלמה גורן (תורת הגורן סימן ט) ש"מותר לקטנים בבתי ספר יסודיים לארגן להם מנין כל שהגיעו לגיל חינוך, שהם מבני תשעה ומעלה לפי המחמירים", כי אין כל איסור לקטנים לברך לעצמם, כשם שבכל ברכות הנהנין וברכות המצוות הם מברכים. ולכן הוא פסק שהם "רשאים לומר ברכו וקדושה וקדיש לעצמם". אולם הוא מוסיף: "ואין להם לחזור על חזרת הש"ץ כי אין צורך בזה לצאת ידי חובה".

- ב -

גם הרב כתריאל פישל טכורש בספרו כתור אפרים (סימן כב) דן בשאלה האם להרגיל ילדים לתפילה במנין של קטנים, וכתב שלצורך מצות חינוך התירו חכמים איסור דאורייתא, בבחינת "עת לעשות לה' הפרו

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן צח) דן "בדבר לעשות מנין לילדים שלא הגיעו למצות כדי לחנכם להתפלל בציבור ולקרוא בתורה", ומסקנתו לאיסור משתי סיבות. ראשית, משום ש"דין זה דאין אומרין דבר שבקדושה פחות מעשרה, מסתבר דאף שעצם אמירת קדושה וקדיש לא מצינו מדאורייתא, אבל זה שאין אומרין בפחות מעשרה הוא מדאורייתא כדריש מקרא ["ונקדשתי בתוך בני ישראל"]. כלומר, למרות שהחוב לומר קדיש וקדושה הוא רק מדרבנן, אולם כשיחיד אומר קדיש או קדושה שלא בעשרה עובר על איסור דאורייתא [והוא מוכיח זאת מהגמרא בברכות מז, ב]. שנית, כי "הברכות שהם לבטלה הרי הרבה סוברין שהוא איסור דאורייתא". והיינו, כאשר אין עשרה אנשים גדולים, ברכותיהם של הקטנים שיעלו לתורה או בחזרת הש"ץ, יהיו ברכות לבטלה, ולדעת הרבה פוסקים יש בזה איסור דאורייתא (וכמו שהובא במשנ"ב סי' רטו ס"ק כ).

ולכן מסקנת האגרות משה: "ואם כן יש גם לעכבן [שיעשו מנין לעצמם ויאמרו בו קדיש וקדושה ויקראו בתורה], וכל שכן כיון שבעצמן לא יעשו המנין וצריך לסייען שזה ודאי אסור". ומבואר, לדעת רבי משה, שקטנים לא יעשו מנין לעצמם, משום שבלי עשרה גדולים, יש

תורתך", ולכן אף שיש איסור מהתורה לומר דברים שבקדושה שלא במנין גדולים, אולם לצורך מצות חינוך הדבר מותר.

והביא הכתר אפרים ראיה, מדברי המשנה במסכת ראש השנה (כד, א) "דמות צורת לבנה היה לו לרבן גמליאל בטבלא ובכותל בעלייתו שבהן מראה את ההדיוטות, ואומר הכזה ראית או כזה". ומקשה הגמרא: "ומי שרי, והכתיב לא תעשון אתי, לא תעשון כדמות שמש". ומתרצת הגמרא: "ואיבעית אימא להתלמד עבד, וכתיב לא תלמד לעשות, אבל אתה למד להבין ולהורות". וכן מצינו בגמרא בסנהדרין (סח, א) שלצורך לימוד, הותר איסור כישוף: "פעם אחת אני והוא מהלכין היינו בדרך, אמר לי [רבי עקיבא] רבי [רבי אליעזר], למדני בנטיעת קשואין. אמרתי דבר אחד נתמלאה כל השדה קשואין. אמר לי, רבי, למדתני נטיעתן, למדני עקירתן. אמרתי דבר אחד, נתקבצו כולן למקום אחד". ומקשה הגמרא: "היכי עביד הכי, והאנן תנן העושה מעשה חייב", ותירצה: "להתלמד שאני, דאמר מר לא תלמד לעשות, לעשות אי אתה למד, אבל אתה למד להבין ולהורות".

והוכיח מכאן הכתר אפרים: "משמע שלמען החינוך ללמוד ולהורות לא אסרה תורה. ומפני שהתורה החשיבה את החינוך ואת ההוראה, ומכאן נלמד להעריך את החינוך בכללו". כלומר, מכיון שהתורה מתירה איסורים מפורשים כדי להתלמד, אם כן גם במצות חינוך שמטרתה

ללמד קטנים מצוות, מותר לעבור על איסורים אף מן התורה לצורך חינוכם. ומסיים הכתר אפרים: "מסקנא דמילתא לפי דעתי, דיש להתיר עריכת תפילה לציבור הקטנים ילדי בית הספר, ולקיים קריאת התורה וברכות התורה על ידם, בכדי לחנכם ולהרגילם מנעורם, ובעודם באביב ימיהם לתורה ולתעודה, למצוות מעשיות ולמנהגים קדושים קבועים".

אמנם ראיותיו של הכתר אפרים תמוהות מאד, כי בגמרא מפורש שאיסור כישוף והאיסור לעשות כדמות שמש לא נאמר כלל כאשר עושים על מנת להתלמד, כי האיסור הוא רק לעשות כישוף ולעשות צורות לעבודה זרה, ומי שעושה כן להתלמד מעולם לא אסרה עליו התורה דבר זה. ואם כן אין כל ראיה מהגמרות הנ"ל להתיר משום חינוך לברך ברכה לבטלה ולומר דברים שבקדושה בפחות מעשרה גדולים, כי בדברי הגמרא לא רואים שיש איסור תורה שהותר לצורך לימוד אלא שמעולם לא היה כאן איסור לצורך לימוד, וצ"ע.

בכתר אפרים מביא הערה נוספת שהעיר על דבריו הרב צבי דומב, שאף אם נסכים שהתירו חכמים איסורי תורה לצורך מצות חינוך: "מכל מקום בנדון דידן [תפלה בבתי ספר] הרי על המנהלים והמורים לא מוטל מצות חינוך מדינא, כי מצות חינוך מוטלת רק על האב. ולפי זה לכאורה בנדון דידן אין למנהלים ומורים שעליהם לא מוטל מצות חינוך מדינא, לסדר בתי תפילה

לקטנים לבד, כיון דבזה הם ספי להו איסורא דונקדשתי שדבר שבקדושה צריך עשרה גדולים. ואפילו להפוסקים דס"ל שהקטן עצמו הוא בר חיובא, אין למנהלים ולמורים למיספי להו איסור בשביל חינוך דידהו, כי אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך".

- ג -

והנה עד עתה הבאנו את הדעות השונות האם קטנים מחוייבים לעשות מנין לעצמם מדין חינוך, ויצאנו מתוך ההבנה שאם יעשו הקטנים מנין לעצמם מתקיימת בזה מצות חינוך [והשאלה היא רק אם יש בזה איסור משום אמירת דבר שבקדושה שלא בעשרה גדולים ואיסור ברכה לבטלה, או לא]. ברם נראה כי דבר זה אינו פשוט כלל ועיקר, שכן נחלקו הראשונים, האם מצות חינוך מתקיימת כשהקטן אינו עושה את המצוה כתיקונה, כגון שאוכל בסוכה פסולה או נוטל לולב פסול, ונבאר הדברים.

לעיל [פרק א] הבאנו את המעשה דהילני המלכה שהושיבה את בניה בסוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה ולא מיחו בה חכמים, ורצה ר' יהודה להביא מכך ראייה לשיטתו שסוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה כשרה. וכתב הריטב"א (סוכה ב, ב) וז"ל: "מהא שמעינן דקטן שמחנכין אותו במצות [צריך] לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול. דהא מייתינן ראייה בשמעתין מסוכה של הילני משום דלא סגי דליכא

בבניה חד שהגיע לחינוך דבעי סוכה מעלייתא, והוצרכתי לכתוב זה לפי שראיתי חכמים טועים בזה". הרב בצלאל ז'ולטי, רבה של ירושלים, ביאר את הדברים (משנת יעבץ סימן ע) בטוב טעם: "מבואר בדברי הריטב"א, שחובת חינוך לקטן הוא לא לחנכו רק במעשה המצוות גרידא, שיתרגל לעשות מצוות כשיגדיל, אלא עיקר דין חינוך הוא לחנכו "לקיים" מצוות, שבקטנותו יש לחנכו לקיים מצוות כמו גדול. ולכן סוכה שהיא גבוהה מעשרים אמה, אם היא פסולה אין לחנך בה קטן במצות סוכה, אע"פ שגם בסוכה זו יתרגל לישב בסוכה, שהרי הקטן אינו יודע כלל שהיא סוכה פסולה, מכל מקום אין מחנכין אותו בסוכה זו, כי עיקר דין חינוך הוא לחנכו לקיים מצוות".

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סימן צה) הוסיף לבאר מדוע אין חיוב לחנך למצוות בזמן שהקטן אינו מקיים מצוה "משום שלא שייך לחייבו בדבר שאינו מצוה לומר לו שהוא מצוה, אף שיתחנך מזה". והיינו, שעיקר מטרת החינוך שהאב אומר לבנו שהוא מקיים במעשהו מצות השי"ת, ולכן אם האב לא יכול לומר לבנו "שב בסוכה כי הקב"ה ציונו לשבת בסוכה", בגלל שהסוכה פסולה והקב"ה לא ציונו בזה, הרי שאין בזה מצות חינוך.

אולם כאמור בדברי הריטב"א, יש "חכמים שטועים בזה". וביאר המשנת יעבץ שכוונת הריטב"א למש"כ רש"י בחגיגה (י, א) וז"ל: "הלא אין חינוך

ביו"ט ראשון, ובלולב שאול, גדול אינו יוצא ידי חובה ביו"ט ראשון שהחיוב הוא מדאורייתא מכיון שאינו נחשב "שלו".

ומבאר המשנת יעבץ, ששורש המחלוקת אם האב מחנך את בנו בלולב שאול תלויה ביסוד המחלוקת האם כשהקטן עושה מצוה שלא כתיקונה, מתקיימת מצות חינוך: "לדעת הראב"ן, אפשר לקיים מצות חינוך קטן גם בלולב שאול, ואע"פ שלא מקיים מצות לולב בשאול ביו"ט הראשון של סוכות, מכל מקום שפיר מקיימים בו דין חינוך, משום דעיקר החינוך הוא במעשה המצוה ולא בקיום המצוה". ואילו הפוסקים שכתבו שאינו מקיים מצות חינוך בלולב שאול סוברים כשיטת "הריטב"א ריש סוכה הנ"ל, שהוכיח שבסוכה גבוהה מעשרים אמה שהיא פסולה, לא מקיימים דין חינוך קטן במצות סוכה, כי לדעתם יסוד מצות חינוך הוא בקיום המצוה, ואם מעשה הקטן אינו מעשה שאפשר לקיים בו מצוה, לא מתקיימת בו מצות חינוך.

- ד -

לפי האמור, מוסיף המשנת יעבץ ומבאר כי יסוד מחלוקת זו, האם כשהקטן עושה מצוה שלא כתיקונה מקיים המצוה, תלויה במחלוקת הראשונים בגדר מצות חינוך [שנתבארה לעיל פרק א אות ג] - האם הקטן אינו בר חיובא כלל, וחיוב מצות חינוך הוא על האב להרגיל את בנו

קטן אלא כדי להנהיגו שיהא סרוך אחר מנהגו לכשיגדיל". ולדבריהם מבאר המשנת יעבץ ש"עיקר חובת חינוך הוא לא "לקיים" המצוות בקטנותו אלא שיתרגל במעשה המצוה, כדי שיהא סרוך אחר מנהגו לכשיגדיל, ואם כן גם כשאינו עושה את המצוה בהכשר גמור, מכל מקום הוא מתרגל לעשות מצוות". כלומר, תכליתה של מצות חינוך היא להרגיל את הקטנים בקיום המצוות, כדי שכשיכנסו לעול המצוות יהיה להם יותר קל לקיים את המצוות מאחר שכבר התרגלו לכך. ולכן גם כשהקטן יושב בסוכה פסולה, ואז אין שום קיום מצוה, עם כל זאת הרי הוא אינו יודע להבדיל בין סוכה כשרה לסוכה פסולה, וסוף סוף הוא מתרגל לשבת בסוכה, וכשיגדל כבר יהיה מורגל לישב בסוכה - ונמצא איפוא, שמטרת החינוך הושגה.

במחלוקת זו - האם מצות חינוך מתקיימת כשהקטן אינו עושה את המצוה כתיקונה, נחלקו הפוסקים שהביא המשנ"ב (סי' תרנח ס"ק כח) בדין קטן שנוטל לולב ביו"ט ראשון של סוכות, וז"ל: "הקטן לא יצא בנטילה כזה [של לולב שאול], דהא אינו שלו ולא מקרי לכם ולא קיים בו אביו מצות חינוך. ויש מאחרונים שסוברים דמצות חינוך מתקיים גם בשאול, דהא גם בזה מתחנך הבן למצות, וכן משמע במרדכי בשם ראב"ן". לפנינו מחלוקת הפוסקים האם האב יוצא ידי חובת מצות חינוך כשנותן לקטן ליטול לולב שאול

- ה -

והנה דבר פשוט הוא, שמצות "ונקדשתי בתוך בני ישראל" - מתקיימת רק כאשר עשרה גדולים מקדשים שם שמים. ולכן, כאשר מתאספים עשרה קטנים ואומרים דברים שבקדושה אין בכך קיום מצות "ונקדשתי". יוצא לפי זה, שכאשר קטנים עושים לעצמם מנין, הם לא מקיימים בכך מצוה כתיקונה, אלא רק עושים מעשה של מצות "ונקדשתי".

ומעתה נראה כי השאלה האם קטנים מחייבים לעשות לעצמם מנין מדין חינוך - תלויה במחלוקת הראשונים, האם מצות חינוך מתקיימת כשהקטן אינו עושה את המצוה כתיקונה. לדעת הפוסקים שמקיים מצות חינוך רק במצוה כתיקונה [סוכה ולולב כשרים] כי יסוד מצות חינוך הוא בקיום המצוה - אין כל ענין לקטנים לעשות מנין לעצמם, שהרי לא יקיימו בזה כלל מצות חינוך, כי אין קיום מצות "ונקדשתי" בעשרה קטנים.

ורק לדעת הפוסקים שמקיים מצות חינוך גם בלולב שאול, כשהקטן אינו מקיים במעשהו מצוה כתיקונה, כי יסוד מצות חינוך הוא שהקטן יתרגל במעשה המצוה - גם כשהקטנים עושים מנין לעצמם, מקיימים בזה מצות חינוך, כי במעשה זה הם מתרגלים להתפלל במנין, אף על פי שאינם מקיימים את מצות "ונקדשתי". ולכן רק לפי דעה זו יש מקום לחייב את הקטנים לעשות מנין לעצמם.

במצוות. או שהקטן עצמו מחייב במצוות מדרבנן ואביו רק מסייע לו לקיים את חובתו "להתחנך".

"לשיטת רש"י והרמב"ן שקטן לא נקרא בר חיובא במצוות, אלא חיובא אאבוה רמיה, והלא על האב יש רק חובת חינוך ולא גוף המצוה, ואם כן שפיר אפשר לומר שעיקר דין חינוך הוא לחנכו במעשה המצוה, וכמו שכתב רש"י בחגיגה הנ"ל, שחינוך קטן הוא "כדי להנהיגו שיהיה סרוך אחר מנהגו לכשיגדיל", אבל אין דין חינוך לחנכו "לקיים" מצוות בהכשר גמור כמו גדול, שהרי הקטן גם כשיגיע לחינוך אינו בר חיובא במצוות". דהיינו, לשיטת רש"י מכיון שאין על הקטן חיוב לקיים מצוות, וחייב מצות חינוך מוטל על האב להרגיל את בנו במצוות, ממילא אין חיוב לחנך את הבן בקיום המצוה, שהרי הוא אינו "בר חיובא". ואילו האב יוצא ידי החובה המוטלת עליו במה שמרגיל את בנו במעשה מצוה, ואף שאילו היה הקטן עכשיו גדול לא היה יוצא בו ידי חובה.

ואילו לשיטת התוספות שהקטן שהגיע לחינוך הוא בעצמו נקרא בר חיובא, לכן החיוב של האב הוא להשגיח שבנו יקיים את המצוה, משום "שעיקר דין חינוך הוא לקיים מצוות, היינו שיעשה את המצוה בהכשר גמור כמו גדול, שהרי הוא בר חיובא במצוות", עכ"ד המשנת יעבץ.

- ו -

לסיכום: השאלה האם קטנים מחוייבים לעשות מנין לעצמם מדין חינוך גם במקום שאין עשרה גדולים] - תלויה קודם כל, במחלוקת האם מצות חינוך מתקיימת כשהקטן אינו עושה את המצוה כתיקונה. ובאמת לדעת הפוסקים שמקיים מצות חינוך רק במצוה כתיקונה, אין כל ענין לקטנים לעשות מנין לעצמם.

ורק לדעת הפוסקים שמקיים מצות חינוך גם כשהקטן אינו מקיים במעשהו מצוה כתיקונה, לכאורה יש לחייב קטנים לעשות מנין לעצמם.

ולמעשה, לדעת האגרות משה אסור להם לעשות מנין לעצמם, כי ללא עשרה גדולים, באמירת דברים שבקדושה ובברכות עוברים באיסור תורה. אך יש שסברו שאין בכך איסור כמו בשאר מצוות [הרב גורן] או שהדבר הותר לצורך חינוך [הרב טכורש].

וכדי להבין מדוע לא מצינו שנהגו הקטנים לעשות מנין לעצמם גם לדעת הסוברים שאין לקטנים איסור ברכה לבטלה כשעושים מנין לעצמם, חשבתי לומר חידוש ביסוד מצות חינוך, שחובת האב במצות חינוך היא רק במצוות פרטיות שיש על האב, כגון תקיעת שופר, תפילין וציצית סוכה וכיו"ב, שמוטלת עליו החובה לחנך את בנו לאותן המצוות. אבל במצוות ציבוריות, דהיינו מצוות שאינן חובה פרטית על האב אלא הם מתקיימות

בציבור, דהיינו שהחוב אינו תלוי באב בלבד אלא תלוי בציבור, כגון תפילה במנין, חז"ל לא תקנו בהם מצות חינוך.

וביאור הדברים, כי מצות חינוך היא מצוה מדרבנן, ורבנן לא הטריחו לחייב בחינוך כאשר המצוה ציבורית, דהיינו שהיא מתהווה על ידי ציבור וקיומה תלוי בציבור. ולפיכך, הן לפי הפוסקים שהקטן בר חיובא במצות החינוך, והן לפי הפוסקים שהחוב מוטל על האב - רבנן חייבו במצות חינוך רק כאשר זו מצוה פרטית, אזי יש חיוב בחינוך למצוה זו, אך במצוות ציבוריות, אין חיוב חינוך.

כאשר היה בלוס אנג'לס באייר תשס"ו, ראש הישיבה, רבי אהרן לייב שטיינמן, ביקרתיו באכסנייתו, והצעתי לפניו את החידוש שמצות חינוך לא נאמרה במצוות ציבוריות. אמר לי ראש הישיבה, שאולי יש ראייה לכך מדברי הגמרא בגיטין (נב, א) שהאפוטרופסים מחוייבים לקנות ליתומים הקטנים "לולב וערבה וסוכה וציצית וכל דבר שיש לו קצבה, ואין פוסקין עליהם צדקה". ופרש"י שם: "צדקה, אין להם קצבה דהא בכל שעתא קיימי עניים נמצאו נכסיהם כלים". ומבואר שבגלל שהאפוטרופוס מחוייב לדאוג למצות חינוך היתומים, מוטלת עליו החובה לרכוש להם את כל מה שנחוץ להם לקיום המצוות מדין חינוך, כגון לולב וציצית, בעוד שאינו מחוייב לדאוג שיקיימו מצות צדקה מדין חינוך, מפני שחוששים שאם יקיים עבורם מצות צדקה יכלה ממנום.

והקשה ראש הישיבה, לכאורה לא מובן למה התכוין רש"י במה שפירש שחוששים שאם האפוטרופוס יקיים מצות צדקה עבור היתומים יכלה ממונם מכיון שבכל שעה מצויים עניים, ומדוע לא חוששים שיכלה הכסף גם ביחס לדברים האחרים שהאפוטרופוס צריך לקנות ליתומים.

ומכאן רואים, אמר ראש הישיבה, שאין חיוב חינוך במצוות התלויות בציבור, ולכן במצות צדקה ש"בכל שעתא קיימי עניים" האפוטרופוס אינו מחוייב. כי אם ירצה האפוטרופוס לקיימה עבור היתומים מדין חינוך, הוא צריך להתחשב בציבור גדול של עניים הנצרכים לצדקה כל שעה – ואז יש חשש שיכלו נכסיהם, ולכן הוא פטור מחיוב החינוך במצוה זו, מאחר והיא תלויה בציבור, עכ"ד.

ועל פי זה רציתי להוסיף, שמובנים דברי השו"ע בהלכות מגילה (אור"ח סי' תרפט סע' ו) שכתב: **"מנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה"**. וכבר תמה הביאור הלכה (שם ד"ה מנהג טוב) שמאחר ובוודאי כוונת המחבר היא דווקא על קטנים שהגיעו לחינוך נכי קטנים ביותר רק מבלבלים את הקהל ואין להביאם לבית הכנסת] קשה מאד מדוע כתב המחבר שרק **"מנהג טוב"** להביא את הקטנים לבית הכנסת לשמוע קריאת מגילה **"הלא מדינא מחוייב לחנכם בקריאת המגילה או עכ"פ בשמיעה"**. ותירץ הביאור הלכה **"ואולי**

דבזה היה יוצא אם היה קורא לפניהם בביתם, אבל כדי לפרסם הנס ביותר מנהג להביאם לבית המדרש שישמעו בצבור כדי לחנכם שגם בגדלותם ישמעו בציבור".

אמנם לפי המבואר כוונת השו"ע פשוטה, שמאחר וקריאת המגילה בבית הכנסת היא ענין **"ציבורי"**, לכן נקט המחבר שזהו רק **"מנהג טוב"**, שהרי אין חיוב מצות חינוך במצוות **ציבוריות**.

ובאמת חידוש זה הוא גדול מאד, כי יוצא שאין חיוב חינוך במצוות ציבוריות, כגון תפילה במנין, חזרת הש"ץ, קריאת התורה, ולכל היותר זהו **"מנהג טוב"** שיש להרגיל את הקטנים במצוות אלו, ואין זה מעיקר מצות חינוך, וצ"ע.

אפיים במכתב שכתב לי בענין זה מורי ורבי, ראש ישיבת עטרת ישראל, רבי ברוך מרדכי אזרחי:

בנדון הסברא אם שייך קיום של מצוות וחובת חינוך במצוות של ציבור.

דומני כי יש להוכיח מדין קריאת התורה, שכידוע וכמיוסד כל עיקרה ויסוד דינה הוא חובת הציבור, שכך הוא צורת התקנה שה"ציבור" הוא המחוייב בקריאת התורה.

ואף על פי כן, הרי מפורש דשייך בזה מצות חינוך, בפרט מהא דדנו גבי קטן בפרשת זכור, והתפלאו, כי השאלה היא האם יוכל להוציא ידי חובה, אף שאינו אלא מדין חינוך [אלא אם כן נימא שדינו מעיקר הדין, ואכמ"ל].

- ז -

דחסידי גור] כתב לי הרב נחום רוטשטיין,
ראש ישיבת נזר התורה בירושלים, את
הדברים הבאים:

א. לענ"ד כוונת רבינו שליט"א כי הנה בכל
מצוה ממצוות התורה שהקטן מקיים, הרי
מצד עצם מעשה המצוה יש כאן מעשה מצוה
מושלם, וכל החסרון הוא רק מצד הנברא,
שהקטן אינו בר חיובא, ועל כך נאמרה מצות
חינוך שאעפ"כ גם הוא יעשה מעשה המצוות
כגדול. אולם בתפלה בצבור ובאמירת קדיש
וקדושה וכל דבר שבקדושה, הרי בזה ילפינן
בגמרא (ברכות כא; מגילה כג:) שאין היחיד
אומר קדושה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל
כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה וכו'.
כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם
הבדלו מתוך העדה הזאת מה להלן עשרה אף
כאן עשרה, ומאחר וקטנים אינם בכלל העדה על
כן אין יכולין להצטרף, וא"כ גם אם הם חובת
חנוך במצוה דרבים (מצוה ציבורית כל' מע"כ
שי" מ"מ אי אפשר שיקיימוה במנין של קטנים, כי
אין כאן מנין של עדה הראויה לדבר שבקדושה,
ואם כן אין כאן מעשה מצוה כלל. והדבר דומה
לקטן שילבש חוטין הדומים לציצית או בתים
הדומים לתפילין שבודאי אין בזה גדר חינוך
למצות ציצית ותפילין כלל, הגע עצמך, היעלה
על הדעת לומר כי בזמן שהי' התכלת מצוי
נכשיר 'קלא אילן' (ע' ב"מ סא) עבור קטנים כדי
להרגילם במצוות או שנאמר כי מה דקי"ל (סוכה
לא.) "לא מצא אתרוג לא יביא לא פריש ולא

כאמור לעיל, כאשר ביקר בביתי
האדמו"ר מגור, שאלתי אותו את
השאלה, מדוע אין היום מניינים של קטנים
המתפללים לעצמם, וקוראים בתורה
לעצמם, כדי להתרגל להתפלל במנין משום
מצות חינוך.

האדמו"ר השיב בלשונו: "קדיש וועט
נישט קענען זיין" [קדיש לא
יוכלו להגיד].

ונראה שכיון בדבריו הקצרים לפסק
האגרות משה, שיש איסור להזכיר
דבר שבקדושה בפחות מעשרה גדולים,
ולכן אינם יכולים לעשות מנין שבו יאמרו
קדיש.

על כך שבתי ושאלתי את האדמו"ר, מדוע
הדבר שונה מכל קיום המצוות, כגון
לולב וסוכה וכיו"ב, שהקטנים מברכים
למרות שאינם מקיימים בזה מצוה, ואין בזה
חשש ברכה לבטלה. ועוד הוספתי לשאול,
על דברי האדמו"ר, מדוע שלא יתפללו
במנין כדי להתחנך להתפלל בציבור ולא
יאמרו קדיש וקדושה, ותשובתו היתה:

"מעט מעיינען אז זיי זענענן גדולים"
[יחשבו שהם גדולים].

ובביאור דבריו בג' אופנים [שהוקלטו
והופצו בתקליטורים אצל אנ"ש

רמון ולא דבר אחר" איתמר רק בגדולים. אבל בקטנים יביא פריש או רימון להרגילם במצות אתרוג, כן ממש הוא מנין של קטנים שאין עליו שם מנין וצבור כלל כי אינם בכלל עדה, ואדרבה אם ילמדום לומר קדושה וקדיש ושאר דברי קדושה באופן זה הרי זה חינוך לעבירה, שיאמרו קדושה וקדיש ודברים שבקדושה שלא בעשרה כדת של תורה, ומלשונו הזהב של רש"י בחגיגה (ו ע"א) ד"ה קטן, למדנו זאת, שכתב "הלא אין חנוך קטן אלא כדי להנהיגו שיהא סרוך אחר מנהגו לכשיגדיל". וא"כ בנידון דידן אם יהי' סרוך אחר מנהגו לכשיגדיל להתפלל במנין של קטנים הרי לחטא יחשב לו והיאך נחנכו עתה בזה.

ואפשר שזה עצמו הפי' בדברי כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א שהוסיף עוד בסיבת הדבר שאין מצות חינוך במנין של קטנים כי יכולין הם לחשוב שהם גדולים, עכ"ד. ונראה שהעמיק בזה לבאר סברת הרשב"א והריטב"א (סוכה ב:) שכ' בהא דהלני המלכה "מהא שמעי' דקטן שמחנכין אותו במצוות לעשות לו מצוה בהכשר גמור בגדול דהא מייתי' ראייה בשמעתין מסוכה של הילני משום דלא סגי' דליכא בבני' חד שהגיע לחנוך דבעי סוכה מעלייתא, מקרא מלא דכתיב חנוך לנער על פי דרכו, וגדולה מזו אמרו במס' עירובין גבי זמן ביום הכיפורים ליטעמיה לינוקא דלמא אתי למיסרך", עכ"ד. וממה שהביאו ראייה מהתם שמע מינה שזהו גם יסוד דבריהם, ועיקרא דמילתא הוא משום גזירה שלא יבדילו בין מעשיהם בקטנותם לחובתם בגדלותם, וידמו כי הנהגת חינוך דקטנים היא כאילו הם גדולים,

ומכא אתי למסרך ולעשות אותם מעשים בגדולתם. וממילא כן הוא גם בנדר"ד שאם יחנכו הקטנים לעשות לעצמם מנין לבד יתחנך הנער שדין הקטן ודין הגדול אחת היא לצירופא למנין.

ב. עוד חילוק נאמר בזה כי הנה בשו"ת התעוררות תשובה (חאו"ח ח"ג סימן תמו) שעמד גם הוא בענין זה אם בעינן בחינוך קטן שתהיה המצוה גמורה שאף גדול יוצא בה יד"ח, ומהגמ' בסוכה (מב.) משמע דא"צ לכם בקטן וכנ"ל, ובדברי הרב המגיה (שם, הערה ג') כ' להקשות מדברי הריטב"א הנ"ל דס"ל שצריך שתהיה המצוה שלימה, ואילו מדבריו בדף מב. גבי שלא להקנות הלולב לקטן ביו"ט ראשון משום דקונה ולא מקנה מבואר דיכול לתת הלולב לקטן אפילו מתנה שאינה גמורה והקטן יוצא בה יד"ח, והרי לכאורה חסר כאן דין לכם מפני שאינו שלו, ולריטב"א צריך את כל דיני הכשרות במצוה אף בקטן. וכתב לתרץ דיש הבדל אם הפסול הוא בגוף החפצא דמצוה או חסרון בפרטי המצוה, דהריטב"א גבי הלני המלכה מיירי דבעינן שגוף החפצא יהיה שלם סוכה שלימה ד' מינים כשירים וכו' אבל כגון דא שנותן לקטן לולב שאול הרי החפצא הוא שלם ורק יש חסרון בדין ובהא לא ס"ל לריטב"א שצריך שלימות ע"ש. ולפי זה בנידון דידן גבי מנין של קטנים הרי הפסול הוא בעצם החפצא של הגדרת המנין ולכן לא שייך לדון בזה דין חינוך.

ג. [עוד יש להוסיף בזה מילין, אשר יובנו למשכיל עלי - דבר בלב נכון, כי לפי האמת

גדרי התורה מכוונין המה בדקדוק... שאין הקטן בגדר איש ואינו בכלל בן דיעה, כל זאת הוא מן הסדר שקבעה תורה וגדריה, ובהעדר הגדר הזה נערים פני זקנים ילבינו בראות עצמם כגדולים, נגד רצון התורה שכל א' יכיר את מקומו ומעמדו, וזה עצמו הענין שקטנים אינם בני מצוה כמבואר באמרי בינה (הל' עדות סי' מח, בשי' הרמב"ם) "מזה דידענו דאינם בני מצוה גזרה התורה דדעתם אינה דעת גמור וכו'", וכ' שם "שבכ"מ צריך מיעוט איש לאפוקי קטן משום דאף אם הגיע לכלל דעת כמו מופלא סמוך לאיש וכדו' שהוא פיקח גדול בכל ענינים מ"מ חק התורה דעד שלא הגיע לכלל י"ג שנים והביא סימני גדלות אין דעתו נכונה וכו'", וממילא ברור כי מה שנתחייב בחינוך אינו בשביל להחל עליו חלות ותחושה של גדול, אלא בשביל לרסנו

מתעלולי גופו וכמ"ש במדרש רבינו בחיי (פר' שמות) ועיקר התוכחות הוא לנער לפי שאין כלי שכלו שלמים... אך אם נכשיר לו מנין של קטנים ננחיל להם תחושה של התנשאות וגדלות בראות עצמם ראויים לצירוף לקדיש וקדושה וכל דבר קדושה כגדולים, ויגיעו למצב של נערים פני זקנים ילבינו כמ"ש ברש"י על הכת' ותקרבו אלי כלכם - בערבוביא, ולהלן הוא אומר ותקרבו אלי כל ראשי שבטיכם וזקניכם ותאמרו הן הראנו וגו' אותה קריבה היתה הוגנת ילדים מכבדים את הזקנים ושלחום לפניהם הזקנים מכבדים את הראשים ללכת לפניהם, אבל ותקרבו אלי כלכם בערבוביא ילדים דוחפין את הזקנים וזקנים דוחפין את הראשים, והבן מאוד בכל זה, כי קצרתי ביסודי עומקן של דברים.



רץ בצבי



פרקי מחשבה

פתיחה

המאמרים בחלק זה של הספר, מסודרים לפי השנים בהם נאמרו
המאמרים, כאשר בכל שנה סבבו המאמרים סביב נושא יחודי.

שנה הראשונה — מאמרים כלליים בענין חודשי אלול ותשרי,
מהותם וייחודם.

שנה שניה — בענין המובא בטור שי"ב חודשי השנה הם כנגד
י"ב השבטים.

שנה שלישית — בספרי קבלה וחסידות מובא, שבכל אחד מחודשי השנה
נרמז צירוף שם הוי"ה המיוחד לו. במאמרינו, הרחבנו בביאור שייכות צירוף
שם השם של החודש, למהותו ועניינו.

שנה רביעית — בספר התודעה מוזכר, שבברכת החודש נאמר י"א פעמים
"חיים של..." כנגד י"א חודשי השנה שמברכים בהם את החודש. וניסינו לעמוד
על הקשר של כל בקשה לחודש המקביל לה.

שנה חמישית — בספר יצירה מובא שי"ב חודשי השנה הם כנגד י"ב
מאותיות האל"ף בי"ת. במאמרינו, עמדנו על משמעותם של האותיות
המכוונות כנגד החודשים, ואת הנלמד מכך לעניינו של החודש.

שנה שישית — מאמרים העוסקים בביאור דברי ספר יצירה, שי"ב חודשי
השנה הם כנגד י"ב המזלות – כיצד מתקשר מזל החודש לסדר העבודה בו.



המאמרים על חודש אלול ולאחר מכן חודש תשרי, נקבעו להלן על פי
סדר נושאים אלול.

רץ כצבי

מאמרי חודש אלול



מאמר א

חודש התשובה – ימי רצון

א. חז"ל הגדירו את חודש אלול כחודש של "ימי רצון" – זמן המסוגל ביותר לחזרה בתשובה.

המקור להיותם של ימי החודש זמן תשובה נעוץ בארבעים יום וארבעים לילה ששהה משה רבינו במרום לאחר שהשליך את הלוחות הראשונות בשל חטא העגל, כדי לרצות את הקב"ה, שבסופם, ביום הכפורים, לאחר ששבו בני ישראל בתשובה שלימה נתרצה הקב"ה ואמר (במדבר יד, כ) "סלחתי כדברך", וזכו בני ישראל לקבל את הלוחות השניות.

מיני אז, ארבעים יום אלה, שתחילתם בראש חודש אלול וסופם ביום הכפורים, הם ימי תשובה, בהם ייקל על האדם להתחרט על מעשיו הרעים שעשה במרוצת השנה, לשוב על עוונותיו, ולקבל על עצמו מחדש להתנהג כשורה.

ואף דורשי רשומות כבר מצאו רמזים וסימוכין לכך בפסוקי התנ"ך: "אני לדודי ודודי לי" (שיר השירים ו, ג) – ראשי תיבות אלול. שבחודש זה "התשובה מקובלת להיות לבו קרוב אל דודו בתשובה ואז דודו קרוב לו לקבל תשובתו מאהבה" (משנה ברורה תחילת סימן תקפא). ארבע תיבות אלה, המסתיימות כל אחת באות יו"ד, שמספרם הכולל מצטרף לארבעים, רומזות לארבעים הימים שנועדו לתשובה, מראש חודש אלול עד יום הכיפורים. רמז נוסף: "ומל'ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך" (דברים ל, ו) – ראשי תיבות אלול. שבחודש זה מסייעים לאדם מן השמים על התשובה. וכן: "ומשלוח מנות

איש לרעהו ומתנות לאביונים" (אסתר ט, כב) – ראשי תיבות אלול. לומר שבחודש אלול מרבית גם בנתינת צדקה, מפני שהצדקה עם התשובה והתפילה מעבירין את רוע הגזירה. [ושלשה רמזים אלו אף רמזים לשלשת הדברים הנאמרים בתפילת "ונתנה תוקף": "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה" – אני לדודי, רומז לתפילה, רינת דודים. ומל' ה' רומז לתשובה. ומתנות לאביונים רומז לצדקה].

רמז נוסף מובא בשם האר"י ז"ל: "ואשר לא צדה והאלקים אנה לידו ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה" (שמות כא, יג) – ראשי תיבות אלול. לרמזו, כי חודש זה הוא עת רצון לקבל תשובה על החטאים שעשה האדם בכל השנה. עוד נרמז בזה, שגם על השגגות – ואשר לא צדה, צריך לעשות תשובה בחודש זה.

ויש להוסיף ביאור במשמעות בחינת "ימי רצון" של חודש אלול, מה הם "ימי רצון". וכן יש להבין מדוע דוקא ימים אלו הם "זמן תשובה" ו"ימי רצון", וכי בכל השנה אין חיוב לחזור בתשובה לאחר שנכשלים בחטא.

פעולת התשובה – הכיצד

ב. יש לעמוד על שתי נקודות חשובות נוספות בנושא התשובה:

ראשית, המקור למצות תשובה בתורה נמצא בפרשת נצבים (דברים פרק ל) – "והשבות אל לבבך", "ושבת עד ה' אלקיך ושמעת בקולו", ובהמשך הפרשה שם, וכפי שביארו הראשונים את הפסוק: "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא" – שהכוונה על מצות התשובה האמורה בפרשה זו.

וכבר ידועים דברי הירושלמי (מכות פרק ב הלכה ו) "אמר רבי פינחס, "טוב וישר" (תהלים כה, ח), למה הוא טוב שהוא ישר ולמה הוא ישר שהוא טוב, "על כן יורה חטאים בדרך", שמורה דרך תשובה. שאלו לחכמה חוטא מה עונשו, אמרו להם "חטאים תרדף רעה" (משלי יג, כא). שאלו לנבואה חוטא מהו עונשו, אמרה להן "הנפש החוטאת היא תמות" (יחזקאל יח, ד). שאלו לקודשא בריך הוא חוטא מהו עונשו, אמר להן יעשה תשובה ויתכפר לו, היינו דכתיב על כן יורה חטאים בדרך, יורה לחטאים דרך לעשות תשובה". ויש לבאר כיצד פועלת מצוה זו המתקיימת בפועל רק במחשבה או לכל היותר בדיבור וכמובן בצירוף חרטה וקבלה מפורשת לתשובה שלימה שלא ישוב לכסלה, לבטל עבירה שנעשתה במעשה בפועל.

שנית, מבואר בדברי חז"ל (ב"ר כב, יג) שאדם הראשון שורר את מזמור שיר ליום השבת על ענין החזרה בתשובה, וז"ל: "פגע בו אדם הראשון, אמר לו מה נעשה בדינך, אמר לו עשיתי תשובה ונתפשרתי, התחיל אדם הראשון מטפח על פניו, אמר כך היא כוחה של תשובה ואני לא הייתי יודע, מיד עמד אדם הראשון ואמר "מזמור שיר ליום השבת וגו'". אולם מאידך, מפורש במסכת בבא בתרא (יד, ב) - "דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים, על ידי אדם הראשון, על ידי מלכי צדק ועל ידי אברהם ועל ידי משה", וברש"י (שם ד"ה ועל ידי משה) כתב: "תפלה למשה, וכל אחד עשר מזמורים בסדרן", ונמצא לפי זה ש"מזמור שיר ליום השבת" הוא בין אחד עשר המזמורים שם. ומעתה תמוה מאד, מי אמר מזמור זה שעניינו תשובה, אדם הראשון או משה רבינו.

המשמעות של "ימי רצון"

ג. בתחילת ביאור הדברים, נרחיב מעט אודות המשמעות המיוחדת של "עת רצון", ומזה הם הזמנים המוגדרים כ"עת רצון".

ישעיהו הנביא אומר: "בעת רצון עניתיך" (מט, ח), ודרשו חז"ל (סנהדרין קב, א) על כך: "עת מזומנת לטובה". ואף הסמיכו לכך, ש"עת רצון" היא שעה הראויה יותר לתפלה: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, מאי דכתיב (תהלים סט, יד) 'ואני תפילתי לך ה' עת רצון', אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללין. רבי יוסי ברכי חנינא אמר מהכא: "כה אמר ה', בעת רצון עניתיך" (ברכות ה, א).

עתים נוספים של "שעת רצון" מבוארים בדברי חז"ל: "לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה, שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה" (שם ה, ב). "עת רצון זו תפלת המנחה" (אגדת בראשית עו).

עשרת ימי תשובה ידועים כעת רצון, כפי שדרשו (ראש השנה יח, א) על הפסוק: "דרשו ה' בהמצאו, ביחיד אימת, אמר רבה בר אבוא אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים". וכן בירושלמי בכורים (פרק ב הלכה א) על הפסוק (שמואל א, כה לח), "ויהי כעשרת הימים ויגוף ה' את נבל וימת, רבי חגי' בשם רבי שמואל בר נחמן, לעשרת ימים אין כתיב כאן אלא כעשרת הימים, תלה לו הקב"ה עשרה ימים כעשרת ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים שמא יעשה תשובה". וכן מפורש בתנא דבי אליהו זוטא (פרק כב) וז"ל: "גדולה תשובה שהיא מרפאת את ישראל מעונותיהם, לפיכך נתן הקב"ה לישראל עשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכפורים, שאם יעשו תשובה שלימה בעשרת הימים מראש השנה ועד יום הכפורים יקבלם בתשובה שלימה".

גם חצות הלילה וזמן האשמורת האחרונה של הלילה נחשבים ל"עת רצון" (עי' במשנה ברורה סימן תקפא, ומקור הדברים בגמרא בברכות ג, א) – "דסוף הלילה הקב"ה שט בעולם הזה והוא עת רצון".

ובביאור הדברים כתב ב"שפת אמת" (חודש אלול, תרל"ד), וז"ל: "במנחה בשבת עת רצון, וכן בחודש אלול ימי רצון. והלא השי"ת אין בו שינוי והוא למעלה מן הזמן. רק הפירוש, שהשינוי הוא בהזמן, שיש עת רצון, שהזמן יכול לקבל הרצון והשפע מהנקודה שלמעלה מהזמן. ובשבת קודש שיש השפעה מהשי"ת לכל ימי השבוע, מתקשר הזמן במה שלמעלה. וכן בחודש אלול, קודם התחדשות שנה החדשה, ולכן אז עת רצון שיכולין להתדבק גם בעולם הזה במה שלמעלה. ובמדרש ואני תפלותי, אומות העולם אוכלין ושותין כו', פי' שכשיש השפעה להם, כל מגמתם לקבל לגרמייהו, ובני ישראל חפצים בהרצון יותר ממה שנותן להם צורכיהם על ידי הרצון ומשתוקקין להתדבק בזה הרצון כנ"ל. וכל הרצונות בימות החול תלויים ברצון שיש לאדם בשבת. לכן נקרא רעוא דרעוין, שהוא הרצון שכל הרצונות באין ממנו, כנ"ל".

ומבואר בדבריו, שמשמעות "עת רצון" היא התקשרות האדם הגשמי לכח רוחני עליון שמתעורר באותם זמנים, ובזמנים הללו, מנחה בשבת וחודש אלול – קל יותר לאדם הגשמי להתחבר לכח הרוחני העליון.

כוחה המופלא של התשובה ומעלותיה

ד. התשובה היא אחד הדברים שקדמו לבריאת העולם (פסחים נד, א; נדרים לט, ב), כפי שנאמר בספר תהלים (צ, ב-ג) "בטרם הרים ילדו ותחולל ארץ ותבל וגו'", תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם". וביאר הר"ן (נדרים שם ד"ה שבעה דברים) וז"ל: "כלומר, שעלו במחשבה להבראות קודם שנברא העולם, שאי אפשר לעולם בלא הם, וכדאמרינן שמחשבתן של ישראל קדמה לכל". אולם המהרש"א בחידושי אגדות (שם) דחה את דבריו, וביאר את הדברים כפשוטן, שדברים אלו נבראו לפני בריאת העולם בפועל.

ובסוגית הגמרא במסכת יומא (נדף פו, א) האריכו חז"ל במעלת התשובה: "גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, שנאמר (הושע יד, ב) שובה ישראל עד ה' אלקיך". וביאר המהרש"א, שגדלות התשובה היא בכך שאין היא זקוקה למליצים ופרקליטים, כדבריו שם: "משום דמצינו דיש אמצעים בין האדם למקום, דהיינו דיש מלאכים מקטרגין מלהשמיע תפלת האדם לפניו ית' ב"ה, ויש מלאכים סנגורים ומליצים טובים להגיע התפלה לפניו ב"ה כפי הזכות, ולזה אמר כאן, דבתשובה אינו כן, דאין כאן אמצעיים,

אלא דהתשובה עצמה עולה ומגיע עד כסא כבוד לפניו יתברך ב"ה בלי סיוע משום אמצעי".

ופשר הדבר, מנין הכח האדיר של התשובה – יתכן שהוא משום שהתשובה נבראה קודם בריאת העולם, כלומר, כוחה של התשובה אינה בדרך הטבע, התשובה היא בריאה מיוחדת של הקב"ה מעל לדרך הטבע. זהו תהליך חדש, שעוד לפני שהקב"ה ברא את עולמו, מיד ראה, שהעולם לא יוכל להתקיים בדרך הטבע בלי תשובה, ולכן הכין מראש, או במחשבה, כשיטת הר"ן, או במעשה כשיטת המהרש"א, את האפשרות המיוחדת הזאת להתעלות מעל לטבע ולשוב בתשובה במעשה ובפועל.

ומעתה נתוסף טעם בדברי הירושלמי שהבאנו לעיל ששאלו לחכמה ולנבואה חוטא מה עונשו, ורק הקב"ה ברוב חסדו הוא זה שהמציא וברא את בריאת התשובה – שהיא למעלה מן הטבע. ומוכן היטב מדוע התשובה מגיעה עד לכסא הכבוד, ואין צורך למלאכים ולמליצים שיעבירו את התשובה, לפי שזו תגלית מיוחדת של הקב"ה מחוץ לדרך הטבע, שכאשר אדם ישוב בתשובה תשובתו תתקבל. וכאשר המדובר בבריאה שמעל לטבע, כבר לא קשה מדוע העבירות נעקרות משורשן ונהפכות לשגגות או לזכויות בהתאם למדרגת התשובה של החוטא.

חודש אלול והימים הנוראים – ימי רצון

ה. והנה, כאמור, עשרת ימי תשובה הם עת רצון לתשובה, כדרשת חז"ל שזהו הזמן עליו נאמר "דרשו ה' בהמצאו". וכן השבת היא עת רצון לתשובה כמבואר לפי דברי חז"ל שהבאנו לעיל ש"מזמור שיר ליום השבת" נאמר על התשובה, וכמש"כ השפת אמת (ליקוטים לשבת תשובה) "שבת מסייע לתשובה כמ"ש באדם הראשון שאמר מזמור שיר ליום השבת על שנתקבל בתשובה", דברי המפרשים שכוונת המילה טוב "להודות" לה', היא במובן "להתוודות", דהיינו שביום השבת, טוב להתוודות ולעשות תשובה.

ימי אלול הם עת רצון, כי אלו הם הימים שעם ישראל עשה תשובה לאחר חטא העגל, שחזרו בתשובה, ומשה רבנו ירד עם הלוחות השניות.

בתנא דבי אליהו (אליהו זוטא פרק ד) מתאר בהרחבה את קורות אותם ימים באומרו: "מאותה שעה נגזרה גזירה על ישראל שילמדו את התורה מתוך הצער ומתוך השעבוד ומתוך הטלטול ומתוך הטירוף ומתוך הדוחק ומתוך שאין להם מזונות, ועל אותו הצער עתיד הקב"ה לשלם להם שכרן לימות בן דוד ולעולם הבא. ובארבעים יום האחרונים

שעלה משה להר סיני להביא את התורה, גזרו יום צום ותענית וביום האחרון שבכולם שהוא סוף ארבעים יום גזרו תענית ולנו בתעניתם כדי שלא ישלוט בהם יצר הרע, ולמחרתו השכימו ועלו לפני הר סיני, ישראל היו בוכים לקראת משה והוא היה בוכה לקראתם עד שעלתה בכייתם למרום, באותה שעה נתגלגלו רחמיו של הקב"ה על ישראל וקבל את תשובתם, בשרה אותם רוח הקודש בשורות טובות ונחמות ואמר הקב"ה לישראל, בני נשבע אני בשמי הגדול שלי ובכסא הכבוד שלי, שתהא לכם בכיה זו לששון ולשמחה גדולה ויהיה לכם יום זה יום סליחה וכפרה ומחילה לכם ולבניכם ולבני בניכם עד סוף כל הדורות".

במהלך אותם מאה ועשרים יום מאז ז' סיון ועד יום הכיפורים, עבר עם ישראל שינוי עצום במהותו. בארבעים יום הראשונים, שהיו מיד לאחר מתן תורה, לאחר שעם ישראל אמרו "נעשה ונשמע", נתעלו והיו בדרגות עליונות ביותר מעל לגדר הטבע. אחר כך כשחטאו בעגל ב"ז בתמוז איבדו את כל דרגותיהם, והחל תהליך של ירידה עד ששבו בתשובה והקב"ה נענה לתפילותיו והפצרותיו של משה רבינו ונאות לקבל את תשובתם ולתת להם את הלוחות השניות. באותו יום, ר"ח אלול, כאשר משה עלה להר, התחולל בעם ישראל תהליך חדש, תהליך של תשובה וחרטה, עד יום הכיפורים שבו נתרצה להם הקב"ה בתשובתם ומחל להם על חטא העגל.

נמצא שמשה רבינו החדיר בעם ישראל את מהות התשובה, מהות שלא היתה קיימת אצלם עד אז. ומיני אז, ימים אלו, מראש חודש אלול ועד לאחר יום הכיפורים, נחשבים לימי תשובה ורצון.

לפי זה מובן מדוע בין אחד עשרה מזמורי התהלים שחוברו על ידי משה רבינו נמנה גם "מזמור שיר ליום השבת", שביסודו מוזכר ענין התשובה, שכן הגם שאדם הראשון אמרו בעת שנודע לו על יסוד התשובה, אולם יסוד התשובה ב"עם ישראל" היה בזכות משה רבנו, ולכן נמנה פרק זה בין המזמורים שחוברו על ידי משה רבינו.



עתה מקבלים הדברים תוספת נופך, שכן נמצאנו למדים לאור המבואר כי "עת רצון" פירושו ההתקשרות לכח רוחני עליון שמתעורר באותם זמנים, ואכן, כמו שהבאנו, ייחודיותם של ימי חודש אלול כזמן המסוגל לתשובה היה לאחר חטא העגל – ומאז נהייתה מהותם של ימים אלו ימי רצון, ולכן נקבעו כימי תשובה לעם ישראל לדורות עולם.



מאמר ב

אין מזל לישראל – חודש התשובה

המועדים ניתקנו נגד האבות וי"ב ראשי חדשי השנה

[שגם הם] נקראים מועדים כנגד י"ב שבטים.

(טור אורח חיים סימן תיז בשם אחיו הר' יהודה)

הנה אלול יתייחס לשבט גד.

(בני יששכר, מאמרי חודש אלול, מאמר א אות ח)

א. הבני יששכר מבאר: "הנה ידוע ענינו, ג' דרגא דעושר ד' דרגא דעוני, ג' משפיע לד', כענין שאמרו רז"ל ג' ד' – גומל דלים, וההשפעה היא בחינת י' [רצה לומר, י' היא אות שהופכת כל פועל לעתיד, ועתיד מרמז על שפע וריבוי], הנה יתרבה י' פעמים ג', י' פעמים ד' – הוא ע' [רצה לומר, בחינת עולם]. ע"כ ג"ד הוא לשון מזל היינו גד בגימטריה ז', והריבוי של הג' הוא ל', והריבוי של הד' הוא מ', הרי מזל", עכ"ד.

והנה "גד" פירושו מזל, מזל טוב, כדברי רש"י בפרשת ויצא (מדברי ב"ר עא, ט) על הפסוק (בראשית ל, יא) "ותאמר לאה בא גד ותקרא את שמו גד" – "בא מזל טוב". וכן מפרש בתרגום יונתן בן עוזיאל: "ואמרת לאה אתא מזלא טבא".

ויש להבין, ראשית כל, הרי ידועים דברי חז"ל במסכת שבת (קנו, א) ש"אין מזל לישראל", ואם כן כיצד יכולים לשייך ענין של מזל לחודשים שישאל מונין אם "אין מזל לישראל".

כמו כן יש לבאר מהו הקשר של חודש אלול לשבט גד, שפירושו "מזל" – שלכאורה, ניתן להבין שבחודש אלול יש משמעות מיוחדת של מזל לעם ישראל, ויש לבאר משמעות זו.

אבנו של שבט גד בחושן היתה שבו (במד"ר ב, ז). צבע האבן אינו צבע חרגוני וברור כמו שחור או לבן, אלא הוא צבע עמום [אפור-כחול הנוטה לשחור]. כידוע בצבעי

אבני השבטים טמונים סודות רמים ונשגבים, ויש להבין מה משמעות צבע אבנו של שבט גד – "שבו", ושייכותו לענף המזל ולחודש אלול, חודש התשובה.

אין מזל לישראל

ב. במסכת שבת (קנו, א) נחלקו אמוראים: "איתמר, רבי חנינא אומר מזל מחכים מזל מעשיר ויש מזל לישראל, רבי יוחנן אמר אין מזל לישראל. ואזדא רבי יוחנן לטעמיה, דא"ר יוחנן מנין שאין מזל לישראל, שנאמר (ירמיה י, ב) "כה אמר ה' אל דרך הגוים אל תלמדו ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה", הם יחתו ולא ישראל. ואף רב סבר אין מזל לישראל דאמר רב יהודה אמר רב מנין שאין מזל לישראל שנאמר (בראשית טו, ה) ויוצא אותו החוצה, אמר אברהם לפני הקב"ה, רבש"ע בן ביתי יורש אותי, אמר לו לאו, כי אם אשר יצא ממעיך, אמר לפניו רבש"ע נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן, אמר ליה צא מאיצטגנינות שלך שאין מזל לישראל" (וב"ה גם במסכת נדרים לב, א). ומבואר בהמשך סוגית הגמרא שם ראיות נוספות שאין מזל לישראל. ומפרש רש"י שם את דברי רבי חנינא: "מזל מחכים – לפי המזל היא החכמה, כדאמר דבחמה נהיר וחכים, ויש מזל לישראל שאין תפילה וצדקה משנה את המזל". ובדברי רבי יוחנן, מפרש רש"י: "אין מזל לישראל – דעל ידי תפילה וזכות משתנה מזלו לטובה".

מאידך, מבואר בדברי חז"ל במקומות אחרים, שהמזל כן קובע לישראל, כדברי הגמרא במסכת מועד קטן (כח, א) "אמר רבא חיי בני ומזוני לא בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא [חיים בנים ומזונות אינם תלויים בזכויות אלא במזל], דהא רבה ורב חסדא תרוייהו צדיקי הוו, מר מצלי ואתי מיטרא ומר מצלי ואתי מיטרא [האחד כשהתפלל ירד גשם אך כשהשני התפלל לא ירד], רב חסדא חיה תשעין ותרתינן שנין רבה חיה ארבעין, בי רב חסדא שיתין הלולי בי רבה שיתין תיכלי, בי רב חסדא סמידיא לכלבי ולא מתבעי, בי רבה נהמא דשערי לאינשי ולא משתכח".

יתירה מזו, כתבו התוספות במסכת קידושין (פב, א ד"ה אלא) על דברי המשנה: "ויתפלל למי שהעושר והנכסים שלו, שאין אומנות שאין בה עניות ועשירות, שלא עניות מן האומנות ולא עשירות מן האומנות אלא הכל לפי זכותו" – "פירוש לפי מזלו, דבני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא".

ואם כן לכאורה יש כאן סתירה בדברי חז"ל, מחד גיסא יש "מזל" הקובע ומשפיע על חיינו, ומאידך גיסא "אין מזל לישראל".

ובעצם בדברי התוספות במסכת מועד קטן (כה, א ד"ה אלא) כבר התייחסו לשאלה באומרים: "דלפעמים משתנה על ידי מזל כי הנהו דהתם, ופעמים שאין משתנה". ובמסכת שבת (קנו, א ד"ה אין מזל) פירשו יותר את הדברים: "מכל מקום על ידי זכות גדול משתנה, אבל פעמים שאין המזל משתנה". כלומר, במקרה של "זכות גדול" יכול המזל להשתנות. והדברים צריכים ביאור – מתי המזל משפיע ומתי למזל אין כח להשפיע ומהו הגורם להשפעת המזל.

בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא

ג. הילקוט ראובני (פרשת עקב אות י, דף ב) הקשה, כיצד אומר רבא "בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא", והרי הבטיחה התורה (דברים ז, יג) "ואהבך וברכך וברך פרי בטןך ופרי אדמתך דגנך תירושך ויצהרך שגר אלפיך ועשרות צאנך על האדמה אשר נשבע לאבותיך לתת לך", וז"ל: "רבים שאלו, בכאן הבטיחה התורה בבני חיי ומזוני בשכר מצוות, דכתיב ואכלת פרי בטןך ופרי אדמתך וגו' והסיר ה' ממך כל חולי, והאיך אמר רבא בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא".

[ובדבריו שם השיב על שאלה זו בכמה אופנים: "וי"מ כאן ביחיד כאן בצבור, כמ"ש (דברים ד, ז) כה' אלקינו בכל קראנו אליו. וא"ת והא חזקיה יחיד הוא וכתוב (מלכים ב, כ, ו) והוספתי על ימין חמש עשרה שנה. שאני מלך דכצבור דמי (ע"ע בזה בגמרא יבמות ג, א). ויש מתרצים, כאן בארץ ישראל וכאן בחוץ לארץ, וכן דעת הרמב"ם ז"ל].

בזכות תורה ותפילה – ישראל מעל המזלות

ד. וישוב הסתירה וקושיית הילקוט ראובני הוא: בזכות התורה, לימודה וקיום מצוותיה, מתעלים ישראל מעל המזל.

ומפורש כן בדברי הזוה"ק ברעיא מהימנא (פרשת פנחס רטז, ב) שכתב בהקשר לדברי הגמרא בשבת ובנדרים, שהקב"ה אמר לאברהם אבינו – צא מאצטגנינות שלך, שכל בריות העולם קודם שניתנה תורה לישראל היו תלויים במזל ואפילו בנים חיים ומזון. אבל אחר שניתנה תורה לישראל הוציאם מן החיוב של כוכבים ומזלות. וזאת למדנו מאברהם משום שבניו היו עתידים לקבל ה' מאברהם שהיא חמשה חומשי תורה – משום זה כל העוסק בתורה בטל ממנו החיוב של כוכבים ומזלות. [וז"ל הזוה"ק: "כל בריין דעלמא קודם דאתייהבת אורייתא לישראל הוו תליין במזלא, ואפילו בני חיי ומזוני, אבל בתר דאתייהבת אורייתא לישראל אפיק לון מחיובא דככביא ומזלי

ודא אוליפנא מאברהם בגין דהוו עתידין בנוי לקבלא ה' מאברהם דאיהי חמשה חומשי תורה וכו' - ובגין דא כל המשתדל באורייתא בטיל מניה חיובא דככביא ומזלי".

יסוד זה מפורש גם בדברי המהרש"א (קידושין פב, א על תוד"ה אלא) שעל ידי השתדלות בתפילה ובזכויות אפשר לשנות הגזירה. המהרש"א מבאר את דברי המשנה (קידושין) "ויתפלל למי שהעושר והנכסים שלו, שאין אומנות שאין בה עניות ועשירות, שלא עניות מן האומנות ולא עשירות מן האומנות אלא הכל לפי זכותו", על פי דברי הגמרא (שם ע, ב) "מה יעשה אדם ויתעשר, אמר להם ירבה בחכמה וישא ויתן באמונה, אמרו לו הרבה עשו כן ולא הועילו, אלא יבקש רחמים ממי שהעושר שלו". ומבאר המהרש"א "כי בהשתדלות ועסק גדול על ידי סיוע דשמיא בתפילה ובזכויות אפשר לשנות הגזירה - וכן הוא הענין בעושר ובבנים שאפשר לשנות הגזירה בהשתדלות עם סיעתא דשמיא".

ויסוד דברים אלו - שיהודי בתפילותיו ובבקשותיו יכול לשנות את מזלו ואת גור דינו ולהפכו לטובה כבר מפורש במסכת ראש השנה (טז, ב) "אמר ר' יצחק ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן צדקה, צעקה, שינוי השם ושינוי מעשה, וי"א אף שינוי מקום". וכן בדברי הירושלמי (שבת פרק ו הלכה ט) "אמר ליה שאני אתרך, פעמים ששינוי השם גורם פעמים ששינוי המקום גורם".

עוד ניתן למצוא סימוכין לכך במסכת שבת (קנא, ב) "תניא רבי אלעזר הקפר אומר, לעולם יבקש אדם רחמים על מדה זו, שאם הוא לא בא, בא בנו, ואם בנו לא בא, בן בנו בא". ופרש"י: "שלא יבוא לידי עניות, דדבר המזומן הוא לבוא, או עליו או על בנו או על בן בנו". במסכת עירובין (מא, ב) - "שלשה דברים מעבירין את האדם על דעתו ועל דעת קונו, אלו הן, עובדי כוכבים ורוח רעה ודקדוקי עניות, למאי נפקא מינה - למיבעי רחמי ולבקש רחמים, להתפלל". ובמסכת בבא קמא (פ, ב) - "ודלת הננעלת לא במהרה תפתח", וברש"י: "ודלת הננעלת על האדם - מהיות מצליח, לא במהרה תפתח - ונפקא מינה לאפוש רחמים [להרבות ברחמים]".

בהגהות בן אריה (במסכת מועד קטן שם) הביא בשם ביאור הגר"א דמה שאמר "כאן במזלא", אין הכוונה על הכוכבים, רק שהנהגת השם העליונה על פי י"ג מדות של רחמים נוצר חסד וכו', זהו הנקרא מזל. ובמקום אחר ביאר הגר"א "דגם מזלו הוא על פי זכותו שמקודם".

על ידי תורה ומצוות אפשר להכריע המזל

ה. גם ה"אבן עזרא" בפירושו לפסוק "הראני את כבודך" (שמות לג, יח) פירש כיסוד הדברים המבואר, וז"ל בתוך דבריו (בפסוק כא): "וזהו שאמרו חכמינו ז"ל אין מזל לישראל, כל זמן שהם שומרי התורה, ואם לא ישמרוהו ילולט בהם המזל כאשר הוא מנוסה, כי כל מחברת ומזל דלי במערכת רעה, הנה יבוא רעה לשונאי ישראל, והיודעים חכמת המזלות יודו כן. והנה היתה במערכת השמים במחברת, שיעמדו בגלות מצרים עוד שנים רבות, ובעבור שצעקו אל השם ושבנו אליו הושיעם השם. וכאשר יקרה לכלל, כן יקרה ליחיד, על כן שומר תורה אשרהו". וכוונתו בדבריו היא, שכל עוד עם ישראל שומר את התורה והמצוות מתעלים הם מעל המזל, ולמרות שלפי המזל נגזר עליהם עונש ח"ו, משמים מסובבים את המזל בצורה מיוחדת, שהעונש לא יפגע בעם ישראל – בשומרי תורה.

ואף המהר"ל (חידושי אגדות על מסכת שבת קנו, א) כתב: "ואין מזל לישראל, פירוש, שאפשר להכריע את המזל על ידי מצוות, אף שאינו מתפלל כלל, רק מעצמו נהפך על ידי מצוות, דעל ידי תפילה דבר פשוט דמועיל, שהוא יתברך יעשה מה שירצה בשמים ובארץ. אבל כך אמר שאין מזל לישראל, דהיינו, לכלל ישראל אין מזל שישלוט המזל עליהם, ואף ליחיד אם עושה מצוה, דבר זה שקול, כלל ישראל מצד עצמם יש להם מדריגה עליונה נבדלת, וכמו היחיד כאשר עושה מצוה אלקית נבדל, דבר זה הוא על המזל (פירושו כמו "מעל" המזל), ואין הפירוש שלא ישלוט המזל עליהם כלל, כי הכל לפי מה שהוא, כי אם המזל כנגד ישראל, מאוד צריכים ישראל זכות גדול להכריע את המזל, כמו במצרים שהיה מורה המזל רעה, כמו שאמר ראו כי רעה נגד פניכם, והשי"ת הפך אותו לטוב בשביל זכות אבות, מ"מ אין מזל לישראל שיהיה שולט לגמרי עליהם, דבר זה אינו, וזה משמעות אין מזל לישראל שיהיו לגמרי תחת המזל כמו שהם שאר האומות".

ובהמשך דבריו מבאר המהר"ל את ההבדל שבין ישראל לאומות העולם: "ואין להקשות, דאם כן לא שייך בזה לומר אין מזל לישראל, דתליא במצוות ובמעשים טובים, כי דבר זה לא יקשה, דחסידי אומות עולם אין להם מדריגה זאת, דלעולם המזל שולט בהם, אבל ישראל מצד עצם מעלתן אין המזל שולט בהם והשי"ת שומר אותם מן המזל הרע אשר הוא מזיק להם. אבל אם אין ישראל במדריגתם אשר ראוי להם, החטא מקטרג, לכך שולט המזל בהם, והכל לפי הוראות הגזירה ולפי מה שהוא האדם, אבל מצד מעלת ישראל, אשר ראוי להם מצד מעלתן מגיעים

על המזלות, כאשר אין החטא מקטרג, והשי"ת מנהיג אותם בהנהגה שאין מזל מריע לישראל כלל".

ומתבאר בדבריו שיחודיות עם ישראל היא שאין המזל שולט בהם בגלל קיום התורה ושמירת המצוות, ורק כאשר החטא מקטרג, או כאשר לא מקיימים תורה ומצוות, אזי נמצאים תחת שליטת המזל.

בכח התשובה מתעלים מעל המזל

ו. אמנם, גם כאשר האדם חטא, וכעת הוא נמצא תחת שליטת המזל, יש בידו אפשרות לצאת ולהתעלות מעל המזל – על ידי גילוי חדש, **התשובה**.

ומצאנו דברים מפורשים במש"כ הזוהר חדש (יתרו דף מ, ע"ב) שדברי חז"ל ש"אין מזל לישראל", מתקיימים אך ורק כאשר האדם הולך בדרך התורה, וכאשר הוא סר מדרך התורה, רק באם יחזור בתשובה, יעלהו הקב"ה מעל המזל, ואם לא הרי הוא חוזר להיות תחת שליטת המזל. וז"ל הזוה"ק: "אם חזר בתשובתא, אע"ג דאיהו בזנב טלה או שור (שהם מזלות לא טובים), בכל מזל ומזל קב"ה אוסיף ביה רוחא יתירא דמלאכין, וסליק מזנבא למדהוי בינוני. זכה יתיר למיהדר בתשובתא במחשבתיה, קב"ה יהיב ליה נשמתא מכורסיא, וסליק למדהוי רישא בריש כל כוכב ומזל. ובגין דא אין מזל לישראל. ואע"ג דאתיליד בריש שעתא וקלקל עובדוי, קב"ה נחית ליה מרישא לגופא, למדהוי בינוני. ואי מקלקל יתיר בעובדוי נחית ליה לסופא דכל מזל ומזל, והאי איהו תלוי במזל, ומזל רכיב עליה ושליט עליה. אבל בזמנא דנשמתיה שליט ורכיב על מזלא, מזלא איהו טפילא לרוכב עליו".

ומפורש בדבריו שה"תשובה" מהווה גורם מכריע לכך ש"אין מזל לישראל". וכאשר האדם חוטא, הרי הוא שוב תחת שליטת המזל, ורק התשובה מועילה להוציאו מהשפעת המזל.

והדברים מתבארים ומוטעמים על פי דברי הגמרא (פסחים נד, א; נדרים לט, ב) שהתשובה היא אחד מהדברים שנבראו לפני בריאת העולם, וכפי שנאמר בספר תהלים (צ, ב-א) "בטרם הרים ילדו ותחולל ארץ ותבל וגו', תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם". והיינו בגלל שהתשובה היא למעלה מהטבע, ולכן נברא לפני שכוון הקב"ה עולמו וברא את הטבע.

והיינו דברי הירושלמי (מכות פרק ב הלכה ו) "שאלו לחכמה חוטא מה עונשו, אמרו להם "חטאים תרדוף רעה" (משלי יג, כא). שאלו לנבואה חוטא מהו עונשו, אמרה להן "הנפש החוטאת היא תמות" (יחזקאל יח, ד). שאלו לקוב"ה חוטא מהו עונשו, אמר להן יעשו תשובה ויתכפר לו, היינו דכתיב על כן יורה חטאים בדרכך, יורה לחטאים דרך לעשות תשובה". ומבואר שהתשובה היא בריאה למעלה מן הטבע, ולכן רק הקב"ה הוא זה שאמר שהתשובה היא תקנתו של החוטא, כי זה דבר שמעל הטבע.

ומעתה מדוקדקים דברי רש"י בגמרא בשבת (קנו, א ד"ה מזל מחכים) שכתב בתוך דבריו: "ויש מזל לישראל, שאין תפלה וצדקה משנה את המזל", ומדויק בדבריו שרק על ידי תפילה וצדקה אין כח לשנות את המזל, אולם תשובה, שניתנה כאמור כמתנה מיוחדת משמים, שהיא למעלה מהטבע, ביכולתה לשנות גם את המזל.

בחודש אלול "בא גר" – המזל טוב בזכות התשובה

ז. לאור האמור מבואר היטב שייכות חודש אלול לשבט גר, שהרי על פי דברי חז"ל השם "גר" מורה על "מזל טוב". שכן חדש אלול הוא חודש התשובה, ועת רצון של ימי רחמים שניתן לשוב בתשובה ולבקש רחמים מבעל הרחמים. ופעולות אלו, כפי שנתבאר, באפשרותם וביכולתם לגרום שהקב"ה מוציא מידי שליטת המזל, ואדרבה האדם הופך להיות השליט והבעלים על המזל. בחודש זה שימיו הם עת רצון לחזור בתשובה, כל אדם אף אם חטא, יכול לשוב בתשובה בנקל ולהתעלות מעל המזל להיות כבריה חדשה.

התשובה הופכת את האדם שחטא לאדם אחר בכלל וכביכול אין זה אותו אדם שחטא. אצל "בעל תשובה" נוצרה מהות של שינוי השם ושל שינוי המקום, כי אין זה אותו אדם, ואין זה אותו מקום, מקודם היה זה אדם חוטא על כל השלכותיו, ועכשיו הריהו אדם כשר וישר עם כל המשמעות שבדבר. וכדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ז הלכה ז) "כמה מעולה מעלת התשובה, אמש היה זה מובדל מה' אלקי ישראל וכו' והיום הוא מודבק בשכינה".

ויתכן שזו כוונת רבי יהודה החסיד ב"ספר חסידים" (אות שכא) שכדי ליישב את הסתירה שבין מאמר חז"ל "אין מזל לישראל", לבין המאמרים האחרים מהם נראה שהמזל כן שולט בעם ישראל, כותב: "שינוי השם ושינוי מקום גורמים מזל אחר טוב", ובעצם הם דברי הירושלמי במסכת שבת (פרק ו הלכה ט) "אמר ליה שאני אתרך, פעמים ששינוי השם גורם, פעמים ששינוי המקום גורם". ומציאות זו של שינוי

השם, כלומר שהאדם הופך כביכול לאדם אחר, היא על ידי התשובה. על ידי תשובה האדם הופך להיות לאדם אחר, לזהות אחרת, ואז שוב אין המזל שולט בו. וכך גם שינוי מקום, דהמקום החדש גורם למצב שונה, למצב מחודש, וכאשר האדם נמצא במקום אחר, ההשפעה במקום האחר שונה, ואז שוב אין המזל שולט בו.

התשובה – היצר המרכזי עליו סובבים ענייני חודש אלול

ח. ויתכן שזהו הכוונה בברכתו של משה רבינו לשבט גד "ברוך מרחיב גד" (דברים לג, ט) על הרחבות המיוחדת שניתנה לשבט גד – והיינו מהות התשובה, המרחיבה דעתו של האדם, בכך שהאדם יודע שאף פעם לא מאוחר, ותמיד יוכל לשוב בתשובה ולהתעלות מעל המזל.

ואולי נוכל לומר שזהו עומק הטעם למזל חודש אלול – "בתולה", הרומז על מהות התשובה שהיא כעין בריאה חדשה, כדוגמת בתולה, שזה עתה נישאת לראשונה.

ולפי האמור גם מובן ומבואר סוד צבע האבן של שבט גד, שהוא כאמור, עמום – אפור, או כחול שחרחר. צבע הרומז למשהו לא ברור ובלתי מוגדר. ואכן, ניתן לומר שענין זה משקף את האדם בחודש אלול, כאשר מחד, האפשרויות העומדות בפניו רבות הן, ביכולתו לפלס דרכו אל על ברום המעלות, אולם בתוככי עצמו, מתחוללים מאבקים פנימיים, אם לטוב או ח"ו לרע. הצד החיובי שבאדם חפץ לשוב בתשובה ולפתוח דף חדש – כעין שינוי השם, להתעלות למעלה מהמזל ולהפוך לבריה חדשה טהורה ומזוככת על ידי התשובה השלימה. אך מאידך היצר הרע, גם הוא אינו טומן ידו בצלחת, ומשנס את כל כוחותיו לאבד מרגלית כה יקרה מבחינתו. יתכן איפוא שמאבק זה, בא לידי רמז בצבע העמום והבלתי ברור של צבע האבן של שבט גד.

וכן יובן הרמז שיש למצוא בשם אבנו של שבט גד "שבו", לחודש אלול המתייחס לשבט גד. "שבו" הן שלשת האותיות המרכזיות של המילה "תשובה", לרמז שהתשובה היא הענין המרכזי של החודש.



מאמר ג

צדקה ותשובה

י"ב חודשי השנה כנגד י"ב צירופי הוי"ה.

אלול - וצדקה תהיה לנו כי [ההוי"ה].

(ספר משנת חסידים; מובא בבני יששכר)

א. צירוף שם הוי"ה של חודש אלול הוא "וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' אלקינו" (דברים ו, כה). והדברים צריכים ביאור, מהו ענין ה"צדקה" המוזכר בפסוק זה, וכיצד הוא מתקשר למהותו של חודש אלול.

ובספר בני יששכר (מאמר חודש אלול מאמר א' אות א') הוסיף וכתב: "והנה אלו התיבות חוץ האותיות של השם, היינו וצד"ק תה"י ל"ן כ' הם בגימטריה בתשובה", רמז שהחודש הזה שהצירוף הנ"ל שולט בו הוא מסוגל להתעסק בתשובה". ויש להרחיב בביאור ענין זה, מהו עומק הקשר [מלבד הגימטריא] בין הכתוב "וצדקה תהיה לנו כי" ובין חודש אלול וענין התשובה שהוא מהותו של חודש אלול, חודש הרחמים והסליחות.

והנה הפסוק "וצדקה תהיה לנו כי" נכלל בתשובה לשאלה "כי ישאלך בנך מחר לאמור מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם" (דברים ו, ב), והתורה משיבה בסיפור יציאת מצרים "ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים", ובתוך הדברים נאמר: "ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו, ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה' אלקינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה, וצדקה תהיה לנו כי נשמר לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' אלקינו כאשר צונו".

והנה שאלה זו היא שאלת הבן החכם בסדר ההגדה של פסח. וידועה הקושיה, מדוע בעל ההגדה בהביאו את שאלת הבן החכם "כי ישאלך בנך מחר לאמור מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם", אינו משיב לו את התשובה המפורשת בתורה לשאלה זו, אלא עונה לבן החכם: "ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח

אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן". ווגם עצם התשובה "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" אינה מובנת, מה התשובה בכך לשאלת הבן החכם, וצ"ב.

אלול – החודש המוכן לתשובה

ב. ידוע מאמר הגמרא (ראש השנה יח, א) "דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב (ישעיה נה, ו), אמר רבה בר אבוא אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים". ולא רק עשרת ימי תשובה הם ימים המסוגלים לתשובה אלא גם כל חודש אלול, וכדברי החיי אדם (כלל קלח סע' א) "ואף שהתשובה טובה בכל עת, מכל מקום חודש אלול הוא מובחר ומוכן יותר שמקובל תשובתו משאר ימות השנה, לפי שימים אלו הם ימי רצון מעת שנבחרנו לעם". וכן מובא בקיצור שלחן ערוך (סימן קכח סע' א) "מראש חודש אלול עד אחר יום הכפורים המה ימי רצון, ואף כי בכל השנה הקב"ה מקבל תשובה מן השבים אליו בלב שלם, מכל מקום ימים אלו מובחרים יותר ומזומנים לתשובה להיותם ימי רחמים ורצון".

ויש לבאר מה פשר הדבר, הרי מצות התשובה היא מצוה תמידית כל השנה, ואם שב בתשובה כראוי בכל השנה הרי מתקבלת, ואם אינו שב כראוי, הרי גם ימי אלול לא יועילו לו. ואם כן מהי מעלת הימים הללו שבהם "התשובה מקובלת יותר" ומה המיוחד בחודש זה שבו קרוב ה' לכל דורשיו השבים בתשובה.

עוד יש להבין את דברי הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ב ה"ד) וז"ל: "מדרכי התשובה הוא להיות השב צועק תמיד לפני ה' וכו' ועושה צדקה כפי כוחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש". וצריך ביאור מדוע בחר הרמב"ם להדגיש דווקא את מצות הצדקה כחלק מדרכי התשובה יותר משאר המצוות שבתורה.



צדקה במובן צדק ויושר

ג. בביאור הדברים נקדים לברר את משמעות המילה "צדקה", ונביא את דברי המפרשים בביאור הכתוב "וצדקה תהיה לנו".

האבן עזרא כתב: "ולפי הפשט, כי מדרך הצדקה חייבים אנחנו לשמור את רצונו, כי הוא אדונינו". ומבואר בדבריו שצדקה משמעותה דבר צודק.

משמעות זו של צדקה במובן **צדק ויושר**, מפורשת גם בדברי רש"י בביאורו למאמר הגמרא (סוכה מט, ב) "אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה, שנאמר (הושע י, יב) זרעו לכם לצדקה קצרו לפי חסד". ומפרש רש"י: "הנתינה היא הצדקה והטורח הוא החסד. כגון מוליכה לביתו או טורח שתעלה לו להרבה, כגון נותן לו פת אפויה או בגד ללבוש או מעות בעת שהתבואה מצויה שלא יוציא מעותיו לאיבוד, שנותן לבו ודעתו לטובתו של העני". ומבואר בדבריו הבדל בין **צדקה** לבין **גמילות חסדים**: הצדקה היא עצם הנתינה, והיינו **דבר המחוייב על פי השכל והצדק**. ואילו עשייה מעבר לחיוב – "שנותן לבו ודעתו לטובתו של העני" זהו חסד.

לעומת זאת הרמב"ן מפרש שהפסוק מוסב על שכר המצוות שיתן לנו השי"ת, וז"ל: "שתהיה לנו צדקה לפני ה' אלקינו, ויתן לנו שכר טוב בעשיית כל המצות האלו, קרא גמול המצות "צדקה", כי העבד הקנוי לרבו שהוא חייב לעבוד אותו, אם יתן עוד שכר בעבודתו צדקה יעשה עמו".

ולמדנו מדבריו כי צדקה פירושה דבר שהוא **מעבר לחיוב משורת הדין והצדק**. וכפי שכתב בספר הכתב והקבלה בביאור הפסוק "ויחשבה לו צדקה" (בראשית טו, ו) וז"ל: "וההבדל בין צדק וצדקה ידוע, שצדק הוא מה שמגיע לפי מידת הדין, וצדקה מה שלפנים משורת הדין". וכן מבואר בדבריו לפסוק "וצדקה תהיה לנו", שהביא את דברי הרמב"ן והוסיף עליהם: "כי צדקה הוא יותר מצדק, כי תוספת הה"א בשמות יורה להפלגת הענין". כלומר "**צדק**" הוא דבר המוצדק על פי הדין, ואילו "**צדקה**" היינו מה שלפנים משורת הדין.

וצדקה תהיה לנו – לעובד ה' מאהבה

ד. בפירוש אור החיים הוסיף וביאר בהרחבה את הכתוב, וז"ל: "לפי שיש שני דרגות בעבודת ה': [א] היא **העבודה מיראה**, וזהו חיוב על כל הנבראים שכל עבד ירא מרבו, ע"ד אומרו ואם אדונים אני איה מוראי. והוא מאמר הכתוב מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה. [ב] היא **העבודה מאהבה**, והיא מצוה רבה ועצומה אבל אין חיובה לצד היות האדם עבד שיהיה אוהב, די שלא ישנא ויעבוד הצריך, וזהו הדבר שחייב העבד לרבו, וכנגדו רבו חייב לזונו ולפרנסו כיד רבו.

וכנגד חיוב המוטל לצד היותו עבד, אמר הכתוב שקודם לזה ויצונו ה' ליראה את ה' וגמר אומר לטוב לנו וגו' לחיותינו וגו', פירוש מצות ה' באה בחיוב ליראה כמשפט עבד למלכו, וגם על ה' להיטיב כיד המלך לפרנסה ולכלכלה לחיותינו, כי חייב האדון

בפרנסת עבדו. וכנגד עבודה מאהבה זה אינו בחיוב העבד אלא בדרך צדקה תהיה לנו כי נשמור וגו' לפני ה', רשם בזה תכלית האהבה ע"ד אומרם ז"ל אהבה היא כלות הנפש ונטותה אל הבורא וזהו דבקות הנפש לפני אור הנערב הוא ה' אלוקינו. ואומרו כאשר ציונו פירוש לא לצד שום פניה אלא לעשות מצות ה'. בדרך אומרו לעשות רצונך אלוקי חפצתי. שזהו עשות המצוה באהבה שלימה. ודבר זה בו יצטדק אדם ויקו לשכר גם כפי הדין. והגם שכפי האמת עלינו לשלם שכר לאלוקינו ב"ה שהטעימנו עריבות נעימות מתיקות אהבתו בלבנו, מתוקים וערבים לאין תכלית. אלא שיטול אדם שכר על התעצמותו עד שהשיג טעם בחיים".

ומבואר בדברי האור החיים כי ישנן שתי בחינות בעבודת השי"ת, ולכל בחינה יש את תשלום השכר שכנגדה: [א] עבודה מיראה, שכנגדה שכר המגיע מחיוב האדון לעבדו. והיינו השכר המגיע על פי הדין והצדק. [ב] עבודה מאהבה, שכנגדה משולם השכר הגדול, בבחינת צדקה ולפנים משורת הדין, מדה כנגד מדה על גילוי מידת האהבה שגם היא דבר העולה על שורת החובה.

נמצא לפי זה ביאור הכתוב "וצדקה תהיה לנו" על דרך המבואר לעיל ש"צדקה" היא הטבה לפנים משורת הדין. ולכן כשם שהצדקה מבטאת את הרצון וההשתוקקות להיטיב, "שנותן לבו ודעתו לטובתו של העני", כך העובד את השי"ת מאהבה, משתוקק וחפץ ומלא רצון לדבקה בו ית', ועל דבר זה הוא נותן את לבו ודעתו בכל עת.

חודש אלול – ימי אהבה ורצון

ה. לפי דברי אור החיים יש לבאר את שייכות הכתוב "וצדקה תהיה לנו כי", למהותם של ימי חודש אלול, חודש התשובה, אך מתחילה נבאר את תוכנם וסגולתם המיוחדת של ימי החודש.

לאחר שבני ישראל חטאו בעגל, בי"ז בתמוז, התנפל משה רבינו לפני ה' ארבעים יום בתפילה ובתחנונים על עם ישראל לבל ייענשו, ובהם אמנם סלח ה' על חטא העגל, אולם היה זה רק בבחינת מניעת העונש. ואילו לאחר מכן, בארבעים ימי הרצון שתחילתם בחודש אלול וסופם ביום הכיפורים [כפי שמבואר סדר הדברים בפרקי דרבי אליעזר פרק מו] חידש השי"ת את עבותות האהבה לעמו ושב להשרות את השכינה בתוכם.

נמצא איפוא ששורשם של ימי חודש אלול הם ימים שתוכם רצוף אהבה, ימים שמאז ומקדם השפיע בהם הקב"ה אהבה לעם ישראל. ולכן ימים אלו מסוגלים לתשובה

יותר משאר ימות השנה, מאחר וימים אלו הם ימים של קירבה ושל אהבה בין הקב"ה לעמו, ולא יפלא שימים של קירבה ואהבה הם "מובחרים יותר ומזומנים לתשובה" ונחשבים ל"ימי רחמים ורצון".

וגם מבואר היטב פשר הדבר שמצות התשובה – הגם שהיא מצוה תמידית כל השנה – בימי הרחמים "התשובה מקובלת יותר", כי בימי אהבה ורצון, הפתח פתוח לרווחה לקבלת השב בתשובה.

מציאות התשובה – דבר נעלה ובלתי מושג

ו. ואמנם כל מציאות התשובה הוא דבר מופלא מאין כמוהו, דבר נעלה ובלתי מושג, שאלמלא חסד הבורא לא היה בא לעולם, וכדברי הירושלמי (מכות פרק ב הלכה ו): "שאלו לחכמה חוטא מהו עונשו, אמרו להם חטאים תרדף רעה. שאלו לנבואה חוטא מהו עונשו, אמרה להן הנפש החוטאת היא תמות. שאלו לקודשא בריך הוא חוטא מהו עונשו, אמר להן יעשו תשובה ויתכפר לו. היינו דכתיב (תהלים כה, ח) על כן יורה חטאים בדרך, יורה לחטאים דרך לעשות תשובה". היותה של התשובה דבר בלתי טבעי, גנוזה גם בעומק מאמר חז"ל (נדרים נה, א) שהתשובה היא אחד משבעה דברים שנבראו קודם שנברא העולם.

ומפלאות כח התשובה מובא בגמרא: "גדולה תשובה שמביאה רפאות [רפואה] לעולם, גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, גדולה תשובה שמקרבת את הגאולה, גדולה תשובה שמארכת שנותיו של אדם" (יומא פו, א-ב). וכתב בעל הטורים (דברים ל, י) חז"ל: "כי תשוב אל ה' אלקיך, וסמיך ליה כי המצוה הזאת – לומר שקולה היא התשובה כנגד כל המצוות כולן".

ומעתה לא יפלא כלל, שכחלק מהמהלך הבלתי טבעי של התשובה – יש סגולה מופלאה מסגולות כוחה של התשובה, שנקבעו זמנים מיוחדים ומסוגלים, בהם הדלת פתוחה לקבלת שבים באופן מיוחד. וזמנים אלו נקבעו, כאמור, באותם ימי רצון בהם גילה הקב"ה את אהבתו לבניו, ומאז ולעולם ימים אלו הם ימי אהבה, ו"התשובה מקובלת בהם יותר".

ומשל למה הדבר דומה, היחסים שבין אדון ועבד, תחילתם יראה וחוסר אמון הדדיים, אולם במשך הזמן, כאשר הם נקשרים בעבותות אהבה, היחס משתנה מקצה לקצה, וכל טיבם של היחסים הוא אהבה ורעות. וכך גם הנהגת הקב"ה לעמו, מאז

שנקשרו עבותות של אהבה בזמן ימי הרצון כשנתרצה הקב"ה בכפרת חטא העגל, נהפך סדרם של ימי חודש אלול לימי גילוי האהבה.

חודש אלול – זמן תשובה מאהבה

ז. ונראה להוסיף בעומק הדברים, שקבלת התשובה דווקא בימי חודש אלול, נובעת גם מהיות התשובה בימים אלו תשובה מאהבה, כי חפצו של הקב"ה לעורר את עמו ישראל לשוב אליו באהבה בימים אלו, וכפי שכתב הבני יששכר (מאמר חודש אלול, מאמר א אות א) וז"ל: "מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה' (משלי יח, כב), עם היות שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, עם כל זה בדרך רמז נראה לי לפרש על חודש אלול. ונאמר, דהנה ימי אלול הן המה ימי רצון, הימים שעלה משה להר לקבל לוחות אחרונות ונתרצה הקב"ה לישראל בשמחה ומחל להם, מאז והלאה הימים האלה הם ימי רצון לעורר נפשות ישראל בתשובה, וכביכול ימינו ית"ש פשוטה לקבל שבים. והנה מיום שחטא אדם הראשון ונמשך אחר עץ הדעת טוב ורע הנה יש בכל אדם מציאות טוב ורע, ועל פי הרוב הרע מתגבר ונדמה לאדם בדעתו שזה הוא הטוב. אבל בעת שמתעורר הרצון העליון לעורר נפשות ישראל לתשובה, הנה מוצא האדם בדעתו את הטוב ומתחרט ושב על הרע וממשיך אליו הרצון העליון ויקובל בתשובה שלימה".

ומבואר בדבריו הנפלאים, שסגולת ימי חודש אלול, שהקב"ה ברוב אהבתו לעמו ישראל מאז אותם ימי ריצוי ואהבה לאחר המחילה על חטא העגל – משפיע אהבה על עם ישראל לעוררם לשוב אליו בתשובה שלמה.

לפי דברים אלו, סדר העבודה בימי חודש אלול הוא בבחינת אהבה והוא שונה משאר ימות השנה כאשר האדם מוקף בטרדות והבלי הזמן. וזאת כי בימי חודש זה, הקב"ה הוא זה שמעורר את האהבה עד שתחפץ. ומשום כך התשובה שלימה יותר, ומקובלת יותר. וכפי שכתב הגר"א בביאורו לפסוק (משלי כג, יב) "הביאה למוסר לבך", וז"ל: "כי כל דבר שלב אדם מתאוה ומגמת נפשו אליה אותו דבר מתקיים, משא"כ אם לא ייסר לבו לזה אף שיעשנו לא יתקיים". ולמדנו מדבריו, שכאשר האדם מתאוה בכל רצונו להשיג משהו, סופו להצליח. ופוק חזי מאי עמא דבר, כפי ששגור בפי העולם: "אין דבר העומד בפני הרצון".

[ובעין פירושו של החידושי הרי"מ (מובא בליקוטי יהודה להפטר פרשת ראה) לפסוק "ושעריך לאבני אקדח וגו' וכל גבולך לאבני חפץ" (ישעיה נד, יד), וז"ל: "כתבו מירושלים שנבנית

כמו ווארשא, זוהי טפשות, העיקר הוא כמ"ש וכל גבולך לאבני חפץ, היינו בהשתוקקות ורצון שיתעורר בלבבות בני ישראל, בזה צריך להיות הבנין. וזה ענין אבני אקדח – שיקדח בלב כל איש ישראל".

לכן בחודש אלול, כאשר יש באדם כח מיוחד להשתוקק לחזור בתשובה, סופו להגיע לשלמות במהלך התשובה.

התשובה תלויה במידת הרצון ואהבת הלב של האדם

ח. עתה מתבהרים כל הדברים, ותמצית דברי הכתוב "וצדקה תהיה לנו כי" היא כל מהות ענין זמן התשובה מאהבה – מהותו של חודש אלול.

שהרי כפי שנתבאר לעיל, שני מובנים יש למילה "צדקה" – מלשון צדק ויושר, ומלשון צדקה שלפנים משורת הדין. וכמו כן מהלך האפשרות לתשובה היא צדקה מאת השי"ת, בשני המובנים שיש למילה "צדקה" שנתבארו לעיל: הן במובן צדק ויושר, שלאחר שהאדם השתנה, וכביכול נעשה "בריה חדשה", מוחל לו הקב"ה על חטאיו. והן במובן צדקה שלפנים משורת הדין – שברוב רחמיו וחסדיו נתן הקב"ה את האפשרות לחזור בתשובה, וכפי שנתבאר לעיל מדברי הירושלמי שכל מציאות התשובה היא דבר שאינו משורת הדין אלא רק הקב"ה גילה בחסדו הנפלא שהחוטא יעשה תשובה ויתכפר לו.

נמצא איפוא שהכתוב "וצדקה תהיה לנו כי" רומז על מהות חודש אלול, ימי הרחמים והרצון שתוכם רצוף אהבה ויחס מופלא בין הקב"ה וכנסת ישראל – ויחס זה בא הן במובן ה"צדק" והן במובן ה"צדקה", וכמבואר לעיל.

ולפי כל האמור, מוטעם היטב המשך דברי הכתוב "וצדקה תהיה לנו כי – נשמור לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' אלקינו". וכמו שפירש הכתב סופר "נשמור" במובן "ואביו שמר את הדבר, שומר אמונים וכיוצא בזה, שמייחל ומצפה לדבר". והיינו כמבואר לעיל, שיסוד התשובה תלוי במידת הרצון ואהבת הלב של האדם לשוב בתשובה. ומשום כך "וצדקה תהיה לנו" – גילוי האהבה יהיה כאשר "נשמור לעשות", שנייחל ונצפה בהשתוקקות ובאהבה אליו יתברך.

וכמו שידוע המעשה שהדברי חיים מצאנז, בעת יושבו אצל השולחן ראה שמגישים מנה יפה אל השולחן ועוברת מיד ליד, גחן ולחש לבנו הרה"ק משינאווא, רואה אתה

עני זה היושב בקצה השולחן, לידו תגיע מנה יפה זו שכן הלה בר מזל הוא. תמה הרב משינאווא, אם בר מזל הוא מפני מה עני מרוד הוא ומקומו בקצה השולחן. נענה הדברי חיים ואמר, מפני שכל שאיפתו ורצונו הוא למנת אוכל הגונה ויפה, לכן כמידת שאיפתו כפי זאת מצליח מזלו. ומכלל הדברים למדנו, שאם היו שאיפותיו בהשגות גדולות יותר היה מזלו מאיר בגדולות.

וזוהו עיקר תוכנו ומהותו של חודש אלול – הצדקה שעשה עימנו הקב"ה שנתן לנו את הזכות לאוהבו מתוך רצון אמיתי ועל ידי כך לחזור בתשובה.

אין מפטירין אחר הפסח – ביטוי לעבודת ה' מאהבה

ט. לפי מהלך הדברים, מבוארת היטב תשובת בעל ההגדה לשאלת הבן החכם "ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן", וקשה מדוע לא השיבו לחכם את תשובת התורה לשאלתו "מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם" – שהיא לשון הכתובים בפרשת ואתחנן המדברים בסיפור יציאת מצרים, ובכללם הכתוב "וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה'".

וביאור הדברים, כי עומק משמעות התשובה "ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" הוא, שכל מהות קרבן פסח והאפיקומן היא **האהבה האמיתית להקב"ה** בזכרון יציאת מצרים ושינון האמונה בבורא עולם. ואם האדם מוסיף לאכול לאחר אכילת קרבן הפסח, הרי שסופו מוכיח על תחילתו שכל עבודת הקרבן לא היתה אמיתית. כי אם כל מחשבתו ועצמותו היו אך ורק בעבודת הקודש של קרבן הפסח באמת ובתמים, לא היתה עולה על דעתו כלל מחשבה אחרת, וכל שכן מחשבה גשמית של אכילת בשר נוסף על אכילת בשר הקרבן.

נמצא שההלכה ש"אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" טומנת בחובה את כל מהותו של קרבן הפסח – שלמות מוחלטת של אהבת השי"ת, בלתי לה' לבדו. ולפי המבואר לעיל, הרי זהו בעצם תוכן הכתוב "וצדקה תהיה לנו כי נשמר לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה'", שפירושו גילוייה של מידת האהבה להשי"ת במדרגתה האמיתית והשלמה. ובעל ההגדה כיוון בדבריו הקצרים לכל הפסוקים המבוארים בתורה כתשובה לבן החכם, בתימצותם בהלכה זו ש"אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן".

ועושה צדקה כפי כוחו – מדרכי התשובה

י. עתה נוכל להבין את דברי הרמב"ם שבחר להדגיש דווקא את מצות הצדקה כחלק מדרכי התשובה יותר משאר המצוות שבתורה.

והדברים מתבארים לפי מה שכתב המהר"ל (גור אריה, שמות ב, כב) שמצוות הלוואה וצדקה אין לקיימם רק משום שהם גזירת מלך, אלא עיקר קיומם הוא "בלב טוב" – מתוך רצון אמיתי לנתינה.

נמצא איפוא, שענין **האהבה והרצון האמיתי** משותף למצוות התשובה והצדקה. ובפרט במצות התשובה בבחינת "תשובה מאהבה" עיקר עניינה הוא הרצון האמיתי לשוב לבורא יתברך, וכבר אמרו דורשי רשומות "אהבה" ראשי תיבות: א"ן דבר ה' עומד ב'פני ה'רצון].

לכן דווקא בכח מצות הצדקה להציב את האדם על המסלול שבו הוא נדרש להיות בחודש אלול – מידת האהבה המביאה לתשובה שלימה, ובאמת סופו של מסלול זה, הוא שינוי מהותי בכל מציאות האדם, וכדברי הרמב"ם שם: "מדרכי התשובה הוא להיות השב צועק תמיד לפני ה' וכו' ועושה צדקה כפי כוחו – ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש".



מאמר ד

חיים שימלא ה' משאלות לבנו לטובה

י"א הפעמים שמבקשים "חיים של" בברכת החודש
הם כנגד י"א החודשים שמברכים את החודש.
(ספר התודעה)

א. לפי סדר זה, הבקשה האחרונה "חיים שימלא ה' משאלות לבנו לטובה",
מכוונת כנגד החודש האחרון שמברכים בו את החודש – חודש אלול. ויש לבאר מהו
הקשר בין חודש אלול לבקשה ל"חיים שימלא ה' משאלות לבנו לטובה".

עוד יש להבין מהי ההדגשה במילוי המשאלות לטובה. וכבר העיר על כך בסידור
ברוך שאמר: "לכאורה, הלשון לטובה מיותר, כי בוודאי משאלות לב האדם הן לטובה,
ולמותר לפורטו". ואם כן מה המיוחד איפוא בבקשה הנוספת על מילוי משאלות הלב
שיהיו לטובה.

ואכן במסכת ברכות ביאר הרש"ש (טז, ב ד"ה שתמלא) וז"ל: "משום דיש אשר יתדמה
להאדם שהוא טובתו, ובאמת הוא לרעתו, וכמו שאמר המלך החכם (משלי יד, יב) יש
דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות, וכמו שביאר הרמב"ם בפירוש המשניות (ברכות
פרק ט) במשנה חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. לכן אמר כאן
לטובה, רצה לומר, אשר ידעת שהיא לטובה מוחלטת". והברוך שאמר כתב: "באמת
אין אדם יודע מה טוב לו ומה רע לו, כי לפעמים מטובה תצא רעה ומרעה – טובה,
כמבואר בברכות (ס, א) לענין מציאה, דבר שאפשר לצאת ממנה רעה, ושם (ס, ב) יסופר
ממקרה רע שיצאה ממנה טובה. וכן ידוע, כי ריבוי כסף מביא רעה לבעליו, כמבואר
בפרשת עקב, ולכן מבקשים "שתמלא משאלות לבנו לטובה", כזו שידועה לך שטובה
היא לתכליתה".

ולפי זה ביאר בספר קול הצפ"ה (חודש אלול אות א) את שייכות הבקשה "שימלא ה'
משאלות לבנו לטובה" לחודש אלול: "חיים שימלא ה' משאלות לבנו לטובה כנגד חודש
אלול שמרבים בתפלות ובתחנונים, שימלא אותם לטובה כי לא כל מה שמבקשים

טובה, הוא באמת טובה, כי לפעמים זה לרעתו ח"ו, וכפי שנאמר (תהלים סט, יד) ענני באמת ישער, מה שהוא באמת ישועה".

כלומר, חודש אלול הוא עת רצון שמבקשים בה בקשות, וכמו שכתב הבני יששכר (חודש אלול, מאמר א אות ט) "בחודש אלול זמן פתיחת שערי שמים לקבלת התפלות והתשובות וכו', ונפתחו שערי הקדושה, ויבואו קדושים בזה השער לה' בתפלתם ותשובתם, ושערי שמים נפתחים לקבלם ברצון וכו', לאמר לדורות, שבעת ההוא פתוחים שערי שמים לקבל תפלות ישראל ברחמים".

ולכן בימי הרצון של חודש אלול, צריכים בקשה מיוחדת שכל הבקשות יתקיימו לטובה, דהיינו לטובה האמיתית הידועה אך ורק לבורא עולם. ולהלן יבוארו הדברים בהרחבה.

שאלה – בקשה – משאלה

ב. נוסח ברכת החודש הוא למעשה "תפילת רב" המוזכרת בדברי הגמרא במסכת ברכות (טז, ב). ואם כן יש לעמוד על השינוי בין הנוסח המובא בגמרא: "חיים שתמלא לנו את כל משאלות לבנו לטובה", בעוד שבנוסח תפילת ברכת החודש הושמטה המילה "כל", כפי שנאמר: "חיים שימלא ה' משאלות לבנו לטובה", ופשר השינוי טעון ביאור.

ובעיקר התפילה למילוי משאלות הלב לטובה, יש לבאר מהי "משאלה".

כמו כן מוצאים אנו לשון של "שאלה" ושל "בקשה", וכפי שנאמר במגילת אסתר: "ותען אסתר ותאמר **שאלתי ובקשתי**... ויאמר המלך לאסתר במשחה היין מה **שאלתך** וינתן לך ומה **בקשתך** עד חצי המלכות ותעש" (אסתר ה, ו-ח). וכן "ומה **שאלתך** וינתן לך ומה **בקשתך** עוד ותעש" (שם ט, יב). ודוד המלך מבקש "אחת **שאלתי** מאת ה' אותה **אבקש**" (תהלים כז, ד). ויש להבין מה ההבדל בין "שאלה" "בקשה" ו"משאלה".

ובתוך כך יש לקשור את הדברים לטעם המנהג להתחיל לומר את מזמור "לדוד ה' אורי וישעי", שבו מבקש דוד "אחת **שאלתי** מאת ה' אותה **אבקש**", דווקא בראש חודש אלול.

כידוע, כנגד י"ב חודשי השנה עומדים בשמים י"ב מזלות, ומזלו של חודש אלול הוא **בתולה**, ויש לבאר את הדברים.

בספר בני יששכר (מאמרי חודש אלול מאמר א אות י) מציין את העובדה שבהתחלת חודש אלול קוראים בתורה את פרשת שופטים, ולהלן יבוארו הדברים.



משאלות הלב – רוחניות

ג. המלבי"ם (אסתר ה, ו) מביא את דברי המפרשים שהבדילו בין "שאלה" ל"בקשה" בדרך הבאה: "כי בכל מבוקש, מה שישאל תקרא שאלה, והתכלית הנרצה אל השואל תקרא בקשה, כמשל המבקש אלף זהובים כדי לקנות בעדם נחלת שדה וכרם, יהיה האלף זהובים השאלה, והשדה והכרם הבקשה. ועל זה השיבה כי שאלתה ובקשתה אינם שני דברים רק דבר אחד, שיבוא המלך והמן אל המשתה כי זה תשאל וזה תכלית המבוקש שלה".

ואילו המלבי"ם עצמו מגדיר את ההבדל: "ולדעתי, שאלה הקטנה אשר ישיגה השואל בקל, תקרא שאלה. והדבר הגדול שצריך לבקשו על ידי תחנונים נקרא בקשה".

ובדומה לדבריו מבאר המהר"ל בפירוש אור חדש על מגילת אסתר (ה, ה) וז"ל: "מה שאלתך – כי דרך האדם לשאול על דבר אחד. ומה בקשתך – דבר שהוא ענין גדול יותר, כאשר האדם מבקש וחפץ".

זהו ביאור המילים "שאלה" ו"בקשה", ועתה נבאר מהי "משאלה".

המילה "משאלה" מופיעה פעמיים בספר תהלים. "ימלא ה' כל משאלותיך" (כ, ו). וכן: "והתענג על ה' ויתן לך משאלות לבך" (לז, ד).

ונראה כי "משאלות לב" מכוון למשאלות רוחניות. והדבר מתיישב יפה עם הנאמר בפסוק "והתענג על ה' ויתן לך משאלות לבך". ההתענגות על השי"ת היא דבר רוחני, כמוכן, ואם כן מילוי משאלות הלב מתקיים בסיפוק העונג הרוחני.

אולם כשמוסיפים "כל", וכפי שנאמר "ימלא ה' כל משאלותיך", הכוונה לא רק למשאלות רוחניות, אלא להכל – לדברים גשמיים ורוחניים גם יחד. ולכן לא נזכר בפסוק "משאלות לב", מאחר וההתייחסות היא לכל המשאלות, רוחניות וגשמיות כאחד, ואילו ה"לב" קשור לעניינים רוחניים בלבד, ונבאר את הדברים:

הברכה "בכל" – כוללת את הכל

ד. נחלקו תנאים (בבא בתרא טז, ב) בפירוש הכתוב (בראשית כד, א) "וזה ברכך את אברהם בכל". רבי מאיר אומר "שלא היתה לו בת", רבי יהודה אומר "בת היתה לו", ואחרים אומרים "בת היתה לו ובכל שמה".

ובפירוש הרמב"ן על התורה (בראשית שם) האריך בביאור דעת אחרים, וכתב: "אבל אחרים חידשו בפירוש הכתוב הזה ענין עמוק מאד, ודרשו בזה סוד מסודות התורה, ואמרו, כי "בכל" תרמוז על ענין גדול, והוא שיש להקב"ה מידה תיקרא "כל", מפני שהיא יסוד הכל, ובה נאמר (ישעיה מד, כד) אנכי ה' עושה כל... והיא המידה השמינית מ"ג מדות... ולכך אמרו אחרים, כי אין הברכה הזאת שנתברך בכל, רומזת על שהוליד בת משרה אשתו, או שלא הוליד אבל היא רומזת ענין גדול, שברך אותו במידה שהיא בתוך מידת הכל. ולכן תיקרא גם היא "כל", כלשון (שמות כג, כא) כי שמי בקרבו. והנה הוא מבורך בשמים ובארץ". ומבואר בדבריו שהמידה "כל" שבה נתברך אברהם אבינו היא "יסוד הכל", וכוללת את הכל, בשמים ובארץ, דהיינו רוחניות וגשמיות.

ובפירוש רבנו בחיי (בראשית שם) מתמצת את הדברים: "וזה ברכך את אברהם בכל, על דרך הפשט פירושו בכל דבר, כלומר שהיה שלם בכל, בעושר ונכסים וכבוד ואורך ימים, אין חסר לנפשו מכל אשר יתאוה רק שיראה בנים לבניו... וכוונת אחרים באמרו בת היתה לו ובכל שמה, גילה לנו במאמר זה סוד גדול, וביאר שאין הכוונה בברכה זאת במה שהיתה לו בת או לא היתה לו בת, אין הכוונה בברכת עסקי הגוף כלל, כי אם בברכה בעסקי הנפש. ועל דרך הקבלה ביאור הענין, שזכה אברהם אבינו עליו השלום והשיג המדה ששמה "כל", אשר כל המתברך בה מתברך בשמים ובארץ".

ומתבאר כי שלמות הברכה שנתברך אברהם אבינו "בכל", היתה כוללת "שמים וארץ": מצד אחד דברים גשמיים – עושר ונכסים וכבוד ואורך ימים, ובד בבד דברים רוחניים – "עסקי נפש".

ובפרשת הציצית (במדבר טו, לה) כתב הרמב"ן בתוך דבריו: "אבל הזכרון הוא בחוט התכלת, שרומז למדה הכוללת הכל שהיא בכל והיא תכלית הכל, ולכן אמר "וזכרתם את כל", שהיא מצות ה'. וזהו שאמרו (מנחות מג, ב) מפני שהתכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד, והדמיון בשם, גם הגיון תכלית המראות, כי בריחוקם יראו כולם כגוון ההוא, ולפיכך נקרא תכלת".

צבע התכלת הוא צבע מיוחד השונה משאר הצבעים: ממרחק, הים מבהיק בצבעי התכלת, אולם כשמתקרבים, אין למים כל צבע עצמי, וצבעם שקוף או לבן. ולכן נרמזה בפתיל התכלת מידת "כל", שגם לה אין דבר עצמי, אלא היא כוללת את הכל, דברים רוחניים שאינם נראים ואינם ניתנים להמחשה, ויחד עם זאת דברים גשמיים וממשיים. אמור מעתה: מילוי כל משאלות הלב, פירושו השלמת כל הרצונות, הרוחניים והגשמיים.

הלב – מרכז מערכת עבודת האדם

ה. וביאור שייכות ה"משאלות" ל"לב", נראה בהקדם הגדרת תפקידו של הלב במערכת עבודת האדם.

מרכז השאיפות והרצונות הוא הלב, השולט על מחשבות האדם ומכוין את מעשיו. כמאמר חז"ל (אבות פ"ב מ"ט) "אמר להם צאו וראו איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם... רבי אלעזר אומר לב טוב. אמר להם, רואה אני את דברי אלעזר בן ערך מדבריכם, שבכלל דבריו דבריכם".

וביאר השל"ה הק' (שער האותיות אות ל) וז"ל: "דע כי הלב הוא מקור החיים ניתן באמצע הגוף, והוא נגד בית קדשי הקדשים, שהוא נקודה אמצעית לעולם, כן הלב באמצע גוף האדם שולח חיות ומזון לכל אבריו... הלב מקור לכל המידות והנהגות, אם לטוב אם להיפוכו, ולכן הפסוק מקדים הלב לעינים (במדבר טו, לט) ולא תתורו אחרי לבבכם, ואחר כך, עיניכם. הרי לך שהלב שורש ומקור הכל, ועל כן הסכים רבי יוחנן בן זכאי ואמר, רואה אני את דברי רבי אלעזר בן ערך מדבריכם, שאמר לב טוב. כי הנה כל המידות, קנאה ותאוה וכבוד הם בלב, ויש בו דעות רבות מהמדות טובות ורעות, הגאווה והענוה הזכרון והשכחה, היגון והשמחה וכו'. וכן הרבה דברים מסורים ללב, שעליהם נאמר: "ויראת מאלקיך". על כן התפלל דוד (תהלים נא, יב) לב טהור ברא לי אלקים. ומחוייב לראות תמיד שיהיה קדש הקדשים נשאר בקדושתו שיהיה מדור לשכינה".

ובדברי חז"ל (קהלת רבה א, לו) מבואר בהרחבה שהלב הוא מרכז תיפקודו של האדם: "הלב רואה, שנאמר ולבי ראה הרבה. הלב שומע, שנאמר ונתת לעבדך לב שומע, הלב מדבר, שנאמר דברתי אני עם לבי". והמדרש הולך ומונה דברים נוספים והנלמדים מהכתובים: "הלב הולך, נופל, עומד, שמת, צועק, מתנחם ומצטער, מתחזק ומתרכך, מתעצב ומתפחד, משתבר ומתגאה, מסרב, מתבדה, מהרהר, מרחש ומחשב, מתאוה,

סוטה וזונה, נסעד, נגנב, נכנע ומשתדל, תועה וחרד, נעור, אוהב ושונא, מקנא, נחקר, נקרע, הוגה, הוא כאש וכאבן, שב בתשובה, מת, נמס ומקבל דברים, מקבל יראה ומודה, חומד ומתקשה, מייטיב ועושה מרמה, מדבר, אוהב שוחד, כותב דברים, חורש רע, מקבל מצוות ועושה זדון, עושה סדרים ומתגדל".

ומבאר הר"ן בדרשותיו (דרוש חמישי) "והמשל שהוא ידוע, שהלב הוא מקור החיים וממנו נשפעות הכחות כולן. כי גם לפי דעת האומר, שהכחות הם ג' נפשיים חיונים טבעיים, כולם מסכימים שהתחלתם ועיקר חומרם הוא הרוח הנשפע מהלב, ולכן הטבע מקפיד לשמור הלב מאד, ודוחה מעליו הדברים המזיקים, כי להיות התחלת הפגע המועט בו יזיק יותר ממה שיזיק הפגע הגדול הנופל בשאר האברים, ולכן לא יסבול מורסא ולא פרוק חבור ולא שינוי מזג גדול. והנמשל הוא, שהתכונות הלביות הנקראות הפעליות הנפשיות שורש העבודות כולן ושורש העבירות כולן... אם כן מחשבת הלב היא שורש העבודה והמרי, ולזה אמר מכל משמר נצור לבך וגו', כי להתפעליות הנפשיות אשר שורשם ויסודם הלב, מבוא גדול בדביקות השי"ת והקורבה אליו".

נמצאנו למדים, שהלב הוא מרכז השאיפות והרצונות של האדם, ובאמצעות הלב מנווט האדם את כל מעשיו.

ומעתה מבואר ההבדל בין הבקשה שה' ימלא את "משאלות לבנו", והבקשה שימלא את "כל משאלות לבנו". כאשר מבקשים שימולאו "משאלות הלב", הכוונה היא למשאלות הרוחניות, ולמרות שהלב הוא גם מרכז הרצונות השאיפות והתשוקות הגשמיות של האדם, אך ראשית כל, הבקשה היא על הדברים הרוחניים. אך כאשר הבקשה היא שימולאו "כל משאלות לבנו", הכוונה לא רק לדברים הרוחניים שהלב חפץ, אלא גם לדברים גשמיים, וכמבואר לעיל ש"כל" כולל את הכל, דברים גשמיים ורוחניים כאחד.

בכל – מכל – כל

ו. ומאחר והמידה "כל", כוללת את כל השאיפות וההישגים, רוחניים וגשמיים, מובנים דברי חז"ל (בבא בתרא יז, א) "שלשה הטעימן הקב"ה מעין העולם הבא, אלו הן אברהם יצחק ויעקב. אברהם, דכתיב ביה בכל (בראשית כד, א), יצחק, דכתיב ביה מכל (בראשית כז, לג), יעקב דכתיב ביה כל (בראשית לג, יא)". וביאור הדבר, האבות הקדושים

התברכו **בכל**, רוחניות וגשמיות, וכפי שנתבאר לעיל שהלשונות "בכל, מכל, כל", מקיפות וכוללות את כל הברכות.

ונקבעו הדברים בנוסח ברכת המזון: "כמו שנתברכו אבותינו **אברהם יצחק ויעקב**, **בכל מכל מכל**, כן יברך אותנו כולנו יחד **בברכה שלמה** ונאמר אמר". ברכת האבות בכל מכל כל, היא ברכה שלמה, ברכה כוללת ומקיפה, שגם אנחנו מייחלים לה.

יש להוסיף בביאור הברכה הכוללת "בכל", את דברי מדרש רבי נחמיה בן הקנה (ספר הבהיר, כב) שהביא הרמב"ן בביאורו לכתוב "זה" ברך את אברהם בכל" (תחילת דברי הרמב"ן הובאו לעיל אות ד) וז"ל: "אמרו בפסוק (ישעיה מד, כד) אנכי ה' עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מאתי – אני כשנטעתי **אילן** זה להשתעשע בו כל העולם ורקעתי בו הכל וקראתי שמו **כל**, שהכל תלוי בו והכל ממנו יוצא, והכל צריכין לו ובו צופין ולו מחכים, ומשם פורחים נשמות, לבדי הייתי כשעשיתי אותו ולא יגדל עליו מלאך לאמר אני קדמתי לך גם בעת שרקעתי ארצי שבה נטעתי ושרשתי אילן זה ושמחתים ביחד ושמחתי בהם, מי אתי שגליתי לו סודי זה".

וכתב הגרש"ז ברוידא בספרו שם דרך (פרשת חיי שרה, חלק הביאורים אות ט) "וביאור מהות אילן זה יעו' בדברי התרגום ירושלמי (בראשית ג, כד) שכתב "אילן דחיי היא אורייתא". והיינו שבחינת אילן זה שבו כלול ותלוי הכל הוא התורה, שכל הנהגת העולם ננהגת על פי התורה".

מבואר איפוא, שהברכה "בכל" הכוללת את הכל, רוחניות וגשמיות, שורש נטיעתה ב"אילן", שהוא התורה, כי התורה שהיא "תורת חיים" כוללת את הכל, רוחניות וגשמיות גם יחד.

מי שגמלך טוב הוא יגמלך "כל" טוב סלה

ז. לפי האמור לעיל ש"כל" פירושו מקיף וכולל את כל הברכות, מבוארת הנהגתו של הגרש"ז אויערבך בנוסח ברכת הגומל, כפי שמובא בספר הליכות שלמה (פרק כג סע' ז) וז"ל: "נוסח ברכת הגומל שלפנינו 'הגומל לחייבים טובות שגמלני **כל טוב**' (ש"ע א"ח סי' ריט סע' ב) – קשה הוא, שהרי מברך על נס זה אע"פ שאין לו עדיין כל טוב. ונראה יותר כהנוסח שבסידור 'הרב' (וכן הוא בסידורי תימן) שהמברך אומר 'שגמלני טוב', והעונים אומרים 'מי שגמלך טוב הוא יגמלך **כל טוב סלה**'".

וביאר הגרש"ז את דבריו, שנוסח השולחן ערוך "שגמלני כל טוב", אינו מובן, משום ש"כל טוב" פירושו טובה הכוללת את הכל "והרי הנופל מן הגג והוא מוכה וחבול חייב בברכת הגומל, ואיך יאמר על כך שגמלני כל טוב, וכל שכן הנוסע לחו"ל לריפוי מחולי כבד, איך יברך מיד בהגיעו שגמלני כל טוב, ואף אם ניצל לגמרי הרי סוף סוף טוב יותר היה אילו לא היה כלל במצב של סכנה, ואיך יאמר על כך "כל טוב". וגם אחר שבירך על כל טוב, מה מוסיפין הקהל לברכו, הרי "כל טוב" כולל הכל. ומתוך שאלות אלו הגיע הגרש"ז למסקנה: "ולכן טוב יותר הנוסח שמברך 'שגמלני טוב', על שניצל לחיים, והציבור עונים הוא יגמלך 'כל טוב', שיקבל מהשי"ת כל הטוב הנצרך לו, כדרך עונים שמוסיפים על המברך".

ומובא בספר הליכות שלמה, שלאחר שראה הגרש"ז שכך הוא הנוסח בסידורו של השו"ע הרב, נהג כך למעשה. וכן סיפר ידידי הרב מאיר גולדוויכט, ר"מ בשיבת רבנו יצחק אלחנן בניו יורק, שהגרש"ז הורה לו לברך ברכת הגומל בנוסח זה.

ודברים אלו מבוארים על פי האמור לעיל, ש"כל" פירושו ברכה הכוללת שלמות הטובה, ולכן כאשר אדם מודה על טובה שה' עשה עמו, כל עוד הטובה איננה מושלמת, לא שייך לומר "שגמלני כל טוב", אלא יאמר "שגמלני טוב", דהיינו טובה מסוימת, והציבור משיב לו בברכה שהקב"ה יגמול לו "כל טוב סלה", שיזכה לקבלת שלמות הטובות שבעולם.



בחודש אלול אין את העוז לבקש את כל משאלות הלב

ח. לפי המבואר לעיל, נבין את הטעם לשינוי בין נוסח הגמרא: "חיים שתמלא לנו את כל משאלות לבנו לטובה", לנוסח תפילת ברכת החודש, שם הושמטה המילה "כל".

חודש אלול משמש הכנה ליום הדין. בחידושי הרי"ם (חודש אלול) מובא: "חודש אלול הוא מתנה טובה, חודש ההכנה. משל למה הדבר דומה, לאיש צבא היוצא למלחמה, שאז אין לו זמן להכנות ולמפגנים, עליו לקחת הנשק ביד ולירות, כי ההכנות צריכות להיות לפני המלחמה. כן הוא בראש השנה – יום הדין, אז אין זמן להכנות, ולכן ניתנה מתנה של חודש אלול להכנות".

בסגנון דומה מבאר בספר בשערי המועדים (עמ' קעב) את דברי המטה אפרים (ס' תקפא סע' ט) "מנהג אנשי מעשה לבדוק התפילין והמזוזות בחודש זה", על פי מש"כ הבני

יששכר בספרו אגרא דפרקא, שעבר הירדן הוא בחינת "מזוזה" לארץ ישראל, ועל דרך זה "כשם שבבחינת מקום – היה עבר הירדן המזוזה של ארץ ישראל, כך בבחינת זמן – חודש אלול הוא המזוזה של הימים הנוראים שמעורר את היהודי לתשובה".

הימים הנוראים, ראש השנה ויום הכיפורים נחשבים כ"טרקלין", וחודש אלול הוא ה"פרוזדור" המוביל לטרקלין. ונוהג שבעולם, כל עוד האדם עומד בפתח מזוזה הבית או בפרוזדור המוביל אליו, הוא מתבייש לבקש מהמלך את כל הדברים הנחוצים לו, אלא מתמקד לבקש את הדברים היותר הכרחיים וחיוניים. אך כאשר כבר נכנס לתוך הטרקלין, הוא אינו מתבייש לבקש מהמלך את כל צרכיו.

ומשום כך, בחודש אלול, בעומדינו ב"פרוזדור" המוביל לימים הנוראים, אין בנו העוז לבקש מה' שימלא את כל משאלות לבנו. לכן אנו אומרים בבקשה המכוונת כנגד חודש אלול: "שימלא ה' משאלות לבנו לטובה". מאחר ואנו עומדים "בעני בפתח", ולמעשה בגלל החטאים שחטאנו במהלך השנה לא מגיע לנו דבר – אין אנו מרהיבים בנפשינו לבקש על ה"כל", גם על דברים גשמיים וגם על דברים רוחניים, אלא מסתפקים לבקש את הדבר העיקרי וההכרחי – "שימלא ה' את משאלות לבנו", דהיינו המשאלות הרוחניות.

ואפשר להוסיף בביאור הדברים על פי מש"כ השפת אמת (פרשת וישלח, תרל"א) בביאור דבריו של יעקב אבינו "יש לי כל", והקשה השפת אמת איך יכל יעקב אבינו לומר "כל" והרי בוודאי שלא היה לו את כל הדברים. וביאר השפת אמת: "אך מי שדבוק בשורש עליון, מה שיש לו הוא בחינת "כל" וכו', שכל נקודה מכח השי"ת, נמצא שם הכל. ועל ידי זה מי שמדביק כל דבר בשורשו יש לו הכל, ואין חילוק אם יש לו רב או משהו. וזהו שכתבו ז"ל (אבות פרק ד משנה יז) יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים מכל חיי העולם הבא, ומכל שכן חיי עולם הזה. ופירוש שעה אחת הוא כנ"ל, להיות הכל באחדות דבוק בשורש עליון, ולכך אמר יעקב "יש לי כל", והבן".

ומבואר בדבריו שכאשר האדם מתעלה לדרגת דבקות בהקב"ה, הרי הוא משיג שלמות הכוללת את הכל, מכיון שבהיותו דבוק בשורש הכל, הרי שכל מה שיש בידו הוא בבחינת "כל" הכוללת את הכל.

ומעתה, בחודש אלול, כשהאדם עדיין איננו בדרגת השלמות, הוא עדיין לא בדרגה שיכול לבקש מה' שימלא את "כל" משאלות לבו לטובה, והוא מבקש רק על הרוחניות. ורק לאחר שהתכונן כראוי בימי חודש אלול בתשובה ומעשים טובים

והתעלה לדרגת דבקות בהקב"ה, אז כבר ביכולתו לבקש "כל", כי בהיותו "דבוק בשורש העליון, מה שיש לו הוא בחינת כל".

אך הנוסח המובא בגמרא הוא תפילתו של האמורא הקדוש רב, שבוודאי היה בדרגת עילאית ויכל לבקש מהשי"ת שימלא את "כל" משאלות לבו לטובה.

בראש השנה מבקשים על ענייני העולם הזה ברמז בלבד

ט. והדברים מגיעים עד כדי כך, שאפילו ביום הראשון של ראש השנה, לא מבקשים על ענייני העולם הזה. וכמו שביאר השפת אמת (ראש השנה תרל"ב) מטעם זה את אכילת ה"סימנים" בליל ראש השנה: "הסימנים בליל ראש השנה כרתי רוביא (הוריות יב, ב), כי בראש השנה אין מבקשין על עניני עולם הזה, כמו שכתוב בזהר הקדוש (ח"ג צח, א ברעיא מהימנא) ותיקונים (תיקונא ו). רק לבקש על מה שאומרים תן פחדך, ותמלוך וכו'. ויש לומר דלכך מרמזין על צורכי עולם הזה שהם באמת רק רמזים, להוציא מכל ענין רמיזא דחכמתא לעבודת ה' יתברך. ובאופן זה, שיהיה רק לסימן ולרמז רשאין לבקש, שכן רצונו יתברך שעל זה נבראו. ובראש השנה שנותן ה' יתברך חיות חדש לכל הנבראים על כל השנה, צריך כל אחד להיות מוכן לקבל החיים רק לעבודתו יתברך שמו בלבד, וכפי רצונו כן נותנים לכל אחד".

הרי לנו שאכילת ה"סימנים" בליל ראש השנה, המיועדת לסימן טוב בעניינים גשמיים, נעשית בגלל שאין מבקשים ביום הראשון של ראש השנה על ענייני העולם הזה, ולכן הדרך היחידה האפשרית לבקש על עניינים גשמיים היא ברמז וב"סימן".

ואמנם מטעם זה יש הנוהגים לאכול את הסימנים רק בליל היום הראשון של ראש השנה [אך בשערי תשובה (אורח סי' תקפג סע' א) כתב בשם אליה רבה ומחזיק ברכה, שגם בלילה השני של ראש השנה נוהגים לאכול סימנים]. וכתב הבני יששכר (חודש תשרי, מאמר ב אות יא), וז"ל: "לא חזינן לרבנן קשישאי דעבדו הכי, ואף אחד מהפוסקים לא כתב לנהוג כך, אלא רק בליל ראשון של ראש השנה". וההסבר לכך מבואר על פי השפת אמת, וכדלעיל.

התשובה – התחדשות האדם

י. ומאחר וימי חודש אלול הם ההכנה לימים הנוראים, קוראים בתורה מידי שנה בתחילת חודש אלול את פרשת שופטים. והטעם לכך מבואר בבני יששכר (חודש אלול מאמר א אות י) וז"ל: "שזהו התחלת התשובה ועיקרה, אשר הבעל תשובה מחויב להושיב

שופט ושוטר אצל כל שערינו, דהיינו כל החושים אשר המה שערים באדם שפתחם הבורא יתברך שמו להשתמש עמהם".

והנה בעל תשובה אמיתי מוגדר כ"בריה חדשה", כמאמר חז"ל (ויקרא רבה ל, א) "מעלה עליו הקב"ה כאילו עשה את עצמו מחדש", וכדברי הבני יששכר (שם אות ו) "ונעשים הבעלי תשובה כבריות חדשות וכאילו עשו את עצמם".

וענין זה מרומז במזל חודש אלול – בתולה, וכדברי הבני יששכר שם: "נעשה הבעל תשובה בריה חדשה, והנה צר בתולה בעולם ואלול בשנה, הכל הולך אל מקום אחד, טובב הולך על קוטב התשובה, ואתה תבין".

אלול הוא זמן של התחדשות האדם על ידי התשובה, והסימן לכך – בתולה. והדרך לכך, על ידי נתינת השופטים והשוטרים לשלוט על דרכי האדם ומעשיו להחזירו בתשובה שלמה לפני השי"ת.

אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש – שבתי בבית ה' כל ימי חי

יא. ממוצא הדברים מוטעם מנהג אמירת מזמור "לדוד ה' אורי וישעי" מראש חודש אלול.

בפרק זה מבקש דוד המלך: "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש – שבתי בבית ה' כל ימי חיי". ומקשה הנתיבות שלום (ראש השנה עמ' קלה) "לכאורה, מהו שאומר **אחת** שאלתי מאת ה', הרי דוד המלך ביקש **הרבה בקשות** מהשי"ת" (כמפורט בהמשך המזמור).

וביאר הנתיבות שלום: "אלא הכוונה, שכל בקשותיו היו **במטרה אחת**, שלא תהיינה לו טרדות ומניעות כדי שיוכל לשבת בבית ה' כל ימי חייו, וזה תמצית כל הבקשות: אחת שאלתי – שבתי בבית ה' כל ימי חיי. והוא כמאמר מרן מקוברין על מה דאיתא בתקוני זוהר (תקן ו) שצווחין ככלבים בראש השנה ויום הכפורים – "הב הב, הב בני, הב מזוני". שאין הכוונה שלא יבקש כלל על זה, שהרי בוודאי צריך יהודי שיהיו לו בני חיי ומזוני רויחי, שמבלעדיהם אינו יכול לעשות כלום, אלא שלא יבקש ככלבים, כי אם יבקש בגלל שצריך זאת לעבודת ה', והיינו שהמטרות בכל הבקשות של הימים הנוראים היא – אחת שאלתי מאת ה' שבתי בבית ה'".

ומבואר בדבריו, שבקשתו של דוד המלך היתה אחת: שהקב"ה יסיר מעליו את כל הטרדות המונעות את הישיבה בבית ה' בהשקט ומרגוע. ובקשה זו אמנם היא "אחת",

בקשה רוחנית, אך היא כוללת פרטים רבים – הסרת המפריעים הגשמיים המונעים מהאדם לשבת בבית ה'. ולכן הגם שבזוה"ק מובא שבני אדם המבקשים מהקב"ה בראש השנה ויום כיפור "הב בני, הב מזוני", דומים לכלב הנובח הב הב, הכוונה למי שמבקש את הבנים והמזונות לתכלית גשמית, אך ברור שאם הבקשה של בני חיי ומזוני היא לתכלית רוחנית, ראוי ללא כל ספק לבקש זאת בימים הנוראים.



ומעתה, עולים הדברים בקנה אחד עם המבואר לעיל, שבחודש אלול, בתחילת צעדינו במסלול התשובה, כאשר אין בנו העוז לבקש אחר מילוי "כל" משאלות הלב הגשמיות והרוחניות, אנו מתמקדים בבקשה העיקרית שימלא הקב"ה את משאלות לבנו הרוחניות. וכחלק בלתי נפרד מבקשה זו, נוהגים לומר את המזמור שבו משאלתו של דוד המלך "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש – שבתני בבית ה' כל ימי חיי", שגם היא, בקשה ושאיפה להיות ספון בבית ה' בשלמות רוחנית, על ידי הסרת המפריעים הגשמיים.



מאמר ה

השימוש בכוחות הטמונים באדם

המליך אות יו"ד במעשה וצר בהם בתולה בעולם ואלול בשנה.
(ספר יצירה פרק חמישי משנה ח)

א. בספר יצירה מובא שבבריאת העולם "נוצרו" י"ב חודשי השנה וי"ב המזלות בי"ב אותיות, ולפי הסדר המבואר שם, באות יו"ד "נוצר" מזל בתולה וחודש אלול, ויש להבין מה מסמלת האות יו"ד, ומה הקשר בין האות יו"ד לחודש אלול ולמזל בתולה. עוד מבואר בדברי הספר יצירה הדגשה על העשייה בחודש אלול – "המליך אות יו"ד במעשה", וצריך ביאור מהי ה"עשייה" המיוחדת הנדרשת בחודש אלול.

בספר בני יששכר (מאמרי חודש אלול, מאמר א מהות החודש, אות ו) מביא את דברי הספר יצירה ומוסיף משפט אחד: "הנה המליך אות יו"ד במעשה וצר בו אלול הוא הזמן המיוחד לתשובה". ומבואר בדבריו כי עבודת התשובה בחודש אלול מושפעת מיצירת החודש באות יו"ד, ודברים אלו דורשים הסבר, כיצד עבודת התשובה של חודש אלול תלויה ביצירת החודש באות יו"ד. ובעיקר דבריו צריך ביאור, מדוע דווקא חודש אלול הוא הזמן המיוחד לתשובה, הרי חיוב התשובה הוא תמידי בכל ימות השנה.

בחודש אלול תוקעים בשופר, ואומרים לאחר התפילה מזמור "לדוד ה' אורי וישעי", וצריך להבין כיצד מתקשרים עניינים אלו למזל חודש אלול, בתולה.

בדברי המשנה הראשונה במסכת ראש השנה מפורש, כי באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה. ובגמרא מוסבר הטעם לבחירת תאריך זה. אולם ודאי בעומק הדברים יש משמעות לכך שראש השנה למעשר בהמה נקבע דווקא בחודש אלול, וצריך ביאור.

בספר בני יששכר (מאמרי חודש אלול, מאמר א אות ח) מובא שחודש אלול מתייחס לשבט גד, וצריך ביאור בכוונת דבריו.

אות יו"ד – מהותה ומשמעויותיה

ב. עוד כתב בספר בני יששכר (שם) "הנה אות יו"ד היא נקודה גולם ראשית המעשה, דהנקודה גולם מקבלת כל הצורות... ואות יו"ד הוא נכתב הראשון כשרוצים

לכתוב איזה אות, הנה ההתחלה והמכתב הראשון הוא נקודת יו"ד". כלומר, את האות יו"ד אי אפשר לחלק לגורמים שונים, והיא הנקודה היסודית של כל האותיות, וכל צורה או אות שאדם רוצה לכתוב, תחילתה בכתיבת נקודה ראשונה שהיא בעצם האות יו"ד.

האות יו"ד היא האות העשירית באותיות האל"ף ביי"ת, ומסמלת את המספר עשר, והמספר עשר מציין שלימות. לפנינו דבריו של רבנו בחיי (הקדמה לפרק חמישי של מסכת אבות) בענין: "ומן הידוע במספר עשרה שהוא מספר נעלם, ולעולם השכינה שורה בעשרה... ובעבור כי הוא תכלית המספר ואין המספר אחריו, אמרו ז"ל (ברכות מט, ב) אחד עשרה ואחד מאה ואחד עשרה ריבוא, וכן אין דבר שבקדושה פחות מעשרה (ברכות כא, ב)... וכן המילה בעשרה, והוא הדין לכל דבר וענין שבקדושה. וכן מצינו עוד השכר והעונש במספר עשרה, העונש למצרים בעשר מכות והשכר לישראל שיצאו מידם – בעשרת הדברות, ובזכות מה, בזכות אברהם שנתנסה בעשרה ניסיונות. והנה אברהם היה עשירי לנח, וכן נח היה עשירי לאדם, וכן לעולם העשירי קודש לה', עד שעולם הזה שנברא בשביל הצדיקים נברא בעשרה דברים והם עשרה מאמרות". והמהר"ל (דרך חיים על מסכת אבות, פרק ג משנה ו) כתב: "אבל מספר עשרה הוא מיוחד בכל מקום למדרגת הקדושה, עד שהמספר הזה מגיע אל מדרגת עולם הנבדל הקדוש", וכוונתו לעשר הספירות שבהנהגת העולם. הנה כי כן, המספר עשר מסמל את השלימות, ויש להבין מדוע.

אודות האות יו"ד נאמר במדרש אותיות דרבי עקיבא, שכאשר רצה הקב"ה לברוא את העולם, באו לפניו כ"ב האותיות וכל אחת מהן טענה שהיא האות הראויה לברוא בה את העולם: "נכנס יו"ד ועמד לפני הקב"ה ואמר, רבוננו של עולם רצונך שתברא בי את עולמך, שבי נקראת י-ה ה' צור עולמים (ישעיה כו, ד) שבי יודו על מעשיך בכל יום כל באי עולם, שנאמר (תהלים קמו, י) יודוך ה' כל מעשיך וגו', ולא עוד אלא שבי תחילת שמך יחיד, אמר לו לאו, אמר לו למה, אמר לו מפני שבכך אני עתיד לברוא יצר הרע שהוא מטעה את הבריות בבאי עולם, שנאמר (בראשית ח, כא) כי יצר לב האדם רע מנעוריו, מיד יצא מלפניו בפחי נפש". ומדרש זה מפליא כל רואה, מה פשר הויכוח שהתנהל בין הקב"ה והאות יו"ד, וגם תשובת הקב"ה טעונה ביאור, הרי כשם שיצר הרע נברא באות יו"ד, כך גם יצר טוב נברא באות יו"ד, ומה איפוא הסיבה שהשיב הקב"ה לטענת האות יו"ד מדוע לא היתה ראויה שיברא בה העולם.

עוד נאמר במדרש אותיות דרבי עקיבא: "אל תיקרי יו"ד אלא יד, מלמד שזה הוא יד ושם טוב שעתיד הקב"ה ליתן להם לצדיקים לעולם הבא בירושלים ובבית המקדש", וצריך ביאור בכוונת המדרש שיו"ד היא בחינת "יד".

אות יו"ד - עולם נעלם - עולם העתיד

ג. ונראה בביאור הדברים על פי משמעויותיה הנוספות של האות יו"ד.

האות יו"ד מתייחסת לבריאת העולם הבא, כדברי הגמרא במסכת מנחות (כט, ב) "מאי דכתיב (ישעיה כו, ד) בטחו בה' עדי עד כי בי-ה' צור עולמים, מאי שנא דכתיב בי-ה' ולא כתיב י-ה, כדרש רבי יהודה ברבי אילעאי, אלו שני עולמות שברא הקב"ה אחד בה"א ואחד ביו"ד, ואיני יודע אם העולם הבא ביו"ד והעולם הזה בה"א אם העולם הזה ביו"ד והעולם הבא בה"א, כשהוא אומר אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, אל תקרי בהבראם אלא בה"א בראם והוי אומר העולם הזה בה"א והעולם הבא ביו"ד... מפני מה נברא העולם הבא ביו"ד מפני שצדיקים שבו מועטים, ומפני מה כפוף ראשו מפני שצדיקים שבו כפוף ראשיהם מפני מעשיהן שאינן דומין זה לזה" [פרש"י: "וכבודו של זה גדול משל זה משום הכי ראשיהם כפופים דמתבייש מחברו"]. ובמקום אחר דרשו חז"ל (ב"ר יד, ה) את ייתור האות יו"ד בפסוק "וייצר ה' אלקים את האדם" (בראשית ב, 1) "וייצר, ב' יצירות, יצירה בעולם הזה ויצירה לעולם הבא".

האות יו"ד מסמלת את המחשבה ואת העתיד, כדבריו של רש"י בביאור הכתוב (שמות טו, א) "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה", וז"ל: "אז כשראה הנס, עלה בלבו שישיר שירה... למדנו שהיו"ד על שם המחשבה נאמרה".

ומוסיף שם רש"י: "אבל מדרשו, אמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין צא, ב) מכאן רמז לתחיית המתים מן התורה". ביאור דבריו, לאחר שבני ישראל חצו בשלום את ים סוף וחזו במפלת המצריים וטביעתם בים, שרו משה ובני ישראל שיר תהילה לה'. אך במקום לתאר את המאורע בזמן עבר - שר, משתמשת התורה בלשון עתיד - אז ישיר. ועל כך דרשו חז"ל שהאות יו"ד נדרשת על שם העתיד, ומבטאת את זמן תחיית המתים העתיד לבוא וכך הוא בלשון הקודש, כל מילה שמוסיפים לפניה את האות יו"ד נהפכת לעתיד.

האות יו"ד היא כמובן, האות הקטנה ביותר, ויש בכך רמז על בחינת העלם ודברים נסתרים, כלשון הזוהר הקדוש (פרשת ויקהל דף ריב ע"ב) "חד נקודה תתאה זעירא דאתחזי ולא אתחזי, ודא איהו אות יו"ד" [נקודה קטנה וזעירה הנראית ואינה נראית, זוהי אות

יו"ד, ובספר הקנה (דף ב' עמ' א) הוסיף בביאור הדברים "והיו"ד קטן מכל האותיות, לומר שהוא דבר נעלם ולא ישיגוהו לא בפה ולא במחשבה" [ובכלל ענין זה, מרמזת האות יו"ד על מידת הענווה, להקטין ולהעלים עצמו, כמובא במדרש אותיות דרבי עקיבא: "יו"ד מפני מה הוא קטן מכל האותיות, מפני שכל מי שהוא מקטין עצמו בעולם הזה ואין בו גסות הרוח זוכה ונוחל חיי עולם הבא שנברא ביו"ד, שנאמר כי ביה-ה' צור עולמים".

ובדברי המהר"ל (בספר אור חדש ובספר תפארת ישראל) מבואר ההבדל בין האות יו"ד המסמלת את ההסתר, לאות ה"א המסמלת את הידוע והגלוי, על פי הגמרא במנחות שבה"א נברא העולם הזה וביו"ד נברא העולם הבא: "נראה כי מה שהה"א דווקא ה"א הידיעה, מפני שהשי"ת ברא עולמו בה"א, ובה"א היה הכל נגלה ונמצא, כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א. ולכן הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה". ואילו האות יו"ד מורה על ההסתר "כי עולם הבא יש לו מדרגה נעלמת וצפונה, דכתיב (תהלים לא, ב) מה רב טובך אשר צפנת ליראיך, והוא היין המשומר לצדיקים לעתיד". והיינו שעולם הבא הנברא באות יו"ד, בהכרח שהוא עולם הנסתר.

אות יו"ד – הכוח הפנימי [פוטנציאל] המצוי בכל אדם ועליו לגלותו

ד. מכל דברי חז"ל הנ"ל מצטיירת התמונה הבאה: האות יו"ד היא השורש והיסוד של כל האותיות, וכל צורה או אות שאדם רוצה לכתוב, תחילתה בכתיבת נקודה ראשונה שהיא בעצם האות יו"ד. זוהי האות הקטנה ביותר מכל האותיות, ויש בה בחינה של העלם ודברים נסתרים. ובאות יו"ד נרמז העתיד, על העולם הבא, והיא מסמלת את המחשבה.

ומתוך כך נראה כי יש באות יו"ד לרמז על הכוח הפנימי [פוטנציאל] המצוי בכל אדם ועליו לגלותו. לכל אדם יש כוחות כבירים האצורים בקרבו, תכונות נפלאות שביכולתו להוציא לפועל, דברים מיוחדים שבאפשרותו לעשות, ותכונות גדולות שאם ירצה יוכל להגשים. ותפקידו של האדם, לגלות את הכוחות הפנימיים שבו, להפיק מעצמו את המירב.

יסוד זה למדנו מביאורו של רבי צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק לר"ח אלול) לדברי ספר יצירה שפתחנו בהם "המליך אות יו"ד במעשה וצר בהם בתולה בעולם ואלול בשנה", וז"ל: "אות יו"ד מרמז על חכמה... ואפשר שעל זה רמז רש"י ז"ל בפירושו על הפסוק

אז ישיר, שכתב למדנו שהיו"ד על שם המחשבה נאמרה, וכן איתא (מנחות כט, ב) שהעולם הבא נברא ביו"ד. ואמר שהמליך אות יו"ד במעשה, היינו שהמעשה יהיה על פי החכמה... וזה כוונת ספר היצירה, דאף יד שמאל [בספר יצירה מובא ש"ב האותיות וחודשי השנה הם כנגד י"ב איברים שבגוף, וחודש אלול כנגד יד שמאל], היינו פעולות שאינם מעשה המצוות, מכל מקום יהיו באות יו"ד היינו על פי החכמה. ועל זה נאמר (קהלת ט, י) כל אשר תמצא ירך לעשות בכחך עשה, כחך, היינו על פי החכמה שהוא אותיות "כח מה" כמו שכתוב בתיקונים, וזה מורה על התחלת ההכרה שנקרא "מה".

"המליך אות יו"ד במעשה" פירושו, שיש צורך להביא לידי ביטוי את ה"אות יו"ד" במעשי האדם. דהיינו לעשותם בחכמה, וחכמה היא אותיות "כח מה", כלומר, להוציא אל הפועל את הכוחות הטמונים מן הכח [בחינת ה"מחשבה"] אל הפועל [בחינת ה"מעשה"]. שכן "כח" הוא היכולת [פוטנציאל] שיש באדם, כביאורו של המלבי"ם (בראשית מט, ג) "כחי וראשית אוני, כחי - הכח הפנימי, אוני - התגלות הכח לחוץ". והשילוב "כח - מה", הוא "תחילת ההכרה" של האדם בכוחותיו [בחינת "מה"] והוצאתם מהכח אל הפועל.

אות יו"ד - ניצול הכוחות הנעלמים כדי לבנות את העתיד

ה. מעתה מתחברים כל החוליות למערכה אחת.

האות יו"ד היא האות שבה נברא העולם הבא, והיא מרמזת על דברים עתידיים, מכיון שאות יו"ד היא הכח הפנימי שיש לכל אדם, אשר באמצעותו צועד הוא אל העתיד המבטיח, לחיי העולם הבא. ולכן האות יו"ד היא אמנם קטנה, אך היא מהווה את השורש והיסוד לכל שאר האותיות, וממנה נלמד כי הפוטנציאל הטמון באדם עשוי להביא לתוצאות כבירות ללא גבול, ובכוחו הקטן של האדם לפעול גדולות ונצורות.

וכנראה לכך התכוונו חז"ל באומנם "אל תיקרי יו"ד אלא יד, מלמד שזה הוא יד ושם טוב שעתיד הקב"ה ליתן להם לצדיקים לעולם הבא בירושלים ובבית המקדש", כי האות יו"ד היא בחינת "יד" - כלי עזר וסיוע לעולם הבא.

וזו גם הסיבה שהאות יו"ד היא "דבר נעלם", ומרמזת על הכוחות העלומים וטמונים באדם, על הפוטנציאל החבוי בתוכו.

ויתכן כי לכך התכוונו חז"ל כאשר היו מברכים האחד את חברו בברכה "עולמך תראה בחיך", כפי שמסופר בגמרא בברכות (יז, א) "כי הוּוּ מפטרי רבנן [כאשר היו התלמידים נפרדים] מבי רבי אמי ואמרי לה מבי רבי חנינא אמרי ליה הכי, עולמך תראה בחיך ואחריהך לחיי העולם הבא, ותקותך לדור דורים, לבך יהגה תבונה, פִּיךָ ידבר חכמות ולשונך ירחיש רננות, עפעפיך יישירו נגדך, עיניך יאירו במאור תורה ופניך יזהירו כזוהר הרקיע, שפתותיך יביעו דעת וכליותיך תעלוזנה מישרים, ופעמיך ירוצו לשמוע דברי עתיק יומין". ופרש"י: "עולמך תראה בחיך – כל צרכיך תמצא", ובמהרש"א הוסיף: "עולמך תראה, עולם הזה, ואחריהך לחיי העולם הבא, דהיינו לימות המשיח".

ומבואר בברכתם של החכמים שאיחלו זה לזה "עולמך תראה", שתזכה לראות את העולם הנעלם הגנוז בך, דהיינו את הכוחות הטמונים בך – "בחיך", בעורך חי בעולם הזה, ואז אחריהך תהיה לחיי העולם הבא. כי כל אדם הוא "עולם מלא" (סנהדרין פרק ד משנה ה), עולם של יכולות ואפשרויות, עולם של כוחות ותכונות. ולכן בירכו החכמים איש את רעהו, בשעה שסיימו את הלימוד בבית המדרש, שכל אחד יזכה להוציא אל הפועל את הכוחות הנעלמים שבו, וינצל היטב את "עולמו" בעולם הזה, ואז יזכה לאחרית חיי העולם הבא.

ובשל כך האות יו"ד, שהיא האות העשירית באל"ף בי"ת, מסמלת את המספר עשר שהוא השלימות, משום שרק מיצוי כל הכוחות של האדם הוא המפתח אל השלימות. ומענתה מבוארת צורתה של האות יו"ד בכתיבת סת"ם. לאות יו"ד יש שלשה "קוצים", האחד למעלה בראשה, השני למטה בתחתית רגל האות, והשלישי באמצע, בחלקה העליון של האות נוטה כלפי מטה. ונראה כי בכך נרמז תפקידה של האות יו"ד לחבר את העולמות – והיינו לנצל את הכוחות שבאדם בעולם הזה, כדי לבצר את עתידו לעולם הבא. לחבר את ההווה והעתיד, לחבר בין הפוטנציאל והמחשבה לבין המציאות והמעשה. ולפיכך בצורת האות יו"ד יש "קוצים" בכל חלקיה, סימן לחיבור שמחברת האות יו"ד.

ומובן מדוע חסרון, אפילו של "קוצו של יו"ד" מהווה פסול בכל הספר תורה, משום שאם אינו מנצל את כל הכוחות, הרי זה פסול. אל ידמה האדם בנפשו שיתכן לוותר או לא לנצל את כל כשרונותיו לעבודת ה', כי אפילו "קוצו של יו"ד", החלק הקטן ביותר של הכוחות הטמונים בו, צריך להיות מנוצל כראוי.

חודש אלול ומזל בתולה – הזמן המיוחד לגלות את הכוחות הטמונים באדם

ו. נמצא שבחודש אלול מוטלת על האדם החובה להגשים את יכולותיו, ולהוציא את האות יו"ד שהיא הכח היסודי הנעלם, אל הפועל. והיינו "להמליך" את המרומז באות יו"ד, ליישם בפועל את הכח הכמוס באדם, ולהוציא את המחשבה לעולם המעשה.

ונראה כי ענין זה נרמז במזל החודש, בתולה, שהרי שנינו "אין אשה אלא לבנים" (תענית לא, א). בבתולה טמון הכח ללדת בנים, ומעלתה בעתיד הצפוי לה, מימוש הפוטנציאל שבה. מזל חודש אלול, רומז איפוא, על עבודת החודש, לגלות את הכוחות הטמונים באדם ולהגשימם.

ומעתה נבין את טעם אמירת מזמור "לדוד ה' אורי וישעי" בימי חודש אלול, ויש שנתנו רמז לכך מהפסוק "לולא האמנתי לראות" שבמזמור זה – "לולא" אותיות "אלול". והנה בגמרא (ברכות ד, א) דרשו: "למה נקוד על לולא, אמר דוד לפני הקב"ה, רבונו של עולם מובטח אני בך שאתה משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבוא, אבל איני יודע אם יש לי חלק ביניהם אם לאו, שמא יגרום החטא". אך עדיין לא מובן מדוע חשש דוד המלך, והרי לא חטא. וצריך לומר שחששו נבע שמא לא זכה לנצל את הכוחות הטמונים בו, שמא לא השכיל להוציא אל הפועל את היכולות שלו, ומי שאינו מנצל את הפוטנציאל שלו, דבר זה עצמו לחטא יחשב, ומכך חשש דוד המלך. ואם כן מבואר היטב, כי בחודש אלול אומרים את מזמור לדוד ה' אורי וישעי, כדי לומר את הפסוק "לולא האמנתי", ולהתבונן במרומז בו – גודל החובה לגלות את הכוחות הטמונים באדם, שהיא מהות חודש אלול.

ומכאן נוכל להוסיף בטעם היות ימי חודש אלול ימי רצון, וכפי שהסמיכו את הפסוק "אני לדודי ודודי לי", ראשי תיבות אלול, לומר שימים אלו הם ימי קירבה ורצון בין בורא עולם לעם ישראל, רק אם האדם יגלה את כל הכוחות הטמונים בו בשיעור של "אני לדודי", דהיינו ניצול מירבי של כל אישיותו ותכונותיו לעבודת הבורא, או אז "דודי לי", יזכה לקירבת אלקים ויזכה בדין. וכעין דבריו של השפת אמת (שופטים תרל"א) שחודש אלול "הוא עת רצון באדם שיוכל לקרב עצמו לדבק בהקב"ה בפנימיות הלב, כי הקב"ה מלא רצון, ורק מי שזוכה יוכל להתקרב אליו, כי כמים הפנים וכו', וכפי התעוררות רחמים בלב על עצמו, איך שיש בו נקודה קדושה מהקב"ה ונטבע בחומר וגשמיות, וכפי התעוררות בלבו, ככה מתעורר עליו רחמים רבים בשמים גם

כן". הקירבה והדבקות המירביים להקב"ה אפשרית רק כאשר האדם מנצל את כל כוחותיו לעבודת הבורא, זוהי עבודת "אני לדודי" של חודש אלול.

הזרעים של תכונת החודש ומזלו נזרעו כבר בבריאת העולם. בכ"ה באלול נברא העולם, דהיינו, נבראה בריאה מופלאה שנטמנו בה כוחות שיש לנצלם. ומאז, בחודש שבו נברא העולם והושמו הכוחות בנבראים, עליהם למצות את כוחותיהם הפנימיים ולנצלם עד תום.

ראש השנה למעשר בהמה

ז. על פי זה גם מבוארת קביעות ראש השנה למעשר בהמה בראש חודש אלול, כמו שכתב השפת אמת (אלול תרמ"ב) "מו"ז ז"ל [החידושי הרי"ם] אמר רמז על אלול (תהלים ק, ג) לא אנחנו הקרי והכתיב לו [וביחד הם אלול], על ידי שלא אנחנו, ומבטלים עצמנו, לכן לו אנחנו עמו וצאן מרעיתו, שאמרו אחד באלול ראש השנה למעשר בהמה".

מצות מעשר בהמה היא מצוה שבה ניתן העשירי קודש לה'. והלימוד מכך הוא, להקדיש לה' את כל הכוחות ולבטל עצמו כליל לה', בבחינת "לו אנחנו עמו" כצאן הסמוך ובטוח על הרועה. ולכן זמנה של המצוה בחודש שבו המליך הקב"ה אות יו"ד, כמבואר לעיל שבחודש אלול כל מרצו של האדם וכוחותיו צריכים להיות מוקדשים לגילוי הכוחות הפנימיים שבו.

חודש אלול הוא איפוא החודש שבו האדם מקדש את כל הכוחות הטמונים בו בקדושת "עשירי קודש" לה', ולכן בחודש זה מצות מעשר בהמה, [ויש להוסיף כי ענין זה נרמז בעצם המעשר – שהוא אחד מתוך עשר, ועשר בגימטריא יו"ד].

שבט גד – הוצאה מהכח אל הפועל

ח. שבט גד היו גיבורי חיל מכח ברכת יעקב אבינו (בראשית מט, יט) "גד גדוד יגודנו והוא יגוד עקב". ואמרו במדרש (במדבר רבה ב, ב) "על דגלו של גד היה מצוייר הרבה צורות אנשים מזויינים שהולכים למלחמה, כמו שנאמר גד גדוד יגודנו". וברש"י (דברים לג, ב) ביאר את האמור על שבט גד "וטרף זרוע אף קדקד – הרוגיהם היו ניכרין חותכים הראש עם הזרוע במכה". ובספר שבטי ישראל (עמ' 354) ביאר את משמעות ענין זה, שביקשו להראות בכך את התנגדותם היסודית למושג הפרדת מחשבת המוח מפעולות הגוף.

כלומר, תכונתם של בני שבט גד "טרף זרוע אף קדקוד", פירושה קשר מושלם בין המוח וקדקוד לגוף [זרוע], דהיינו חיבור בין הזרוע שהיא כנגד הלב "שהוא עיקר התאוות והמחשבות" (ש"ע הלכות תפילין, א"ח סימן כה סע' ה), לבין "הנשמה שהיא במוח" (ש"ע שם), וזוהי עבודת האדם - לחבר ולאחד את כל הכוחות שבו לעבודת ה'.

ומעתה מבואר היטב הקשר של שבט גד לחודש אלול והאות יו"ד, וכפי שהבאנו לעיל [אות ה] את דברי רבי צדוק הכהן, שהאות יו"ד היא המחברת בין המחשבה למעשה, וגורמת למעשה שיהיה בחכמה. וענין זה הוא מהות חודש אלול - חיבור המחשבה למעשה, והוצאת הכוחות הטמונים באדם מהכח אל הפועל, ממחשבה למעשה.

וממוצא הדברים יבואר עניינה של תקיעת השופר בחודש אלול, וכידוע עיקר תקיעת השופר לא נועדה לשמיעת עצם הקול, אלא לתוצאת הקול - ההתעוררות לחזור בתשובה ולתקן את המעשים בפרוס ימי הדין. כלומר, עיקר עבודת השופר היא החלק הפנימי, וכאמור לעיל, זוהי עבודת חודש אלול, לגלות את הכוחות הפנימיים שבלב האדם, על מנת להשתמש בהם לשם שמים.



דא עקא, בדברי מדרש אותיות דרבי עקיבא שהבאנו לעיל [אות ב] מבואר שהאות יו"ד מסמלת גם את היצר הרע. ולכן כאשר באה האות יו"ד וביקשה שהקב"ה יברא את העולם בה, השיב לה הקב"ה שלמרות כל התכונות המצוינות של האות יו"ד, אך מכיון שתכונות אלו הם רק "בכח", וכל עוד לא הוגשמו "בפועל" אינם מגיעות לתכליתם, הרי שיש לחשוש ליצר הרע העובד ללא לאות להפריע לאדם למלאות את תפקידו בעולם לנצל את הכוחות האצורים בו, ולכן חובת האדם לעמול קשות להסיר את המפריעים לו למלא אחר חובתו לנצל את כל כוחותיו ויכולותיו למען שמו באהבה.



מאמר ו

גילוי הנקודה הפנימית הטמונה באדם ובבריאה

מזל חודש אלול בתולה.
(ספר יצירה פרק חמישי משנה ח)

א. בכמה פסוקים בתנ"ך מוזכרת "בתולה", ויש שמצאו רמזים לחודש אלול בפסוקים אלו. בספר מגלה עמוקות (פרשת עקב) הביא את הפסוק (עמוס ה, ב) "קום בתולת ישראל", וביאר שנרמז בכך מזל חודש אלול, כי חודש זה הוא הזמן לקום ולחזור בתשובה לפני ראש השנה. ובספר התודעה (פרק לה) הביא רמז נוסף מהפסוק (ירמיה לא, ב) "שובי בתולת ישראל", והיינו שבחודש זה ישראל חוזרים בתשובה. ויש להוסיף ולהתבונן בדברים, מהו כוחו של מזל בתולה, ומהי משמעות הקשר בין חודש אלול למזל בתולה.

החיי אדם (כלל קלח סע' א) כתב: "ואף שהתשובה טובה בכל עת, מכל מקום חודש אלול הוא מובחר ומוכן יותר שמקובל תשובתו משאר ימות השנה, לפי שימים אלו הם ימי רצון מעת שנבחרנו לעם". וכן מובא בקיצור שלחן ערוך (סימן קכח סע' א) "מראש חודש אלול עד אחר יום הכפורים המה ימי רצון, ואף כי בכל השנה הקב"ה מקבל תשובה מן השבים אליו בלב שלם, מכל מקום ימים אלו מובחרים יותר ומזומנים לתשובה להיותם ימי רחמים ורצון". וכוונתם למבואר בדברי חז"ל שבימים אלו עלה משה רבנו למרום והתנפל בתפילות ובתחנונים לפני הקב"ה שיסלח על חטא העגל, ולאחר ארבעים ימי תפילה נענה הקב"ה ביום הכיפורים ואמר "סלחתי כדברך", ולכן חודש אלול נחשב ל"ימי רצון".

והנה כתבו הטור והשו"ע (או"ח סי' רצב) שבתפילת מנחה בשבת אומרים את הפסוק "ואני תפילתי לך ה' עת רצון אלקים ברב חסדך ענני באמת ישעך" (תהלים סט, יד), טעם הדבר מבואר על פי הקבלה בזוהר הקדוש (ח"ב דף פח, ב) "ביומא דשבתא כד מטא עידן דצלולתא דמנחה רעוא דרעיון אשתכח ועתיקא קדישא גליא רצון דיליה וכל דינים מתכפיין ומשתכח רעותא וחדו בכולא" (ביום השבת כשמגיע זמן תפילת המנחה הוא עת רצון ומתגלה הרצון העליון וכל הדינים מתבטלים ונמצא רצון ושמחה בעולם). וכן מובא בבן איש חי (שנה שנייה, חיי שרה, חלק ההלכות סע' א) "טעם לאמירת פסוק ואני תפילתי

לך ה' עת רצון במנחת שבת, מפני כי בחול בעת המנחה הוא עת צרה, שמתגלים דינים קשים, אבל בעת מנחת שבת מתגלה בחינת הכתר העליון, ומתפשט אור עליון הנקרא רצון, ועל ידי כן נכפפים ונכנעים הדינים והגבורות, ולכן נקרא עתה עת רצון, וכנזכר בדברי רבינו האר"י ז"ל בשער הכוונות. ויש לעיין האם יש קשר בין שני "ימי הרצון" האלו (חודש אלול ומנחה בשבת).

וביותר צריך להבין, במשנה (אבות פ"ב מ"י) מובא מאמרו של רבי אליעזר "ושוב יום אחד לפני מיתתך", ונתבאר דבריו בגמרא (שבת קנג, א) "שאלו תלמידיו את רבי אליעזר וכי אדם יודע איזהו יום ימות, אמר להן וכל שכן, ישוב היום שמא ימות למחר ונמצא כל ימיו בתשובה". ופרש"י שם: "שמפני שאינו יודע איזה יום ימות, וטובה תשובה יום אחד לפני מיתתו, נמצא כל ימיו בתשובה יהיו". ומבאר חוב האדם לחזור בתשובה **בכל ימי השנה**. ובגמרא (פסחים ו, א) נאמר ש"שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום", והקשה המהרש"א (מגילה לב, א) מדוע לא שואלין ודורשין שלשים יום גם קודם ראש השנה ויום כיפור. ותירץ המהרש"א, שהתקנה לדרוש בהלכות החג שלשים יום קודם החג נקבעה רק במצוות שחייבים בהם לפרקים בחגים הבאים מזמן לזמן, מה שאין כן ראש השנה ויום הכיפורים שעיקר מצוותן סובבת על ענין התשובה, והתשובה אינה מיוחדת לימים הנוראים דוקא, אלא **על האדם ליתן לבו לתשובה כל השנה**, ומשום כך לא כללו את ראש השנה ויום הכיפורים בחיוב לשאול ולדרוש שלשים יום קודם להם. וכעין זה היה רגיל לומר רבי ישראל מסאלנט ש"כ **כל השנה צריכה להיות אלול**". ואם החיוב לשוב בתשובה הוא **בכל ימי השנה**, צריך להבין מה המיוחד בימי חודש אלול ש"ימים אלו מובחרים יותר ומזומנים לתשובה להיותם ימי רחמים ורצון" יותר מכל ימות השנה.

חודש אלול – המאורעות והעניינים שבו

ב. במשנה הפותחת את מסכת ראש השנה (פ"א מ"א) נאמר: "באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה", ובגמרא מבואר בחירת תאריך זה על פי הפסוק (תהלים סה, ד) "לבשו כרים הצאן ועמקים יעטפו בר יתרועעו אף ישירו, רבי מאיר סבר אימתי לבשו כרים הצאן [מתי הכבשים מתעברות] בזמן שעמקים יעטפו בר [שהוריעה צומחת וניכרת יפה], ואימתי עמקים יעטפו בר באדר, מתעברות באדר ויולדות באב [זמן עיבור בהמה דקה חמישה חדשים], ראש השנה שלהן אלול". אולם ודאי יש דברים בגו בעומק פנימיות הענין, מדוע ראש השנה למעשר בהמה נקבע דווקא בחודש אלול, כפי שיבואר להלן.

בחודש אלול מצינו כמה תאריכים הקשורים לירושלים. בראש ובראשונה, השלמת בנין חומת ירושלים בימי עזרא ונחמיה, כדברי הכתוב (נחמיה ו, טו) "ותשלם החומה בעשרים וחמשה באלול". פסוק זה מוזכר במגילת תענית (פרק ו) ונאמר שם: "ואף על פי שנבנתה החומה עדיין השערים לא נבנו, וכשגמרו לבנותה, אותו היום עשאוהו יום טוב". תאריך נוסף בחודש אלול הוזכר במגילת תענית: "בי"ז בו איתנטילו [גורשו] רומאי מיהודה וירושלים, מפני שהיו מצירין לבני ירושלים ולא היו יכולים לצאת ולבוא מפניהם ביום אלא בלילה". ויש לברר מדוע בחודש זה מודגש עניינה של ירושלים, במאבק נגדה, ובבניינה.

ובתוך הדברים, מעניין מאד, שתאריך השלמת בנין חומת ירושלים, היה בכ"ה באלול, שהוא יום בריאת העולם לדעת רבי אליעזר שבתשרי נברא העולם (ויקרא רבה כט, א; כי אדם הראשון נברא בא' תשרי, ולפי זה בכ"ה באלול נברא העולם). ובודאי אין זו יד המקרה, וקשר של קיימא מקשר בין שני המאורעות, וצריך ביאור.

במשנה ברורה (סימן תקפ ס"ק יז) מובאים הרמזים הידועים לחודש אלול: "אני לדודי ודודי לי, ר"ת אלול, וסופי תיבות עולה מ', כנגד ארבעים יום מר"ח אלול עד יום הכיפורים, כי באלו ארבעים יום התשובה מקובלת להיות לבו קרוב אל דודו בתשובה ואז דודו קרוב לו לקבל תשובתו מאהבה, ועוד סמך מקרא ומל ד' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך, ר"ת אלול". ועוד נתנו רמז לחודש אלול בפסוק (אסתר ט, כב) "ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים", שבחודש אלול מרבית בנתינת צדקה שבכוחה להעביר את רוע הגזירה יחד עם תשובה ותפילה. ויש לעיין האם יש נקודה משותפת נוספת לכל הרמזים הללו.

בספרי דאגדתא על אסתר (מדרש אבא גוריון פרשה א) מתארים חז"ל באריכות את סדר הגורלות שהטיל המן על חודשי השנה כשחיפש חודש מתאים להוציא לפועל את גזירת הכליון על עם ישראל, ומבארים מה הם הזכויות של כל חודש וחודש, שבגללם נמנע המן מלבצע בו את זממו, ועל חודש אלול נאמר: "בתולה זכות חנניה מישאל ועזריה". ויש להבין מדוע דווקא זכותם של חנניה מישאל ועזריה שנכנסו לכבשן האש וניצלו ללא פגע עומדת לעם ישראל בחודש אלול.

בספר בני יששכר (מאמרי חודש אלול, מאמר א אות ח) הביא שחודש אלול מתייחס לשבט גד. אבנו של שבט גד בחושן היתה שבו (במדבר רבה ב, ז), שצבעה אינו צבע ברור כמו שחור או לבן, אלא הוא צבע עמום (אפור-כחול הנוטה לשחור). ויש להתבונן מהי משמעות הדבר שדווקא גוון עמום נבחר לימי חודש אלול.

הנקודה הפנימית הטמונה בבריאה

ג. בביאור הענין נביא מדברי השפת אמת, המאריך לבאר במקומות רבים את רעיון "הנקודה הפנימית" הטמונה ונעלמת בבריאה, באדם ובזמן.

ביאור הדברים: הקב"ה ברא את העולם ומהווה את כל המציאות והחיים בבריאה, כמאמר הכתוב (נחמיה ט, ו) "ואתה מחיה את כולם", ו"הנקודה הפנימית" היא נקודת החיות האלוהית המהווה את כל המציאות, אשר השתלשלה וירדה מעולם האצילות לעולם המעשה כדי להוות את ה"חיות של כל העולמות הנפרדים בבחינת בריאה" (חידושי הרי"ם, ספר הזכות עמ' 22). ומבואר בספר יצירה, שבבריאת עולם יש בחינות של "עולם - שנה - נפש", דהיינו מימד המקום הנקרא "עולם", מימד הזמן - "שנה", והאדם - "נפש". ובכל אחת מבחינות "עולם - שנה - נפש", נמצאת נקודה פנימית אלוהית, כלומר, בכל הבריאה, על כל מימדיה, חלקיה ופרטיה, ישנה נקודה פנימית.

המשמעות של הימצאות נקודה פנימית אלוהית בבריאה, היא בראש ובראשונה לעבודת האדם, הנדרש לגלות את אותה נקודה ולהסיר מעליה את המעטה הגשמי החופף עליה - דהיינו להשיג את החלק הרוחני המסתתר בכל מימדי המציאות, במקום, בזמן ובאדם. וכמו שכתב השפת אמת בפרשת עקב (תרל"א) בביאור הפסוק (דברים ז, יב) "והיה עקב תשמעון", וז"ל: "פירוש, שיהיה מורגש ונשמע ההארה שיש בכל דבר, כי בכל דבר יש הארה מהשי"ת והיא נקודה הפנימיות. וצריכין בני ישראל לראות שיהיו כל מעשיהם בדביקות החיות מנקודה הנ"ל, ועל ידי זה ממשיכין הארה ושמיעת דבר ה' מתוך כל דבר". ובפרשת שמיני (תרל"א) כתב: "כי בכל דבר שבעולם יש רצון ומבוקש השי"ת כמו שכתוב (אבות פ"ו מ"א) הכל לכבודו ברא, אך שנסתר זה, וצריכין עבודה למצוא אותה הנקודה פנימיות שיש בכל דבר".

וביאר השפת אמת (קדושים תרל"א) שהעבודה לגלות את הנקודה הפנימית נובעת מכך, שמאז השתלשלות הנקודה הפנימית מהעולמות העליונים עד למציאותה בבריאה, התכסתה במעטה הגשמי, וכפי שיש ללמוד מדברי המדרש (ויקרא רבה כד, ב) "ואתה מרום לעולם ה', לעולם ירך בעליונה", וז"ל: "הפירוש, כי חיות הכל מהשי"ת, רק הטבע נמשך מדרגה אחר מדרגה עד שנתכסה בחינת הפנימיות. אבל לעולם ירך בעליונה, שהוא כח והחיות מהשי"ת שיש תוך ההעלם, ועל ידי זה יכולים להתבטל לנקודה הפנימיות בכל מעשה להיות נבדל מחומר המעשה להתדבק בפנימיות כל דבר".

בכל בן ישראל ישנה נקודה פנימית אחרונה שעליה אין הרע שולט

ד. "הנקודה הפנימית" באדם נמצאת בנפש כל אדם מישראל, כדברי השפת אמת (אמור תרל"ו) "ובאמת נקודת נפש הישראלי הוא עצמו גם כן עיקר הכח מעשרה מאמרות שבמעשה בראשית שעיקרן האדם".

ולכן, בכל אדם מישראל, אפילו חטא וירד לדיוטא תחתונה, טמונה הנקודה הפנימית, ובידו לבררה ולגלותה, כדבריו המאלפים של המכתב מאליהו (ח"ג עמ' 179) בביאור דברי הגמרא (חגיגה טו, א) שאחר [אלישע בן אבויה] מיאן לחזור בתשובה מאחר ושמע בת קול האומרת "שובו בנים שובבים חוץ מאחר", וז"ל: "ואמר הבעל שם טוב שזו היתה בת קול של טומאה לפי מדרגת לבו, וחשב אחר שהוא כבר אבוד ואין לו תקנה. אבל באמת, גם לו היתה אפשרות של תקנה על ידי תשובה, כי בכל בן ישראל נשארת נקודה פנימית אחרונה, שעליה אין הרע שולט, כפי הבטחת הקב"ה לא מאסתים ולא געלתים לכולתם (מגילה יא, א), ממנה יכול לצמוח שורש התשובה, אשר אם יפתח אותו, יכול לתקן ממש את הכל".

והיינו מאמר הגמרא בסנהדרין (מד, א) "חטא ישראל, אמר רבי אבא בר זבדא, אף על פי שחטא ישראל הוא. אמר רבי אבא, היינו דאמרי אינשי אסא דקאי ביני חילפי אסא שמיה ואסא קרו ליה" [הדס שעומד בין הקוצים עדיין שמו הדס וקוראים לו הדס]. ופירש רש"י: "חטא ישראל, מדלא אמר חטא העם עדיין שם קדושתם עליהם". כלומר, מאחר ולאדם יש את הנקודה הפנימית האלוקית שבו, גם אם ח"ו חטא, אין החטא אלא מעטה חיצוני, אולם בשורש נפשו, נשארה הנקודה הפנימית על מכונה, ולכן ישראל אף על פי שחטא – ישראל הוא.

וכל זה בא מכוחו וזכותו של אברהם אבינו, כפי שכתב החידושי הרי"ם בספר הזכות (פרשת תזריע מצורע) "ופעל זה [אברהם אבינו] לדורי דורות, שגם שיהיה באמת מרוחקים, עם כל זה ישאר פנימיות האהבה מהשי"ת לישראל, וממילא יהיה גם בלב ישראל כן, שהפנימיות ישאר באהבת השי"ת, רק מוסתר. וזה שאמר השי"ת לאברהם אבינו (בראשית טו, א) אנכי מגן לך, שיש נקודה בלב כל איש מישראל השי"ת הוא מגן שלא יאבד אותה, ומזה הוא אע"פ שחטא ישראל הוא, ועל זה אנו מברכים להשי"ת מגן אברהם".

ובשפת אמת (לך לך תרנ"א) השלים את דברי סבו: "במדרש (ב"ר לט, א) אחות לנו קטנה (שה"ש ח, ח) אי מעמיד דברים כחומה נבנה עליה, ובמדרש תנחומא (לך לך פרשה ב) נבנה עליה טירת כסף אלו ישראל, כמו שכתוב (תהלים סח, יד) כנפי יונה נחפה בכסף. והוא

מידתו של אברהם אבינו ע"ה שנטע אהבת ה' בלב כל איש ישראל, כמ"ש מו"ז ז"ל [החידושי הרי"ם] שעל זה מברכין מגן אברהם, שהשי"ת מגין על זו הנקודה שנטע אברהם אבינו ע"ה בלב איש ישראל. ואותו התשוקה נמצא לעולם בכל איש ישראל, ועל זה נאמר (שה"ש ח, ז) מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה, ונקרא טירת כסף. ונתקיים בזה מאמר חז"ל (שיר השירים רבה ה, ב) פתחו לי כחודה של מחט ואפתח לכם כפתחו של היכל ואולם. ולכן בהיות שאברהם התחיל לאחוז בזו האהבה ומסר נפשו, הגם כי היה נקודה אחת, כמו שכתב אחות לנו קטנה, נעשה מזה חומה ובנין קבוע לדורות, כמו שכתבו (בראשית יב, ב) ואעשך לגוי גדול, וכל בני ישראל נשענין על זה, כמ"ש נחפה בכסף, והוא כמו שכתוב (משלי י, יב) על כל פשעים תכסה אהבה, והיא זכותו של אברהם אבינו ע"ה.

יסודות אלו שמעתי מאבי מורי שליט"א במשך כל השנים השכם והערב, שהיה מגדיר את הדברים בלשונו "א פינטלע ייד", דהיינו הנקודה הפנימית של היהודי הטמונה בכל איש ישראל, ובספרו עיונים בפרקי אבות (פרק ו משנה ב) הובאו דברי החידושי הרי"ם והשפת אמת הנ"ל, ואבי מורי מסיים: "בדורינו אין זה רעיון מופשט. ניתן לראות בחוש את הנקודה היהודית המוסתרת בלב כל יהודי, למרות שהיא חבויה במעמקי הלב היהודי, בכל זאת היא מפעמת היטב, וברגע מסויים, נקודה זו מתעוררת וכאילו עולה מתהום הנשיה. מידי יום שומעים אנו על יהודים רחוקים מיהדות כרחוק מזרח ממערב, ופתאום מתעורר בהם שמץ כלשהו של יהדות. כל זה מכח אותה אהבה מוסתרת, מכח אותה נקודה יהודית המפעמת במעמקי הלב".

גילוי הנקודה הפנימית – עיקר עבודת האדם

ה. ההבדל בין החכם והכסיל בא לידי ביטוי ביכולת לגלות את הנקודה הפנימית, וכפי שפירש השפת אמת (חיי שרה תרל"א) את הפסוק (משלי יג, טז) "כל ערום יעשה בדעת וכסיל יפרוש אולת", והיינו ש"הצדיק מקרב הכל אל השורש שלא יתדבק בחיצוניות הדבר רק בפנימיות, כי אף שמעשיהן שוים, שגם הצדיק עושה ענייני עולם הזה, רק בדעת ודביקות בהפנימיות כנ"ל, שזה פירוש דעת התחברות כנודע... וכסיל על ידי שפורש הדבר משורשו נקרא אוולת".

ומרגלא בפומיה של רבי גודל אייזנר, משגיח ישיבת חידושי הרי"ם, ש"אפשר לאכול ושיהיה כמו ללמוד, ואפשר ללמוד ושיהיה כמו לאכול". והיה מסביר לתלמידיו את העבודה להתמקד בנקודה הפנימית בדרך משל: אדם העומד לשותות יין מתוך גביע

כסף נאה מאד, ולפני השתיה מתבונן בגביע ומתפעל מיופיו עד ששכח לגמרי שיש בתוכו משקה, מסובב את הגביע ומביט בו מכל צדדיו, מבקש להביט גם בתחתיתו של הגביע ההדור, הופכו על פניו, והמשקה נשפך ואבד...

אמנם בתחילה רצה את הפנימיות, אלא שבראותו את החיצוניות, נמשך אחריה, וכאשר נדבק בחיצוניות, שכח לגמרי את הפנימיות, עד שאיבדה. מאידך, יש אשר כל מעייניו נתונים אך ורק אל המשקה. כל חפצו הוא רק בו ואינו שת לבו כלל וכלל לכלי החיצוני, שנועד רק להחזיק את מה שבתוכו. אחת היא לו אם הכלי הינו חרס או כסף.

היכן טמון קוטב ההבדל: הדבר תלוי במידת הצימאון. מי שצמא לשתות עד מאד, לא יביט על צורתו החיצונית של הגביע, יפה ככל שיהיה. אך מי שאינו צמא כל כך, ואין הדבר הפנימי חשוב בעיניו כל כך, אזי אף שמצוי בדרך אל הפנימי, עלול הוא להיעצר בחיצוני להידבק בו, עד שיאבד לגמרי את הפנימיות.

כאשר האדם משכיל לגלות את הנקודה הפנימית, דהיינו כאשר הוא אינו נותן למעטה הגשמי לשלוט בו, הוא מתעלה לדרגה גבוהה יותר מהמלאכים, כדבריו בפרשת תזריע (תרנ"ו) וז"ל: "במדרש (ויקרא רבה יד, ב) אחר וקדם צרתני, זכה אדם נוחל ב' עולמות, כי האדם כלול מעליונים ותחתונים ונשלח נשמתו למטה... ואם זכה פירוש להיות זך ובר לבב שלא יקבל השתנות על ידי דברי עולם הזה, אז מוציא גם מעולם הזה נקודה פנימית, וזוהו האדם כוחו יפה מן המלאכים שאינם יכולים לירד בעולם הזה".

מוזל בתולה – הנקודה הפנימית שלא שולט בה זר

ו. חודש אחד בשנה הוא הזמן המסוגל ביותר לגילוי הנקודה הפנימית – חודש אלול.

ויסוד זה נעוץ במוזל החודש "בתולה", כדברי השפת אמת (וילך תרמ"ז) "והנה מוזל אלול בתולה, היינו שיש נקודה פנימית בנפש ישראל שאין שולט שם מגע נכרי, גן נעול מעיין חתום, ונקרא בתולה. ועל זה הנקודה נאמר אני לדודי, שלעולם לא נתרקה זו הנקודה מדביקות בשורשה, ושמורה לשמו ית'. אך לא בכל עת יכולין למצוא זו הנקודה, ועתה הזמן גורם שנתעוררו בני ישראל בתשובה. ונתקרבו נפשות בני ישראל אליו ית'. וכמו כן דודי לי, הוא גם כן שיש למעלה מידות מיוחדים רק לבני ישראל, כמ"ש הנה אנכי כורת כו' נגד כל עמך כו' אשר לא נבראו כו', אם

כן יש מידות מיוחדים לבני ישראל, והם י"ג מדות כמ"ש הורית לנו לומר שלש עשרה. וכפי התגלות נקודה פנימיות אני לדודי, כך דודי לי".

בעת מזל "בתולה", יש אפשרות מיוחדת לגילוי הנקודה הרוחנית הטמונה בשורשו של כל יהודי, אותה נקודה טהורה שלא שולט בה זר, כבתולה שאיש לא ידעה מעולם. אלא שבמשך השנה הנקודה הפנימית מתכסה בהבלי העולם הזה ובמעטה הגשמיות, אולם בימי הרצון של חודש אלול, יכולים לגלות אותה יותר בנקל, ולהשיל מעליה את כל המחיצות החומריות. וזהו הרמז בשם החודש "אני לדודי" – הרצון והכמיהה לגילוי הנקודה הפנימית, ו"דודי לי" – הסייעתא דשמיא הניתנת ממרומים לגילוייה של הנקודה.

ומעתה מבוארים בתוספת הטעמה, דבריו של הבני יששכר (מאמרי חודש אלול, מאמר א, אות ד) שיסודם של ימי אלול כימי רצון, נעוץ בימי בראשית, וז"ל: "הנה כתבתי לך טעם להימים האלה שהם ימי רצון, על שבהם היתה עליית משה לקבל לוחות אחרונות ונתרצה הקב"ה לישראל, והנה אומר לך שהימים האלה הן בסגולה לרצון העליון מעת בריאת העולם, דהנה בתשרי נברא העולם לדעת רבי אליעזר, כמו שאומרים (בתפילת ראש השנה) זה היום תחילת מעשיך, והנה בריאת העולם היה ברצון, כי אין זה ח"ו כאומן שפועל את פעולתו להשלים חסרונו, כי הוא ית"ש שלם בתכלית השלימות, רק שברא עולמו ברצון להיטיב לברואיו, וזהו שכתבו המקובלים בלשונם בכמה מקומות כשעלה ברצונו ית"ש לברוא העולם, ואם כן שהתחלת הבריאה היתה בתשרי (היינו בריאת האדם, אבל התחלת העולם בכ"ה אלול), אימתי היתה עליית הרצון כביכול, באלול, מאז והלאה הוקבע לדורות הימים האלה נזכרים ונעשים בכל שנה ושנה ימי רצון, על כן עליית משה להר לקבל לוחות אחרונות ברצון שיתרצה הקב"ה לישראל היה גם כן בימים ההם".

כאשר נברא העולם, בחודש אלול, נתהוותה בעולם המעשה הנקודה הרוחנית הפנימית. ומתוך כך נקבעה בשורש הזמן של חודש אלול, הסגולה שבימים אלו ניתן לגלות את הנקודה הפנימית שהושתרה בבריאה בימים אלו, כשנברא העולם.

ומעתה מובן, שאע"פ שחייב התשובה הוא בכל ימי השנה, אך חודש אלול הוא המיוחד כי "ימים אלו מובחרים יותר ומזומנים לתשובה להיותם ימי רחמים ורצון". אמנם חיוב התשובה הוא תמידי, אולם חודש אחד בשנה הוא הזמן המסוגל יותר לגילוי הנקודה הפנימית – חודש אלול, שבו נבראה הנקודה הפנימית. ולכן בחודש זה ניתן לגלות נקודה זו בכח התשובה, בבחינת "אני לדודי ודודי לי".

ומבואר היטב המכנה המשותף בין רמזי חודש אלול בפסוקים "אני לדודי ודודי לי", "ומל ד' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך", ובפסוק "ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים" – גילוי הנקודה הפנימית הרוחנית, שהוא תוקף עבודת חודש אלול. שהרי גם "מילת הלב" פירושה הסרת המעטה החיצוני המעיב על הנקודה הרוחנית הפנימית. ואף נתינת הצדקה בחודש אלול, המרומזת בפסוק "ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים", יסודה בגילוי הנקודה הפנימית הנמצאת בכל דבר חומרי, לרבות הממון, הבא לתיקונו כאשר האדם מקדש את הממון באופן שמשמש בו לצרכים רוחניים, כנתינת צדקה.

תפקידו של השופר – לגלות את הנקודה הפנימית

ז. מטרת תקיעת השופר בחודש אלול היא לעורר את העם לחזור בתשובה, כדברי הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ג ה"ד) "אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר עורר ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם. אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל, הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם, ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה".

בדברים אלו מורה לנו הרמב"ם מהי מהות העבודה בחודש זה – להתעורר מתרדמת הבלי הזמן, להקיץ מההרגל והשיגרה. תפקידו של השופר, להשיל את המעטה החיצוני הגשמי של טרדות היום יום, ולגלות את הנקודה הפנימית הרוחנית המפעמת ברוחו של כל אדם, כדברי השם משמואל (ראש השנה יום א) וז"ל: "מהות השופר שהוא מגלה את פנימיות הלב, שהוא הבל היוצא מהלב, שבלתי השופר איננו נשמע, וע"כ נמי ברוחניות כחו יפה לגלות את פני הלוט היא הנקודה הפנימית. וע"כ בישראל שהנקודה הפנימית לעולם היא טובה, ואיננה מתקלקלת לעולם ונקראת בתולה ואיש לא ידעה, והחטא הוא רק בחיצוניות, וידוע דמחשבה דיבור ומעשה הם רק לבושי הנפש. וע"כ לעומת המקטרגים על חטא ישראל, נתן הקב"ה לנו עצה לתקוע בשופר, ועל ידי כן מתגלה הנקודה הפנימית שטהורה היא, וע"כ אף אם ח"ו החטאים שבחיצוניות סותמין בפני ומכסין אותה, מכל מקום שוב זה עצמו גורם רחמנות עלי' למעלה, וע"כ הקב"ה עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים".

כפי שהבאנו לעיל "בכל בן ישראל נשאת נקודה פנימית אחרונה שעליה אין הרע שולט", ומעתה, בכוחה של תקיעת השופר לעורר את האדם לגלות את אותה נקודה

פנימית, שבמשך כל השנה מתכסה בחומר ובגשמיות. וחודש אלול דווקא, שמזלו "בתולה" מרמז על הנקודה הרוחנית שאיננה מתקלקלת ואין לרע שליטה עליה, ו"בימי הרצון" של חודש זה, מתגלה הרצון הפנימי הרוחני שטבע בורא עולם בבריאה ובאדם.

ראש השנה למעשר בהמה - גילוי הנקודה הפנימית בדברים הגשמיים

ח. לאור המבואר שבכל דבר בבריאה טמונה נקודת חיות אלוקית, נוכל לחדור לעומק פנימיות ענין קביעות ראש השנה למעשר בהמה דווקא בחודש אלול.

גם הפנימיות המקיימת את המזון היא רוחנית, כדבריו של האור החיים (בראשית יח, ה) "וגם במאכל יש סודות מופלאים כאמור (משלי יג, כה) צדיק אוכל לשובע נפשו, לפנימיות הרוחנית". ומקרא מפורש: "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ח, ג-א). לא הלחם הגשמי הוא המחיה את האדם, אלא דבר ה' - הכח הרוחני שיש בלחם, הוא הוא הנותן מחיה וחיים, וכמו שפירש האבן עזרא: "כי על הלחם לבדו לא יחיה האדם, רק הכח או עם הכח הבא מהעליונים במצות ה', וזה פי' מוצא פי ה', והעד שלא אכלתם לחם וחיתם". הכח המחיה את כל הבריאה, וגם הכח המזין האמיתי הנמצא בלחם, הוא מוצא פי ה' - שבו תלוי כל קיום הבריאה.

וכפי שהביא השפת אמת (ראה תרל"ד) מהבעל שם טוב הק' לפרש את הפסוק (תהלים קז, ה): "רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף", ונשאלת השאלה מדוע נברא האדם כשהוא רעב או צמא, הלא הקב"ה יכול היה לברוא את האדם באופן שלא יהיה לו כל צורך במאכל או במשתה. ומבאר הבעש"ט, שהתשובה לכך נמצאת בפסוק "נפשם בהם תתעטף", והיינו "שיש איזה ניצוץ מנפש האדם באותו מאכל, וזהו שנאמר נפשם בהם תתעטף לכך רעבים וצמאים". כלומר, בתוך המאכל מעוטפת בחינת "נפש" שצריכה עליה ותיקון, הנעשים רק אם נאכלים על ידי האדם בקדושה.

ולפי זה ביאר השפת אמת (שם) את הפסוק: "עושה משפט לעשוקים נותן לחם לרעבים ה' מתיר אסורים, והיינו שהנקודה הרוחנית הטמונה בדומם צומח וחי "הוא בבית אסורים שנעשקה נקודה זו בתוך הדברים הטבעיים", והאדם בעבודתו הרוחנית כשרעב ללחם ואוכל אותו בקדושה, מגלה את הנקודה הפנימית העשוקה ואסורה בכבלי החומר, ומביאה לתיקונה השלם.

ענין זה נרמז במצות "מעשר בהמה", כדברי השפת אמת (וילך תר"מ) "וזהו הרמז ראש השנה למעשר בהמה כי כל ענייני עולם הזה וודאי יש בהם צורך גבוה, והאדם יש

לו חלק בכל כדי לתקן הכל על ידו. אבל בימים אלו צריכים להפריש ולהרחיק מכל עניני עולם הזה כפי היכולת לקיים אני לדודי, ולזכור כי האדם נברא רק לעבודת הבורא ית', ובחודש אלול מתקיים אני לדודי".

והדברים משלימים את המבואר לעיל, חודש אלול הוא הזמן המסוגל לגילוי הנקודה הפנימית הטמונה בבריאה, וכחלק מההתעוררות להסרת המעטה הגשמי המסתיר את הנקודה הפנימית הנמצאת בכל דבר בבריאה ובאדם, נקבע ראש השנה למעשר בהמה בחודש זה, לחזק את העבודה המוטלת על האדם לתקן את ענייני העולם הזה, ולהעלות גם את הדברים הגשמיים הפחותים הנמצאים במדרגה שפלה של בהמה, למעלה הרוחנית העליונה ביותר.

שבת – הנקודה הפנימית בזמן

ט. כפי שהזכרנו בתחילת הדברים, הנקודה הפנימית נמצאת בבחינות "עולם – שנה – נפש". ובמימד הזמן – הנקודה הפנימית היא בשבת.

קיומם של ששת ימי המעשה תלוי בהשפעת קדושת השבת, כדבריו של האור החיים בפרשת בראשית (ב, א) וז"ל: "ולמה שפירש בזוהר (שמות פח, ב) כי ביום השבת משתלשל השפע של כל ששת ימי המעשה יכוין על זה אומרו ויברך, כי בו צוה ה' את הברכה לחיות העולמות. אכן מצינו כי הקב"ה גילה הדבר במה שאמר בעשרת הדברות (שמות כ, יא) כי ששת ימים עשה ה' את השמים וגו', הרי גילה כי בשעת הבריאה לא ברא ה' כח בעולם זולת לעמוד ששת ימים לטעם הנודע לו, גם ידוע ליודעי אמת. ונתחכם ה' וברא יום אחד הוא יודע לה', ובו ביום חוזר ה' ומשפיע נפש לעולם שיעור המקיים עוד ששה ימים, וכן על זה הדרך. וזולת זה היום היה העולם חרב בגמר ששת ימים וחוזר לתוהו ובוהו וצריך ה' להכינו פעם שנית ובאמצעות שבת העולם עומד".

נמצא שהשבת היא "הנקודה הפנימית" – עיקר החיות של כל הבריאה, ובלשונו של השפת אמת (בראשית תרל"ב) "בזוה"ק ירא שבת, מה ענין זה לבראשית. אך זה פירוש בראשית ברא, שיהיה כל הבריאה דבוקה בכח הראשית, והתחלת השורש שהיא נקודה מהשי"ת שנותנת חיים והויה לכל הנבראים, והוא בחינת שבת, כי בו שבת מכל מלאכתו כו' כי שבת מחזיר כל הבריאה לשורשו שהוא רצונו ית'... וזה ירא שבת, להיות בכל דבר היראה מונח על פי האדם על ידי נקודה הפנימיות שנקרא שבת שהיא עיקר החיות". ובמקום אחר (ויגש תרל"א) הוסיף: "זכור את יום השבת לקדשו, בגמרא מנה יפה מזמינו לשבת. פירוש, בכל דבר יש להניח מנה יפה להיות נפרש פנימיות הדבר

להשי"ת. וזהו פירוש שבת, שורש נקודת החיות שיש בכל דבר מהשי"ת וזה נקרא שבת".

ולכן בשבת, מתגלה יותר ההארה של הנקודה הפנימית, כדבריו בפרשת מצורע (תרמ"ז) "ואמו"ז ז"ל [בעל החידושי הרי"ם] ביאר הפסוק ששת ימי המעשה יהיה סגור (יחזקאל מו, א) שבני ישראל שנקראים גן נעול הוא ששומרין הנקודה פנימיות הנ"ל שלא להתערב בחשק עולם הזה, עי"ש בפרשת ראה... ומזה הטעם עצמו בימי המעשה נסגר שער הפנימיות משום דשלטא ביה סטרא אחרא [שולט בו הצד הרע] ותערובת טוב ורע, רק בשבת דכל סטרא אחרא מתעברת וערקת [בשבת כל הצד הרע מתבטל], לכן מתגלה בו הארה הפנימיות".

כוונת החידושי הרי"ם, שחובת האדם לשמור את פנימיות לבו, דהיינו את הנקודה הפנימית, בששת ימי המעשה שלא תטמא מענייני העולם הזה, כדי שבשבת תהיה הנפש מוכנה לקליטת הארת הקדושה המופיעה ומתגלה בה, וכדברי השפת אמת (תולדות תרל"ב) ש"בשבת מתפשטת כח הנקודה הפנימיות להאיר גם אל החיצוניות".

זמן הסעודה השלישית, "רעוא דרעוין" - רצון הרצונות, הוא שיאו של הזמן שבו מתגלה הנקודה הפנימית של השבת. ולכן בזמן זה שבו מתגלה הרצון בדרגה הגבוהה ביותר, תיקנו לומר את הפסוק "ואני תפלתי לך ה' עת רצון", וכביאורו של הנתיבות שלום (שבת, עמ' ק) "בעת רצון הגדול הזה שהוא רעוא דרעוין, תפלתי היא לך ה', שכל ענייני יהיו רק לך ה', בלתי לה' לבדו, ועל ידי זה ענני באמת ישער". בזמן זה, עיקר התפילה היא גילוי הנקודה הפנימית בכל העניינים.

וממוצא הדברים מבואר היטב המשותף בין חודש אלול וזמן מנחה בשבת, הנקראים "ימי רצון". כי כשם שחודש אלול הוא חודש המיועד לגילוי הנקודה הפנימית, כך גילוייה של "הנקודה הפנימית" בששת ימי המעשה הוא בשבת.

ידידי רבי חיים שנוור הוסיף, שחודש אלול הוא החודש האחרון בשנה, וכן סעודה שלישית היא הסעודה האחרונה בשבת, בבחינת "אחרון אחרון חביב", והיינו חביבותו של הדבר ה"אחרון" במובן זה, שככל שהדבר ירד לדיוטא התחתונה ביותר, וכלו כל הקיצים כי הגיע למקום האחרון, אולם הרי עדיין נמצאת בו הנקודה הפנימית, אשר בבא הזמן, אם ישכיל האדם לגלותה ולהעלותה למקומה הראוי, אזי ככל שהיתה במקום האחרון ביותר, סופה להתעלות גבוה מעל גבוה, וכגודל הירידה כן גודל העליה.

ארץ ישראל ירושלים ובית המקדש – הנקודה הפנימית במקום

י. הנקודה הפנימית במקום היא ארץ ישראל, ובפרט בעיר הקודש והמקדש.

וז"ל השפת אמת בפרשת ראה (תרל"ד) "ובכל נברא, מכל שכן באדם, נתן הקב"ה נקודה קדושה ויש לה גבול. אך על ידי עבודת האדם יכול להרחיבה בעזר השי"ת. לכן נקודה הפנימיות גבול שהוא סוף המדרגות שבאדם. וכן בית המקדש נקרא גבולנו כמ"ש ותטענו בגבולנו, שהוא הפנימיות שבכל הארצות". ובפרשת בהר (תרס"א) הוסיף: "ארץ ישראל נקראת נחלה בלי מיצרים, כמו שנאמר בנחלת יעקב (בראשית כח, יג-יד) הארץ אשר אתה שוכב כו' ופרצת ימה וקדמה. שלפי שזכה בנקודה הפנימיות של ארץ ישראל, שמשם הושתת העולם, לכן היא נחלה בלי מיצרים".

וכונתו לדברי המשנה במסכת יומא (נג, ב) שבבית שני "משניטל ארון, אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים ושתיה היתה נקראת", ובגמרא נתבאר טעם שמה של האבן "שתיה" כי "ממנה הושתת העולם". כלומר, בריאת העולם הושתתה מאותה נקודה ראשונה שמקומה בבית קדשי הקדשים. וכמאמר חז"ל במדרש תנחומא (קדושים פרשה י) "מציון מכלל יופי אלקים הופיע (תהלים נ, ב), מציון נשתכלל כל העולם כולו, כדתנינן, למה נקראת שמה אבן שתיה, שממנה הושתת העולם... כשם שהטבור הזה נתון באמצע האיש, כך ארץ ישראל נתונה באמצע העולם, שנאמר, יושבי על טבור הארץ (יחזקאל לח, יב). וממנה משתיתו של עולם יוצא... מנין, מציון מכלל יופי אלקים הופיע, ארץ ישראל יושבת באמצעיתו של עולם, וירושלים באמצעיתה של ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים, וההיכל באמצע בית המקדש, והארון באמצע ההיכל, ואבן שתיה לפני הארון, שממנה נשתת העולם".

נמצא כי "הנקודה הפנימית" של הבריאה, היא ארץ ישראל, ירושלים, בית המקדש ובית קדשי הקדשים. ומעתה יובן מדוע מצאנו בחודש אלול תאריכים הקשורים לירושלים, במאבק נגדה, ובבניינה. כי חודש זה הוא הזמן המסוגל לגילוי הנקודה הפנימית, ולכן דווקא בחודש זה התעצם המאבק נגד ירושלים, ויחד עם זאת, בחודש זה גם זכו לעמוד מול מבקשי נפשם.

ומבואר היטב התאריך המיוחד של השלמת בנין חומת ירושלים – כ"ה באלול, יום בריאת העולם, ובודאי אין זו יד המקרה, אלא קשר של קיימא מקשר בין שני המאורעות, שביום שבו נברא העולם והושתתה הנקודה הפנימית שהיא שורש הכל, הושלמה חומת ירושלים שהיא המקום שבו מתגלה הנקודה הפנימית האלוקית.

חודש אלול בזכותם של מקדשי השם

יא. לפי האמור מבוארים דברי חז"ל מדוע דווקא בחודש אלול עומדת לעם ישראל זכותם של חנניה מישאל ועזריה שנכנסו לכבשן האש וניצלו ללא פגע, דהנה בספרי (האזינו סימן שו) אמרו ש"לא ירדו חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש אלא כדי שיעשה להם נסים וגבורות, **בשביל לקדש שמו בעולם**". מטרתם של חנניה מישאל ועזריה היתה לקדש שם שמים בעולם, וזכות זו נצרכת במיוחד בחודש אלול, שהרי עיקר סגולת ימי הרצון של חודש זה נועדה לברר את הנקודה הפנימית מתוך המעטה הגשמי העוטף אותה, כדי להראות את הכח האלוקי המחיה את הכל ולקדש שמו יתברך בעולם. ועל כן יפה ומתאימה זכותם של מקדשי השם לימי החודש, כדי שתעמוד זכות זו לעבודת החודש – גילוי הנקודה האלוקית ופרסומה בעולם למען כבוד שמו.

וגם מובנת המשמעות שדווקא גוון עמום של צבע נבחר לימי חודש אלול [צבע אפור-כחול הנוטה לשחור, צבע האבן של שבט גד, שהוא כנגד החודש] – כדי לרמוז על מאבק האיתנים המתנהל בין הכוחות המנוגדים המשמשים באדם בעירבוביה, הנקודה הפנימית הרוחנית מחד גיסא, ומאידך, המעטה הגשמי המכסה אותה, ועבודת האדם היא להסיר את הלוט מעל הנקודה הרוחנית ולגלות אותה.

ובמדרש (בראשית רבה פרשה עא) אמרו שמוצאו של אליהו הנביא הוא משבט גד, ולפי האמור, פשר הדבר, כי אליהו התשבי זכור לטוב יבוא ויתרץ קושיות ובעיות [תיק"ו] – יברר ויגלה את הנקודה הפנימית האמיתית, אשר לעת עתה מכוסה בחומר הגשמי, ולעתיד לבוא תחזור ותתגלה, במהרה בימינו.



מאמרי חודש תשרי



מאמר ז

תשרי - כוחו וחשיבותו

א. חודש תשרי נתברך במועדים רבים. קרוב למחצית ימי החודש הם ימים טובים, ובו נכללו: ראש השנה, יום כיפור, סוכות, הושענא רבה ושמיני עצרת. וצריך להבין, מהו סוד כוחו וחשיבותו של חודש תשרי, שזכה שיהיו בו רוב מועדי השנה, זכות שאפילו חודש ניסן, שהוא "חודש הגאולה", בו נגאלו בני ישראל ממצרים ובו עתידים להגאל, לא זכה לכך.

ובכלל זה, יש להבין מדוע זכה חודש תשרי, לכך שנכללו בו "עשרת ימי תשובה", שהם ימי התקרבות האדם לבוראו, ימים שיש בהם סגולות ומעלות מופלאות להתעלות ולהתקרב להקב"ה.

חודש תשרי הוא החודש השביעי במנין חודשי השנה של עם ישראל הנמנים מחודש ניסן. מספר "שבע" ידוע בחשיבותו, וכמאמר חז"ל (ויקרא רבה כט, יא) "כל השביעין חביבין". ויש להבין מה המיוחד בחשיבותו של חודש תשרי, שהוא החודש השביעי.

כידוע, המספר שבע מובנו ובחינתו היא טבע, לעומת המספר שמונה שבחינתו מעל לגדר הטבע. והנה במדרש (ויקרא רבה כט, א) מובא סדר בריאת העולם, ונאמר שם: "תני בשם ר' אליעזר: בעשרים וחמשה באלול נברא העולם, ואתיא דרב כההיא דתני ר' אליעזר דתנינן בתקיעתא דרב: זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון, "כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב" (תהלים פא, ה) וכו', נמצאת אתה אומר: ביום ראש השנה (שהיה יום השישי לבריאת העולם), בשעה ראשונה עלה במחשבה, בשניה נתייעץ עם מלאכי השרת, בשלישית כנס עפרו, ברביעית גבלו, בחמישית רקמו, בששית עשאו

גולם, **בשביעית נפח בו נשמה**, בשמינית הכניסו לגן, בתשיעית נצטוו, בעשירית עבר, באחת עשרה נדון, בשנים עשרה יצא בדימוס. אמר הקב"ה לאדם: זה סימן לבניך, כשם שעמדת לפני בדין היום הזה ויצאת בדימוס, כך עתידך בניך לעמוד לפני בדין ביום זה ויוצאים לפני בדימוס, אימתי – **בחדש השביעי באחד לחדש**. ומבואר בדברי המדרש שבריאת אדם הראשון היתה למעשה בשעה **השביעית** של ראש השנה.

והדברים צריכים ביאור, הלוא נשמת האדם היא דבר שאיננו בגדרי הטבע, חלק אלוקי ממעל, ואם כן מדוע בריאת האדם נעשתה **בשעה השביעית, ובחודש השביעי** – במספר ובבחינה שמונחם **טבע**.

בספר בני יששכר (מאמר א אות א) מבואר, שחודש תשרי מכון כנגד שבט אפרים, וז"ל: "והחודש הזה על פי סדר הדגלים מיוחס לאפרים, שהוא **שביעי** בנסיעת הדגלים כידוע". ויש לבאר את הקשר שבין תכונת שבט אפרים ויחודיותו ובין כוחו ומעלתו של חודש תשרי.

הבריאה – שיתוף מדת הרחמים למידת הדין

ב. ונראה בביאור הדברים. בראש השנה, החל ביומו הראשון של החודש, נברא אדם הראשון. ובבריאת העולם, מבואר בדברי חז"ל (הובאו ברש"י עה"פ בראשית ברא אלקים) "ברא אלקים, ולא אמר ברא ה'", שבתחלה עלה במחשבה לבראותו **במידת הדין**, וראה שאין העולם מתקיים והקדים **מדת רחמים ושתפה למדת הדין**, והיינו דכתיב ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים". ומבואר שבבריאת העולם, יחד עם מידת הדין והמשפט הפועלת בגדרי הטבע, שותפה מידת הרחמים, שבמהותה אינה בגדרי הטבע.

והוסיף המלבי"ם (בראשית שם) בביאור דברי חז"ל: "אבל מפרשת אלה תולדות השמים והלאה, באו שני השמות "הוי"ה ואלקים", כי אחר הבריאה ישפיע מדת טובו **לפנים משורת הדין** על ידי מדת הרחמים, כי אין ההנהגה מתקיימת במדת הדין. ומן פרשת "והאדם ידע", ששם מדבר מן ההשגחה האישית בשכר ועונש לפי המעשים, לא בא רק שם הוי"ה לבדו, כי השגחה זו אין לה קשר עם חוקי הטבע שהם **מידת הדין הכללי שהעולם נוסד עליהם על פי גבולי הטבע**, כי הוא הנהגה אחרת יוצאת משם הוי"ה ב"ה בהשגחתו הפרטיים, והיא נקראת בכתבי הקודש בשם **חסד**, נגד הנהגת הטבע שנקראת בשם **אמת**, שהוא **לפי הדין**".

ומבואר בדבריו ענין בריאת העולם וההנהגה בבחינת "אלקים", מידת ה"דין", שהיא הנהגת הטבע, והנהגת החסד והרחמים, שהם שלא על פי גבולות הטבע, בבחינת "הוי"ה".

וכפי שמבאר המלבי"ם בהמשך פרשת בראשית (ב, ד) וז"ל: "אלה תולדות השמים והארץ, עד עתה סיפר מלאכת הטבע שנעשה בשם אלקים לבד, שהוא המודד חוקי הטבע. ועתה אחר שהזכיר כי אחרי שנברא האדם התחילה ההנהגה השגחית שנתייסדה ביום השבת שמציין אותה בכל פרשה זו בשני שמות, הוי"ה ואלקים, הטבע בצירוף ההשגחה, אמר אלה שזכיר להלן הם תולדות ומאורעות השמים והארץ, וזה כולל הן בהבראם, היינו ילדי חוקי הטבע שנתייסדו בעת הבריאה ביום ראשון שברא יש מאין, והן התולדות שנתהוו ביום עשות ה' אלקים, בעת גמר העשיה שהוחלל ההנהגה ההשגחית בצירוף חוקי הטבע, שעל זה הזכיר שני השמות".

וכן על הפסוק "והאדם ידע את חוה אשתו" (שם ד, א) כתב המלבי"ם: "ובפרשה הראשונה לא נזכר רק שם "אלקים", כי שם ידבר איך קבע חוקי הטבע שזה יציין בשם אלקים, וכמו שכתבתי שם. ובפרשה השניה שידבר מההשגחה שחל על כלל מין האדם, כי נקרא בשם האדם שהוא שם המין נקרא "ה' אלקים", שם הוי"ה על שם ההשגחה משכר ועונש, ושם אלקים, כי ההשגחה שחל על המין כולו, הוא גם מצד שישד חוקי הטבע בעת הבריאה, שמצד זה ישגיח שלא יחסר מין אחד, ויש השגחה גם על בעלי החיים שאין שייך אצלם שכר ועונש. אולם בפרשה זו שידבר מאדם פרטי, שההשגחה עליו היא השגחה פרטית לפי השכר והעונש בלתי נתלה בטבע הכולל, הזכיר רק שם "הוי"ה", ובא ללמד כי יש השגחה מיוחדת גם על היחידים, וימדוד להם שכר ועונש כפי מעשיהם כמו שהיה בענין קין".

נמצא מבואר, שבבריאת האדם ובמהלך הנהגת העולם הזה, ישנן שתי הנהגות: מידת הדין, הפועלת בגדרי הטבע. ומידת הרחמים, שאינה בגבולות הטבע – אותה שיתף הקב"ה עם מידת הדין, עם בריאת העולם, כאשר ראה ש"אין העולם מתקיים" במידת הדין בלבד.

תשובה קדמה לבריאת העולם – מידת הרחמים מנוגדת לחוקי הטבע

ג. בדומה לענין שיתוף מידת הרחמים שאינה בגבולות הטבע, עם מידת הדין הפועלת בגדרי הטבע, מצאנו, שאחד משבעת הדברים שקדמו לבריאת העולם, היא ה"תשובה", כדברי חז"ל (מסכת פסחים נד, א; נדרים לט, ב) "שבעה דברים נבראו קודם שנברא

העולם, ואלו הן: תורה ותשובה וגן עדן וגיהנום וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח וכו', תשובה, דכתיב (תהלים צ, ג) תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם".

והטעם שהתשובה קדמה לבריאת העולם יש לבאר, שזהו מפני שהיא דבר שלמעלה מן השכל, ובניגוד לחוקי הטבע, כדברי הירושלמי במסכת מכות (פרק ב הלכה ו) "אמר רבי פינחס, "טוב וישר" (תהלים כה, ח), למד הוא טוב שהוא ישר, ולמד הוא ישר שהוא טוב, "על כן יורה חטאים בדרך", שמורה דרך תשובה. שאלו לחכמה חוטא מה עונשו, אמרה להם (משלי יג, כא) "חטאים תרדף רעה". שאלו לנבואה חוטא מהו עונשו, אמרה להן (יחזקאל יח, ב) "הנפש החוטאת היא תמות", שאלו לקודשא בריך הוא חוטא מהו עונשו, אמר להן יעשו תשובה ויתכפר לו, היינו דכתיב "על כן יורה חטאים בדרך", יורה לחטאים דרך לעשות תשובה".

ומבואר, שבדרך הטבע אין סיבה שהאדם יוכל להתחרט כביכול על מעשים לא טובים שעשה וישוב על כך בתשובה, ותשובתו אכן תתקבל וחטאתו תכופר. ורק הקב"ה ברחמיו הרבים, עוד קודם לעולם שנברא במידת הדין ובמהות "שכר ועונש" לצורך קיום העולם – דאג שתהיה בעולם המציאות של "תשובה", כדי שאם ירצה האדם להתחרט על מעשיו ויחפוץ לשוב בתשובה, יוכל לעשות זאת. התשובה היא איפוא, סוד הקיום הנצחי של העולם.

שבת – למעלה מן הטבע

ד. כמו כן מצאנו בריאה מיוחדת – יום שבת קדש, שמצד אחד, הינה חלק מבריאת העולם, בגבולות הטבע, ומצד אחר היא למעלה מן הטבע.

וכך כתב המלבי"ם בפרשת יתרו (שמות כ, יא): "והנה השבת מורה על שני עניינים: א. שבו נח מהעסק שעסק בששת ימי המעשה שבהם קבע חוקי הטבע וגבל גבולים לכל כחותיה ומשטריה לפי סדר הטבעי, ובשבת הנהיג הנהגה שבה ישבית חוקי הטבע וינהג הנהגה אחרת מסודרת לפי ההשגחה שינהיג לפי מעשה בני אדם ולפי חוקי השכר והעונש, שהנהגה זו חידש ביום השבת שבו השבית חוקי הטבע וקבע ההנהגה הניסית. וכמו שכתבתי בפירוש פרשת "ויכולו", שמצד זה אמר ששבת ביום השביעי, כי מלאכה הזו להשבית חוקי הטבע נקבעה בשבת, וזה ההבדל בין פעל "שבת" ובין פעל "נח" שנזכר אצל שבת, שמה שכתב "וינח ביום השביעי", מציין שנח מהעסק שעסק לברוא ברואים חדשים, ומה שכתב "וישבות ביום השביעי", מציין שהשבית מלאכת הטבע וסדורה ותקן הנהגה אחרת ניסית, שזה גדר פעל שבת".

ולפי זה מבאר המלבי"ם את מהות הברכה של השבת, "על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו", וז"ל: "שמצד שנה ביום השביעי ולא עשה בו מלאכה קידש אותו, שזה מורה שהוא יום קדוש ואין לעשות בו מלאכה, ומצד שבו קבע ההנהגה השגחה ניסית שבה ישפיע שפע ברכה ממקור הברכה העליונה נעלה מן הטבע, ברך אותו. כי בהנהגה הטבעית אין בו ברכה, כי הוא נמדד ונשקל ונגבל בגבול ובקצה ואין ברכה שורה בדבר המנוי ונגבל".

מבואר בדברים אלו כי בשבת קודש - היום השביעי, שבחינת המספר שבע היא בגבולות הטבע - יש בחינה על טבעית של ברכה והשפעה מיוחדים שלא על פי דרך הטבע.

נמצא כלל הדברים שנתבארו - צירופה של בחינה ניסית שלא על פי דרך הטבע הפועלת בתוך עניינים הבאים בגבולות הטבע: בבריאת העולם בדרך הטבע משותפת הנהגת הרחמים למעלה מן הטבע. קודם לבריאת העולם ברא הקב"ה את התשובה שהיא למעלה מן הטבע. וגם במעלת השבת, שהיא בגבולות הטבע, יש ברכה והנהגה על טבעית. וכפי שמכוון בשורש המילה תשובה שיש בה אותיות "שבת".

התשובה - קוטב מצוות ומועדי חודש תשרי

ה. אם נתבונן במכלול המצוות והמועדים שבחודש תשרי, נמצא שרובם טובים סביב ענין התשובה.

מצות תקיעת שופר - מבואר בדברי הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ג הלכה ד; הובא בטור אורח חיים סימן תקפד) "אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר, עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם".

וכן מבואר בדברי הגמרא במסכת ראש השנה (כו, ב) "אמר רבי לוי מצוה [תקיעת שופר] של ראש השנה ויום הכפורים [של יובל] בכפופין". וכפי שנתבאר הטעם, בדברי הטור (אורח סי' תקפו) בשם הירושלמי (פרק ג הלכה ד) "אמר רבי יונה כדי שיכופו את לבם בתפלה".

ובשפת אמת (ראש השנה תרמ"ג) הוסיף ביאור: "ויש לבאר הענין כי מצות השופר שהקב"ה וברוך שמו רוצה שבני ישראל יעוררו מדת הרחמים בעולם, כמו שכתוב ראה שאין העולם מתקיים ושיתף עמו מדת הרחמים. וזה מתקיים בכל שנה, בתחלה הוא

בדין, ומצות שופר הוא השתתפות מדת הרחמים, שאז הקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים (פסיקתא דרב כהנא פסיקתא מאה ד"ה יהודה בר נחמני). ובני ישראל באמת יכולין גם במשפט לזכות בדין, כי כמו שאין בכח בשר ודם להגיד גדולתו של הקב"ה, כן אין בכח בשר ודם להגיד זכותו של בני ישראל המקדשין שמו יתברך בעולם בגלוי ובסתר. אכן המצוה בכפופין, כדי שיזכו כל העולם על ידי התעוררות הרחמים שבני ישראל מתעוררין וכופפין עצמם ומבקשין לעורר מדת הרחמים בעולם, והבן".

התשובה מהווה איפוא, את יסוד מצות תקיעת שופר, הן בעצם מהותה בהשמעת קול השופר המעורר לבות ישראל לתשובה, והן בתבנית השופר שחז"ל תיקנו "מצוה בכפופין", הרומז לפעולת האדם להביאו לתשובה ולהכנעה, ובכך מעורר הוא את מידת הרחמים על כל העולם כולו.

ובספר שם משמואל (ראש השנה תרפ"א, ד"ה במדרש) הוסיף ביאור במשמעות תקיעת שופר, שמלבד שיש בה את כח ההתחדשות, עד ש"כאילו בריה חרשה באה לעולם", היא מביאה ל"תשובה מאהבה", העולה בחשיבותה על תשובה מיראה, שהרי גם "הזדונות נהפכות לזכויות", וז"ל: "במדרש (ויקרא רבה כט, ו) "תקעו בחודש שופר, בחודש זה תחדשו מעשיכם בשופר, בחודש הזה שפרו מעשיכם. נראה שחידוש מעשים הוא, שכל איש יראה את עצמו כאילו היום בא לעולם, כמו שכתוב (תהלים ב, ז) בני אתה אני היום ילדתיך, ולא תזכרנה הראשונות ולא תעלינה על לב, ולעומת שהוא מסלק ומפריש את עצמו מן החטאים, השי"ת ברוב רחמיו מסלק את החטאים ממנו ומשליכם במצולות הים. אך יש עוד מעלה גדולה מזו, כאמרם ז"ל (יומא פו, ב) העושה תשובה מאהבה זדונות נעשין לו כזכויות, וזהו שפרו מעשיכם, שמעשים שהיו לא טובים יהפכו לטוב, וזהו תכלית הפאר וההדר, וזהו מעוררין מדת תפארת ישראל, וזהו שאנו אומרים אחר התקיעות הפסוק (תהלים כט, יח): "כי תפארת עוזמו אתה", שמחמת התקיעות, שנתקיים בישראל הכתוב (בראשית ב, ז): "ויפח באפיו נשמת חיים", מתעוררת בישראל תשובה מאהבה".

עשרת ימי תשובה – כל מהות ימים אלו, כשמים, מיועדים ומיוחדים לתשובה, חרטה וקבלה לעתיד, וכדברי הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ב הלכה ו) "אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר "דרשו ה' בהמצאו", וכפי שדרשו חז"ל על פסוק זה "אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים".

ומצאנו בשפת אמת (יום כיפור, תרנ"ז) שהגדיר מעלת ימים אלו: "עשרת ימי תשובה הם הנהגה מיוחדת מעולם התשובה". ימים אלו אף משמשים כימי הכנה לקראת היום הגדול והקדוש – יום הכיפורים, שנועד כיום מיוחד לתשובה לעם ישראל, כפי שמבאר השפת אמת בהמשך דבריו שם: "וכמו ששבת בז' ימי המעשה מיוחד לבני ישראל, כן יום הכפורים בעשרת ימי תשובה מיוחד לבני ישראל, כי בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו, ויום הכפורים מיוחד רק לבני ישראל".

יום כיפורים – יום שכל מהותו **יום תשובה** סליחה וכפרה לעם ישראל, עד שאפילו ליצר הרע אין שליטה ביום זה, כפי שאמרו חז"ל (יומא ב, א) "שטן ביום הכיפורים לית ליה רשותא לאסטוני".

הייחודיות של יום הכיפורים לעם ישראל, נובעת מכח התורה שבהם, כפי שאיתא בתנא דבי אליהו רבה (פרק יח): "דבר אחר, "שפכי כמים לבך", מה מים הללו מקוה טהרה הן לכל באי העולם ולכל מעשה ידי שברא בעולם וכו', כך דברי תורה מקוה טהרה הן לישראל בכל מקומות מושבותיהן. בוא וראה כמה גדולה כוחה של תורה, שמטהרת את פושעי ישראל בזמן שעושין תשובה אפילו מעבודה זרה שבידם". וכתב בספר שפת אמת (יום כיפור, תרמ"ה) וז"ל: "בפסוק (יחזקאל לו, כה) וזרקתי עליכם מים טהורים כו'. שעיקר הטהרה על ידי התורה וביום הכיפורים הוריד לנו משה רבינו ע"ה את הלוחות שניות, ואין מים אלא תורה, והראשונות היו בבחינת קדושה, כמו שכתוב (שמות יט, י) "וקדשתם היום ומחר". והשניות היו בבחינת טהרה, ונקרא מים טהורים, שהוא במדרגת בעלי תשובה, טהור מטמא, שיש בתורה דרך מיוחד בבחינת צדיקים גמורים, ויש דרך מיוחד לבעלי תשובה".

חג הסוכות – מבואר בדברי חז"ל במדרש (ויקרא רבה ל, ב) וז"ל: "דבר אחר, "שובע שמחות", אל תהי קורא כן אלא שבע שמחות, אלו שבע מצוות שבחג, ואלו הן, ארבעה מינין שבלולב וסוכה חגיגה ושמחה, אם שמחה למה חגיגה ואם חגיגה למה שמחה, אמר רבי אבין משל לשניים שנכנסו אצל הדיין ולית אנן ידעין מאן הוא נוצח, אלא מאן דנסב באיין [פי' כידון] בידיה אנן ידעין דהוא נצוחיא. כך ישראל ואומות העולם באין ומקטרגים לפני הקב"ה בראש השנה ולית אנן ידעין מאן נצח, אלא במה שישראל יוצאין מלפני הקב"ה ולולביהן ואתרוגיהן בידן אנו יודעין דישראל אינן נצוחיא".

וכן במדרש תנחומא (פרשת אמור, יח) איתא: "ולקחתם לכם, זה שאמר הכתוב (תהלים צו, יב) אז ירננו כל עצי יער, במי הכתוב מדבר, בישראל ובעובדי כוכבים שהקב"ה דן אותן ביום הכפורים, אלו ואלו נכנסין לפני המלך לדין, ואין אנו יודעין מי היה מנצח,

משל למה הדבר דומה, לשני בני אדם שנכנסו לדין לפני המלך, ולא היה יודע אדם מה ביניהם אלא המלך בלבד, דן המלך אותן ולא היו יודעין הבריות מי נוצח לחבירו, אמר המלך, כל מי שהוא יוצא ובידו אגין [פי' כידון], הווי יודעין שהוא נצח. כך ישראל ועובדי כוכבים נכנסין לדין ביום הכיפורים, ואין הבריות יודעין מי נצח, אמר הקב"ה, טלו לולביכם בידכם, שידעו הכל שאתם זכיתם בדין, לפיכך אמר דוד: אז ירננו כל עצי יער לפי ה', אימתי - כי בא לשפוט הארץ ביום הכיפורים. מה ישראל עושין, ממתינים עוד חמשה ימים, כדי שידעו הכל שישראל זכו.

ומבואר בדברי חז"ל, שהמצוות שנתייחדו לעם ישראל בחג הסוכות, ממחישים את הנצחון המיוחד של עם ישראל, בימי הדין שקדמו להם, שהוא כאמור, בזכות התשובה. אולם בעומק הדברים, אין הם רק מראים על נצחונם של ישראל בדין, אלא יש בהם גם ריצוי מיוחד, כדי להשלים את הכפרה, וכפי שמורים המשך דברי המדרש תנחומא: "זה שאמר הכתוב (משלי ל, יח) "שלשה המה נפלאו ממני וארבעה לא ידעתים", אלו ארבעה מינין שבלולב שבקש לעמוד עליהם, ובמקום אחר הוא אומר (שם פסוק כט) "שלשה המה מטיבי צעד וארבעה מטיבי לכת", אלו ארבעה מינים שבלולב, שכל אחד ואחד מישראל הולך ורץ ליקח לו מהם להלל לפני הקב"ה שיתרצה לו ויכפר לו על כל עוונותיו".

קיום מצות ארבעה מינים, מהווה איפוא, ריצוי להקב"ה לשלימות הכפרה - "כדי שיתרצה לו ויכפר לו על כל עוונותיו".

וכעין דברים אלו כתב השפת אמת (סוכות, תרס"ב ד"ה עיקר) בביאור מהות ימי הסוכות, וז"ל: "עיקר התשובה שלימה הוא בסוכות. דכתיב (ישעיה מד, כב) "מחיתי כעב פשעך וכענן חטאתיך שובה אלי" וגו', וזו התשובה היא לשמו. כי התשובה מחמת פחד העונשין וגם מפחד הפגם שנעשה בנפש האדם אינו לשמה ממש. רק אחר שמחיתי פשעך וחטאתיך ואין לו פחד כלל, רק שמתגעגע לשוב להתקרב אל השי"ת לעורר האהבה הנסתרת על ידי החטאים, זו תשובה שלימה. ולכן חג הסוכות הנסיון והעדות על בני ישראל שאחר המחילה הם עוסקים בתשובה לשמה".

הושענא רבה - הושענא רבה ידוע כיום דין, בו נמסרים ה"פיתקאות" לידי הממונים, על מנת לבצע את גזר הדין שנחתם בימים הנוראים. וכפי שמובא בזוה"ק (פרשת ויחי דף רב ע"א, בפירוש הסולם אות רד) וז"ל: "אם זכה לעשות תשובה אבל עוד אינה בשלימות כראוי, תולים לו עד יום ההוא האחרון הנקרא עצרת שהוא יום השמיני לחג הסוכות, ואם עשה תשובה שלימה לפני אדונו, נקרעות האגרות, ואם לא זכה, הפיתקין

יוצאות מבית המלך". וכן מובא בזוה"ק (פרשת תרומה דף קמב ע"א, בפירוש הסולם אות רצו) וז"ל: "בלילה האחרון של החג יוצאים הפיתקין מבית המלך".

וכמו שמוסיף ומבאר בספר בני יששכר (חודש תשרי, מאמר יב אות ג), שיום הושענא רבה הוא סיום וחתימת כל עבודת ימי חודש אלול והימים הנוראים, וז"ל: "מה שאנו מתפללים בימים הללו בלשון הושענא וכן קורין ליום החתימה יום הושענא רבה, נ"ל דהכוונה היא הושע נ"א, היינו הושיע לנו לקבל צעקתנו בנ"א ימים מר"ח אלול עד היום ההוא, וגם כן הושע נ"א, תושיע לנו ביום הנ"א יום גמר החתימה, מסירת הפתקים לטובה ולרחמים ולחיים ולשלום ולגאולה שלימה לישראל, אמן".

שמיני עצרת – גם הוא מהווה את סיומם של הימים הנוראים, וכפי שראיתי בספר "זמן שמחתנו" (מאמר לד) שהביא מדברי הר"ן בסוף פרק ג' במסכת מגילה, שביאר מדוע קוראים בתורה בשמיני עצרת בפרשת וזאת הברכה, וז"ל: "לפי שהוא סוף כל המועדות חותמין בו בברכת משה רבינו שבירך את ישראל". ומבואר שבחינת שמיני עצרת הוא הגמר והחתימה של מערכת המועדים, ולפיכך חותמים בו בברכת משה רבינו שבירך את ישראל.

עוד הביא בספר זמן שמחתנו (שם) מדברי הגר"א בפירושו לספר משלי (לא, כה) בביאור הפסוק "עוז והדר לבושה ותשחק ליום אחרון", שכתב: "עוז הוא בראש השנה, והדר בסוכות פרי עץ הדר, ותשחק ליום אחרון זה שמיני עצרת, שעליו נאמר והיית אך שמח". וביאר: "ומפורש בדבריו, דשמחת שמיני עצרת בבחינת "והיית אך שמח" באה כהשלמה על העוז של יום הכיפורים וההדר של סוכות, ומשום דבשמחת שמיני עצרת נכלל השמחה על כל מערכות הזמן של הימים הנוראים, שנשלמת בשמיני עצרת".

ובספר אמרי שמאי (מועדים, סוכות אות ר) הביא בשם ספר אור החמה שכתב: "בליל הושענא רבה נחתם, אבל אין הפתקין נמסרין עד ליל שמיני עצרת".

חודש תשרי – משלב בין הטבע למה שלמעלה מהטבע

ו. ומעתה מבוארים היטב מדוע זכה חודש תשרי שיהיו בו רוב מועדי השנה. שכן המיוחד בחשיבותו של חודש תשרי, החודש השביעי הוא, שבחודש זה, בו נברא העולם, יש צירוף של הבחינה הניסית שלא על פי דרך הטבע, הפועלת בצוותא עם דברים הבאים בגבולות הטבע, וכמו שנתבאר, שבבריאת העולם בדרך הטבע משותפת הנהגת הרחמים למעלה מן הטבע.

ולפי זה מוטעם ומבואר שכל המועדים שבחודש זה – עניינם תשובה, שכל תוכנה ומדהותה היא דבר שהוא למעלה מן הטבע, שקדם לבריאת העולם הטבעי.

וזהו עומק הענין בכך שדווקא בחודש השביעי, שהוא מספר ה"טבע", טמונה הסגולה של הכח העל טבעי של התשובה.

וכמו שנתבאר מדברי המדרש שהבאנו, שגם בריאת האדם נעשתה בשעה השביעית, ובחודש השביעי – במספר ובחינה שמובנם טבע. כי חיבור הנשמה והגוף מהותו חיבור בין הנהגת הטבע עם ההנהגה הניסית שמעל לטבע, כמבואר בדברי הרמ"א (אר"ח סימן ו) בפירוש נוסח ברכת "אשר יצר", וז"ל: "ועוד יש לפרש שמפליא לעשות במה ששומר רוח האדם בקרבו, וקושר דבר רוחני בדבר גשמי, והכל הוא ע"י שהוא רופא כל בשר, כי אז האדם בקו הבריאות ונשמתו משתמרת בקרבו".

ירח האיתנים – חידושם של האבות, ההכרה בבורא עולם המנהיג את הטבע ובעל הכוחות העל טבעיים

ז. מבואר בדברי חז"ל במסכת ראש השנה (י, ב) לשיטתו של רבי אליעזר האומר בתשרי נברא העולם: "בתשרי נולדו אבות בתשרי מתו, בפסח נולד יצחק, בראש השנה נפקדה שרה רחל ורחל וחנה, בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין, בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים, בניסן נגאלו בתשרי עתידין ליגאל".

ומבארת שם הגמרא: "רבי אליעזר אומר, מנין שבתשרי נולדו אבות, שנאמר (מלכים א, ח ב) "ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האיתנים" – בחג שנולדו בו איתני עולם, מאי משמע דהאי איתן לישנא דתקיפי הוא, כדכתיב (במדבר כד, כא) "איתן מושבך", ואומר (מיכה ו, ב) "שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים מוסדי ארץ", ואומר (שיר השירים ב, ח) "קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות", מדלג על ההרים – בזכות אבות, מקפץ על הגבעות – בזכות אמהות".

חידושם של האבות היה – ההכרה בבורא עולם, שפירושה גילוי כח על טבעי המנהיג את העולם הטבעי.

ולפי המבואר, הדברים עולים בקנה אחד, חודש תשרי נקרא בפי חז"ל "חודש האיתנים", על שם שנולדו בו איתני עולם, כפי שמסביר המהרש"א "תקיפי עולם, שהעולם עומד עליהם בזכותם" – משום שגם חידושם של האבות היה השילוב והצירוף

של ההכרה ב"מנהיג הבירה", המנהיג את עולמו הטבעי גם בכוחות שהם למעלה מהטבע.

ויתכן שזהו גם סוד פקידת האמהות בחודש זה, כדברי חז"ל במסכת ראש השנה (י, ב) "בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה" – דבר שהיה מחוץ לגבולות הטבע, שכן הן היו עקרות, וכל פקידתן היתה בגדר נס. והדברים מתבארים היטב לפי האמור, שחודש תשרי הוא "חודש התשובה", וגם בפקידת שרה מצאנו את ענין התשובה, וכפי שנאמר (בראשית יח, יב) "ותצחק שרה בקרבה לאמר", ולאחר שאמר הקב"ה לאברהם, "למה זה צחקת שרה", נאמר שם: "לא צחקתי כי יראה", ופירש הספורנו: "יראה לומר חטאתי, אבל הרהרה תשובה בלבה". ומבואר, שכל יסוד פקידת שרה, מקורו בהרהור תשובה.

ולאור המבואר, מוטעמים דברי חז"ל האמורים במאמר הנ"ל "בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים", ובהקדם ביאור דברי המלבי"ם בהמשך דבריו בפרשת יתרו (המובאים לעיל) שהבחינה שיש בשבת שברכתה היא במהלך על טבעי, היא זכר ליציאת מצרים, שהיתה במהלך שמחוץ לגבולות הטבע.

הרי לפנינו, שגם הפסקת שיעבוד העבודה במצרים – מהלך ניסי ובלתי טבעי, כוון על ידי ההשגחה להיות בראש השנה, שהוא היום שנברא העולם, שבו מאוחדים ומשותפים בחינות ההנהגה הטבעית, וההנהגה שמחוץ לטבע.

תשרי כנגד אפרים – עשה טוב קודם לסור מרע

ח. לאור המבואר לעיל, יובן הקשר שבין תכונת שבט אפרים ויחודיותו ובין כוחו ומעלתו של חודש תשרי, ונראה בהקדם דברי השם משמואל (ר"ח מרחשון, תער"ב) בביאור מהות תכונת שבטי אפרים ומנשה:

"הנה לפי סדר הדגלים, החודש הזה (מרחשון) מיוחס למנשה. וכבר כתבנו במקום אחר, שמותם של מנשה ואפרים הם בסור מרע ועשה טוב, שמנשה מלשון "נשני אלקים את כל עמלי" הוא ב"סור מרע", ואפרים מלשון "כי הפרני אלקים בארץ עניי" הוא ב"עשה טוב". ולכן רצה יוסף שיתברך מנשה מקודם, כפי סדר הכתוב "סור מרע ועשה טוב". אך יעקב אבינו ע"ה חידש דרך אחר בעבודה, להתחיל ב"עשה טוב" מקודם וממילא נקל יהיה ל"סור מרע", כי להמתין בעשה טוב עד שיסור מקודם מהרע, זה קשה מאד. ועל כן החודשים האלה, שהם תשרי ומרחשון, המתייחסים לאפרים ומנשה, תשרי הוא ב"עשה טוב", ועל כן יש בו הרבה מצוות, שופר, יום הכיפורים,

סוכה, לולב, ערבה וניסוך המים. מרחשון הוא ב"סור מרע", ועל כן מזלו "עקרב", עכ"ד.

ובפשטות מתבאר, כי בחינת שבט אפרים היא "עשה טוב" – מהות של עשייה חיובית, ולכן נתקנו בחודש זה מצוות רבות, שהרי גם הן, מהותן חיובית. אולם בדברי השם משמואל מתבאר עומק נוסף, שבעשיית מעשים טובים, אין מעלה רק בעצם קיום המעשים הטובים, אלא יש מעלה גם במה שעל ידי כך נמנע ממעשים לא טובים, וכדבריו: "אך יעקב אבינו ע"ה חידש דרך אחר בעבודה, להתחיל ב"עשה טוב" מקודם וממילא נקל יהיה לסור מרע".

ובאמת יסוד זה, הוא הבחינה שאמרו: "ביקש לברוא את העולם במידת הדין ראה שאין העולם מתקיים עמד ושיתף מידת הרחמים". הקב"ה ראה שאין העולם מתקיים במדת הדין, דהיינו בהסרת הרע בטרם יבוא אל הקודש לקיים את מצוות השם, על כן עמד ושיתף את מדת הרחמים, והקדים לעולם את דרך התשובה גם כשלא הזדכך האדם לגמרי מן הרע. ובדרך זו נהג יעקב אבינו שהתחיל ב"עשה טוב", כדרך ל"סור מרע".

ומעלת אפרים בבחינת "עשה טוב", באה לידי ביטוי במיוחד בגדלותו בתורה, וכפי שכתב הנצי"ב בפירושו "העמק דבר" עה"פ (בראשית מח, ב) "ישימך אלקים כאפרים וכמנשה", וז"ל: "אפרים היה גדול בתורה ודבק לאלקיו".

וכמו כן, ממעלתו של אפרים, "הקדימו הכתוב בתולדות, ביוחסין, בנחלה, בדגלים, בנשיאים, בשופטים, במלכים, וכן קדמו בברכה", כמבואר בדברי המדרש (ב"ר צו, ה). וזכה אפרים להיקרות "ראש הישיבה", כדברי חז"ל (ויקרא רבה ב, ג) "עטרה זו נתעטר אפרים מאבינו יעקב בשעה שנפטר לעולמו, אמר לו אפרים ראש השבטים ראש הישיבה, יפה ומעולה שבבני יהא נקרא על שמך".

ולאור האמור, מדוקדק מאד, שבחנוכת הנשיאים הקריב שבט אפרים ביום השביעי, שחל אז בשבת. שיש בכך הדגשה מיוחדת לשילוב הגשמיות ברוחניות, כאשר קרבן הנשיא שלו, שהיה "קרבן יחיד", דחה את השבת, מה שלא מצינו בשום מקום.



מאמר ח

ראש השנה ולא ראש חודש תשרי

המועדים ניתקנו נגד האבות וי"ב ראשי חדשי השנה

[שגם הם] נקראים מועדים כנגד י"ב שבטים.

(טור אורח חיים סימן תיו בשם אחיו הר' יהודה)

והחודש הזה [תשרי] על פי סדר הדגלים מיוחס לאפרים,

שהוא שביעי בנסיעת הדגלים כידוע.

(בני יששכר, מאמרי חודש תשרי, מאמר א אות א)

א. יש לבאר מהו הקשר בין משמעות ותכונת שבט אפרים וחודש תשרי.

והנה חודש תשרי נקבע לחודש הראשון בשנה במנין שנות בריאת העולם. אולם למרות זאת, ויתכן שדוקא בשל יחודיות זו, שונה חודש תשרי מכל חודש אחר:

[א] לחודש תשרי אין "ראש חודש". ודבר זה אומר דרשני, הלוא גם חודש ניסן, החודש הראשון במנין חודשי בני ישראל, כנאמר (שמות יב, ב) "החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחודשי השנה" – אינו שונה משאר החודשים, והיום הראשון של החודש נקרא "ראש חודש" כמו שאר חודשי השנה.

מדוע שונה איפוא חודש תשרי, שהיום הראשון שלו אינו נקרא ראש חודש אלא "ראש השנה".

[ב] ראש השנה נקבע לשני ימים גם בארץ ישראל. אולם בעוד שבחודשי השנה שראש החודש הוא יומיים, היום הראשון של ראש החודש הוא היום האחרון של החודש הקודם והחודש מתחיל להימנות ביום ב' דר"ח, לא כך בתשרי. חודש תשרי מתחיל כבר ביום הראשון של ראש השנה, ויום ב' דראש השנה הוא ב' תשרי ולא ביום א' לחודש כמו בשאר החודשים.

[ג] חודש תשרי שונה משאר חודשי השנה גם בכך שאין מברכין את החודש בשבת שלפניו, כמבואר במג"א (סי' תיו) שמביא כטעם לכך את הפסוק (תהילים פא, ד) "בכסה ליום חגנו", המתפרש מלשון כסוי. במשנה ברורה (שם ס"ק א, ובשער הציון ס"ק ב) כתב שטעם זה

אינו אלא רמז, "ועיקר הטעם הוא דכיון דראש חודש תשרי הוא יום טוב של ראש השנה, למותר להזכיר זאת מקודם". ובליקוטי מהרי"ח מביא מהגהות מנהגים "לפי שהוא מבורך ועומד". ומבואר בזה הבדל בין חודש תשרי לשאר החודשים, אך לפי המבואר בדברי השפתי צדיק (מועדים, שבת הגדול א', ד"ה באמת) – שהטעם לברכת החודש הוא, לקשר את ראש החודש לקדושת השבת, אם כן מדוע כביכול אין צורך בזה בחודש תשרי.

[ד] שוני נוסף בראש חודש תשרי הוא, שלמרות שמקריבים בו גם את קרבנות המוסף של ראש חודש כבכל ראשי החודשים, בכל זאת אין מזכירים את פסוקי הקרבנות בתפילה ורק מזכירים ברמז "ואת 'מוספי' יום הזכרון הזה", וכן "מלבד עולת החודש ומנחתה", כמבואר בהלכות ר"ה (שור"ע או"ח סי' תקצא סע' א) "צריך לומר את מוספי יום הזכרון הזה כדי לכלול גם מוסף ראש חודש, וגם ביום השני יאמר את מוספי", אולם יחד עם זאת, כתב הרמ"א (שם סע' ב) "והמנהג הפשוט באשכנז ובגלילות אלו לומר פסוקי מוסף ראש השנה, ואין אומרים פסוקי מוסף ראש חודש". ובמשנה ברורה (ס"ק א) ביאר: "ואין אומרים פסוקי מוסף ר"ה, ואפילו בבקר אצל פרשיות הקרבנות אין אומרים אותו והטעם בכל זה כדי שלא יאמרו יום ב' דר"ח עיקר כמו בשאר ר"ח וּבאמת אינו כן דחודש אלול לעולם אינו מעובר. ועוד טעם שלא לתת ליום זה מעלה מצד שהוא ר"ח שהרי יש לו מעלה גדולה מזו מצד ר"ה ור"ח נכלל במה שאומרים זכרון דקאי גם על ר"ח וכתוב בכסה זהו ר"ה שהחודש מתכסה בו", עכ"ל.

ומתבאר בכל הדברים הללו, שראש חודש תשרי כביכול "מוסתר" ו"מכוסה", ואינו ככל "ראש חודש", וענין זה צריך ביאור.

ראש השנה וראש חודש – "נותן" ו"מקבל"

ב. ביאור הדברים הוא, שראש השנה וראש חודש שונים במהותם.

ראש השנה הוא זמן של המלכת הבורא. ובגמרא (ראש השנה לב, ב) נחלקו: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", מלכות, דברי רבי יוסי, רבי יהודה אומר אינה מלכות. "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים אין עוד" (דברים ד, לט) – מלכות, דברי רבי יוסי, רבי יהודה אומר אינה מלכות. אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו (שם לה) – מלכות, דברי רבי יוסי, רבי יהודה אומר אינה מלכות. וביאר המהרש"א בחידושי אגדות (שם ד"ה ושון) וז"ל: "ושון במלך אלקים על גוים וגו' ישב על כסא קדשו (תהלים מז) שהוא אחד. נראה, משום דהאי מזמור משתעי כולה במעשים

דר"ה וכו', ואמר רמז בר"ה עלה אלוקים גם בזה, דבכל השנה, זמרו לאלקינו, ובראש השנה זמרו למלכנו, דבמקום הא-ל הקדוש אומר המלך הקדוש ובמקום הא-ל המשפט אומר המלך המשפט, ומפרש לה **דלאו מלכנו בלחוד הוה בראש השנה** אלא מלך הוא על כל הארץ לדון כל העולם".

ובספר מכתב מאלהו (ח"ב עמ' 71) ביאר את המחלוקת בגמרא:

"הרי ששתי בחינות דקות יש במלכויות, ובהן נחלקים רבי יוסי ורב יהודה, מהו עיקר העבודה בראש השנה. יש גדר של **מורא** של מלכות, והוא בשתי פנים. יש והמורא מביא את האדם לדחות את מילוי רצונותיו, אבל הם אצלו בבחינת "דחויים" לבד ונשארים חבויים בלב, ויש שהמורא שולל בלבו לגמרי את סיפוק הרצון אפילו בחוט השערה, ומכיון שהלב מרגיש שמילוי הרצון נמנע, ממילא הרצון מתבטל, כגדר שכתבנו בשם האבן עזרא בביאור מצות "לא תחמוד", עבודה זאת מצטיינת בכפיה עצמית וקבלת עול.

אך יש גם המלכת המלך **באהבה**, שבשעה שממליכים אותו באופן זה, אין הלב מרגיש כלל הכרח וכפיה מבחוץ, אלא שעיקר רצונו הוא למלא את רצון המלך, וכל הרצונות האחרים בטלים כלפי רצון זה, וזוהי בחינת האחדות והאהבה. וזהו גדר "אמרו לפני בראש השנה מלכויות כדי שתמליכוני עליכם", שלא ישאר שום רצון בלב זולת השאיפה למלא רצונו באהבה. ולכן בסוף פסוקי המלכויות, דהיינו שיאם ותכליתם, אנו אומרים "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", פי' שאנו מכירים את בחינת האחדות הגמורה, כי כל פירוד אף הדק מן הדק, אם גם במחשבת הרצון לבד, פוגם הוא באחדות.

נמצא שלרבי יהודה עיקר דרך עבודתנו בראש השנה היא **להדגיש כפיית רצוננו בציורי מוראה של מלכות דוקא**. אבל לרבי יוסי, דכוותיה פסקינן, עיקר גדר המלכות שעלינו לשאוף אליה בראש השנה, הוא ההתבטלות כלפי יחודו ית' **באהבה**. "אמרו לפני... כדי שתמליכוני... זכרונות כדי שיעלה זכרונכם... ובמה, בשופר". הרי ששופר כנגד כל אחד ואחד. שופר של מלכויות כיצד, עניינו הזכרת המלכות, שעל ידי השופר יצייר האדם בלבו את עוצם מלכותו ית' עד שלא תשאר אף נקודה אחת בלב שיאחו בה היצר הרע להטותו. וזה גדר ערוב השטן המובא בגמרא, שמסתמין דבריו, וידוע שקטרוג השטן היינו עצם הסתת היצר הרע שבלב".

ומתבאר בדבריו שמהות האדם בראש השנה צריכה להיות מהות של נתינה, לתת מעצמו, לבטל את ישותו להקב"ה. מאידך, ידוע שראש חודש מהותו היא בחינת מקבל, כמהותה של הלבנה המקבלת אור מהשמש ואין לה אור עצמי משלה.

ולמעשה, כל העולם כולו הוא בבחינת מקבל, שכן כל השפע הוא מאת בורא העולם. בחינת המקבל מתבטאת איפוא בכך שהשפע אינו עובר ישירות אלא באמצעות מעביר, הירח מקבל את אורו באמצעות השמש.

נמצא שראש חודש וראש השנה מנוגדים זה לזה בעצם מהותם ותכליתם – האחד בבחינת "נותן" והאחר בבחינת "מקבל".

אפרים – "מקבל" בבחינת האמור "פני יהושע כפני לבנה"

ג. אפרים במהותו דומה למהותו של ראש חודש, מהות של מקבל, מקבל על ידי אמצעי, דוגמת הלבנה המקבלת את אורה באמצעות השמש, ולא למהות של ראש השנה, מהות של נותן.

את ברכתו ממשוה רבינו קיבל אפרים באמצעות יוסף, משה רבנו החל את ברכתו (דברים לג, יג) "וליוסף אמר מברכת ה' ארצו ממגד שמים מטל ומתהום רבצת תחת", ורק בסיום הדברים רמז לשבט אפרים, באמרו: "והם רבבות אפרים והם אלפי מנשה".

הבחנה זו, ששבט אפרים הינו בבחינת "מקבל", מוצאים אנו ביתר שאת אצל יהושע בן נון שהיה משבטו של אפרים. כדברי חז"ל (בבא בתרא עה, א) על הפסוק (במדבר כו, כ) "ונתתה מהודך עליו" – "מהודך ולא כל הודך, נמצינו למדין, פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה". במשך כל תקופת הנהגתו של משה רבנו, היה יהושע תלמידו ומשמשו הנאמן, אבל הוא היה רק בבחינת "מקבל" ולא בבחינת נותן.

גם במעמד העברת הנהגה ממשוה רבנו ליהושע נאמר (דברים לא, יד) "קרא את יהושע והתיצבו באהל מועד ואצונו". ובפירוש האלשיך הקשה, לשם מה בא הציוי המיוחד הזה. ונראה, שהטעם לכך על פי פירוש רש"י שהוא מלשון זירזו ["ואזרזנו"], היה בגלל תכונתו של יהושע שהוא "מקבל" השפעה ולא "נותן" ומשפיע מעצמו. ולכן גם במעמד קבלת הנהגה נאמרו לו דברי חיזוק ועידוד: "רק חזק ואמץ מאד לשמור לעשות ככל התורה" (יהושע א, ז). והכל מכח תכונתו של יהושע ה"מקבל" ולא בחינת "נותן" במשך כל שנות הנהגת משה רבנו.

ודברים אלו מובאים בפירוש הנצי"ב בבארו את פרשת העברת ההנהגה ממשח רבנו ליהושע (דברים לא, יד) וז"ל: "אבל מתחילה נבוא למה שאמרו חז"ל בב"ב (ע"ה, א) "פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה". והביאור ידוע, שכמו שאור הלבנה בא רק מכח החמה, כך אור יהושע זורח מאור משה. ולכאורה קשה, הרי יהושע היה נביא כמו כל הנביאים שהשיגו נבואה גם מבלי האצלת אור פני משה. אלא הענין, דיהושע היה גדול מכל הנביאים בזה הפרט של תורה שבעל פה. ובזה הפרט היה מושפע ממשח שהיה זורח בכח התורה שבכתב, ובזה אמרו: "פני משה כפני חמה וכו'". דכח אור תורה שבכתב שהיה זורח בגבורה על פני משה נפל על פני יהושע זורח באור כח התלמוד, וכדאיתא בכמה מקומות: "אילו אמרה יהושע בן נון בפומיה לא צייתנא ליה". הרי שהוא היה הראש בזה הכח.

מעתה הדבר מובן, דכשם שאין החמה זורחת אלא בשעה שהחמה נוטה לשקוע, כך לא היה יכול יהושע לזרוח בעוד אור פני משה היה זורח בגבורה. והיינו דאיתא במדרש, שתי פעמים דיבר יהושע לפני משה וגער בו, הא' במעשה העגל כו', שנית בשעה שאמר יהושע "אדני משה כל"ם". הודיעו לנו חז"ל, כי בעוד זרח אור פני משה, לא מצא יהושע ידיו עד שהחל אור פני משה לשקוע, אז החל לזרוח פני יהושע. וזה דבר ה' "הן קרבו ימך למות", והתחיל אורו לשקוע כאשר יבואר לפנינו, ע"כ השעה מכיון להאציל מרוחק עליו".

ומתבאר בדברי הנצי"ב שמהות יהושע בן נון הוא דרגת ה"מקבל", המושפע ממשח רבנו, ולכן לא זרח אורו של יהושע כל עוד זרח אורו של משה רבנו.

גם בברכת יעקב אבינו לנכדיו מנשה ואפרים נאמר (בראשית מח, ה) "ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד באי אליך מצרימה לי הם אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי", וביאר בספר אמת ליעקב: "והנראה לי דבני יוסף הוצרכו לברכה מיוחדת מפני שנולדו בארץ מצרים בארץ טמאה, ולא ראו ביתו של יעקב, והיה ירא שמה יטמעו בין הגויים בזמן גלותם, ולפיכך היה צריך להכירם כבניו ממש, כראובן ושמעון. ולפי זה נראה שאפרים היה צריך להכרה זו יותר ממנשה, שאם נבוא להשקיף על שמותם נראה כי מנשה נקרא על שם אביו "כי נשני אלקים את כל עמלי ואת כל בית אבי" (בראשית מא, נא), כי עדיין היה חי בזכרוננו בית אביו, משא"כ כשנולדו אפרים כבר הרגיש עצמו כתושב והודה לה' על שהפרהו בארץ זאת. וגם השמות מוכיחין, כי אם נעיין נראה שמות מצרים היו כמו פרעה, פוטיפר, פננת, צפנת וכו' הרי שבשמותיהם היו מצוי הפ"א הרי"ש והעי"ן. ולפי זה שם אפרים היה שם מצרי,

והיה צריך יותר למה שעשה יעקב שיהיו כראובן ושמעון. וגם משום זה היה צריך אפרים להיות רגיל בבית יעקב וללמוד תורה בביתו, שהרי מנשה ידע לדבר לשון הקדש, שהרי היה מליץ בינותם לדברי רז"ל [לעיל מב, כג ברש"י].

ומתבאר בדבריו הנפלאים, שאפרים היה צריך לחיזוק וסעד רוחני יותר מאשר מנשה. ולפי האמור, נראה להוסיף, שמחותו של אפרים היא תכונה של "מקבל" ולא של "נותן".

ומעתה מובן מדוע שונה חודש תשרי, שאין בו "ראש חודש" מכל חדשי השנה, ותחילת החודש הוא "ראש השנה", ומדוע לא מברכין את חודש תשרי, אלא משתדלים לכסות את מציאות ה"ראש חודש" בחודש תשרי. חדש תשרי מכון כנגד שבט אפרים, שהוא בחינת "מקבל" – בחינה המתאימה למהות של ראש חודש, אבל לא למהות ראש השנה, שאז האדם צריך להיות בבחינת "נותן", כי בראש השנה יש להמליך את הקב"ה, "אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם" (ר"ה טז, א). ולכן בחינת "ראש חודש" מכוסה בחודש תשרי.

ראש השנה וראש חודש – יחיד וציבור

ד. מהלך נוסף בביאור הדברים נראה, שההבדל בין ראש השנה לראש חודש הוא:

ראש השנה הוא בחינת האדם היחיד, הפרט. בריאת האדם היתה בראש השנה. העולם נברא בכ"ה באלול, וביום השישי, שהיה א' בתשרי נברא האדם.

ראש השנה הוא יום הדין שבו כל יחיד ויחיד נשפט לפי מעשיו, וכדברי חז"ל: "ביחיד אימת, אמר רבה בר אבוא אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים" (ר"ה יח, א; יבמות מט, ב). וכפי שאומרים בתפילת "ונתנה תוקף": "וכל באי עולם יעברון לפניך כבני מרון, כבקרת רועה עדו מעביר צאנו תחת שבטו, כן תעביר ותספור ותמנה ותפקוד נפש כל חי, ותחתוך קצבה לכל בריותיך ותכתוב את גזר דינם". וכל פיוט זה סובב סביב ראש השנה המשמש כיום הדין לכל יחיד ויחיד.

גם הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב הלכה ו) מדגיש את ראש השנה כיום הדין ליחיד: "אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד, שנאמר (ישעיה כה, ו): "דרשו ה' בהמצאו", במה דברים אמורים ביחיד, אבל ציבור כל זמן שעושים תשובה וצוועקים בלב שלם הם נענים, שנאמר: "כה" אלקינו בכל קראנו אליו".

ואף שראש השנה הוא יום הדין לכל העולם כולו, אולם בעוד אומות העולם נידונין בכלל, עם ישראל נידון כל אחד כפרט, וכמו שכתב הנצי"ב בפרשת נצבים (דברים כט, יא) בתוך דבריו: "וכשם שאם היה מגיע לאחד בישראל הרבה צרות וחליים רעים ונאמנים לא היה כדי להתרעם, והיה מובן שמסתמא עוונותיו הטו עליו כל זאת, כך כאשר בשעת הגלות הגיע להרבה בני אדם צרות מרובות, **מכל מקום היה כל אחד נידון בפני עצמו**, אלא שהגיע אז שעת הדין ועידן ריתחא להעניש, ומי שאינו ראוי להעניש הרי זה נמלט מעוצר רעה בהשגחה".

ראש חודש לעומת זאת הוא ענין של ציבור, כפי שאומרים בפתיחת תפילת מוסף: "ראשי חדשים **לעמך** נתת זמן כפרה לכל תולדותם". הדבר מודגש גם ב"יהי רצון", שנהוג לומר (בנוסח ספרד) לפני ברכת החודש המסתיימת: "חברים כל ישראל ונאמר אמך". יחיד אינו יכול לקבוע ולחדש את החודש, אלא רק בית דין, וגם בזה מתבאר ענין מהותו של ראש החודש שהוא בחינה השייכת לציבור.

וכן מתבאר בדברי הרמב"ן בפרשת בא (שמות יב, ב) במש"כ: "החודש הזה לכם ראש חדשים, זו מצוה ראשונה שצוה הקב"ה את ישראל על ידי משה וכו' והיה ראוי שיאמר תחילה דברו אל כל עדת ישראל לאמר החדש הזה לכם וגומר הפרשה, אבל משה ואהרן הם במקום ישראל, ואמר לכם כנגד ישראל לדורותם".

ולפי זה נוכל לומר, מאחר וראש השנה, יום הדין, הוא בחינת היחיד והפרט – בגלל חשיבות היחיד הוצנעה בחינת "ראש החודש", שעניינו הציבור והכלל, בחודש תשרי, ולכן אין לתשרי "ראש חודש".

ראש השנה לכל באי עולם – ראש חודש לעם ישראל

ה. הבדל נוסף בין ראש חודש לראש השנה הוא:

ראש חודש הינו יום **שנתייחד לעם ישראל**, כפי שהבאנו מלשון הכתוב: "החודש הזה לכם ראש חדשים", וכלשון תפילת מוסף בראש חודש: "ראשי חדשים **לעמך נתת**". וכן בהמשך דברי הרמב"ן שהזכרנו, שכתב: "וטעם החדש הזה לכם ראש חדשים, שימנו אותו ישראל חודש הראשון" וכו', וזה טעם "ראשון הוא לכם", שאיננו ראשון בשנה, אבל הוא ראשון לכם, שנקרא לו לזכרון גאולתנו".

ראש חודש הוא תחילת התחדשות הלבנה, ועם ישראל נמשל ללבנה, וכשם שהירח קטן בשעת המולד, גדל לקראת מרכז החודש והולך וקטן לקראת סופו, אולם תמיד

מתחדש מחדש - כך גם עם ישראל, למרות כל הצרות והיסורים, "עתידיהם להתחדש כמותה".

ראש השנה לעומת זאת הינו יום דין כלל עולמי, יום דין לכל באי עולם, וכפי שנאמר בפיוט "ונתנה תוקף": **"וכל באי עולם יעברון לפניך כבני מרון"**. וכן מפורש במסכת ראש השנה (ח, א) בביאור דברי המשנה: "באחד בתשרי ראש השנה לשנים, למאי הלכתא, רב נחמן בר יצחק אמר "לדין", דכתיב (דברים יא, יב) "מראשית השנה ועד אחרית שנה", ובהמשך: "אין לי אלא לישראל, לאומות העולם מנין, תלמוד לומר "משפט לאלוקי יעקב", א"כ מה ת"ל "כי חק לישראל" מלמד שישראל נכנסין תחילה לדין". וכן מבואר בתפילת חנה (ש"א ב, י) שהיתה בראש השנה: "ה' ידין אפסי ארץ", ודרשו חז"ל (פסיקתא מ"א, א) "אימתי הקב"ה דן את העולם ומזכה אותם, בר"ה דן את בריותיו". וכמו שמובא בסדר זכרונות, שתיקנו אנשי כנסת הגדולה למוסף של ר"ה: "ועל המדינות בו יאמר איזו לחרב ואיזו לשלום, איזו לרעב ואיזו לשובע, ובריות בו יפקדו להזכירם לחיים ולמוות, מי לא נפקד כהיום הזה".

הטעם לכך שראש השנה הוא יום דין כלל עולמי, נובע מעיצומו של היום שהוא יום בריאתו של אדם הראשון בעולם, כפי שנאמר בסדר זכרונות: "זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון", ולמדו מכאן שהלכה כר' אליעזר שאמר בתשרי נברא העולם (ר"ה כו, א).

לאור הבדל זה יתכן לבאר, כי מאחר ובראש השנה יש בחינה של יום השייך לכלל הבריאה, שלא בבחינתו של ראש החודש השייכת רק לעם ישראל, לכן הוצנעה בחינת "ראש חודש" בחודש תשרי, ולכן אין לתשרי "ראש חודש".

ראש השנה - תחילה וראש, ראש חודש - התחלה

ו. דרך נוספת בביאור ההבדל בין בחינת ראש חודש לבחינת ראש השנה מצאתי בדברי הרב עמיאל, שכתב:

"ראש השנה ולא תחילת השנה, כמו שנוהגים לתרגם את פירושי המילים הללו. ראש השנה פירוש הראש של השנה, כי כשם שיש ראש לכל יצורי תבל, כך יש ראש לשנה, וזה מלמדנו הרבה. כי כשם שהראש הוא המרכז החיוני לכל גופנו, לכל רמ"ח אברינו ושס"ה גידינו, כך צריך להיות ראש השנה המרכז החיוני של כל שס"ה ימות השנה.

גם הסימנים שאנו אוכלים בראש השנה, על פי דברי חז"ל (הוריות יב, א; כריתות ה, א) "השתא דאמרת סימנא מילתא היא, יהא רגיל איניש למיכל ריש שתא קרא ורוביא כרתי סילקא ותמרי", נועדו לבקש ולסמל שבכל השנה יהיה כן. ימי ראש השנה מסמלים, איפוא, במקובץ את כל ימי השנה, על כן גם **נקבע ראש השנה ביום א' בתשרי, להיותו היום הראשון והראש של השנה החדשה בפועל וולא היום האחרון של השנה הקודמת**, כאשר היום השני הוא כבר ב' בתשרי, לפי שימים אלו מסמלים את היותם ראש לכל השנה החדשה הבעל"ט.

לעומת זאת, **ראש חודש נחשב להתחלה**, ומסמל את תחילת החודש. על כן כאשר ישנם שני ימי ראש חודש, היום הראשון משתייך לחודש הקודם, כי התחלה תיתכן רק יום אחד. הבדל נוסף, בראש השנה שואפים אנו, שכל ימות השנה יהיו כמו היום הראשון, לא כן ימי החודש, אינם כמו התחלת החודש, כפי שהלבנה, קטנה בתחילת החודש, הולכת וגדלה לקראת אמצעיתו ומרכזו של החודש, וחוזרת וקטנה לקראת סוף החודש. **ראש חודש מראה, איפוא, רק על ההתחלה של החודש**.

מתבאר בדבריו שיש הבדל יסודי בין "התחלה" לבין "ראש": ראש השנה, אינו רק תחילת השנה, אלא "ראש" לכל השנה, יש לו חשיבות מיוחדת של "ראש" לכל השנה – לעומת ראש חודש, שאין לו חשיבות מעצמו, אין בו חשיבות עצמית של ראש, אלא הוא תחילת החודש.

ולפי זה יתכן, שרצו לתת לראש השנה את חשיבותו המיוחדת כ"ראש" לכל השנה, ולא כיום "תחילת השנה", ולכן הוצנעה בחינת "ראש החודש", בחודש תשרי, ואין לתשרי "ראש חודש" אלא "ראש השנה" בלבד.



מאמר ט

מעשי אבות סימן לבנים - שבע יפול צדיק וקם

י"ב חודשי השנה כנגד י"ב צירופי הוי"ה.
תשרי - ויראו אותה שרי פרעה [והי"ה].
(ספר משנת חסידים; מובא בבני יששכר)

א. צירוף שם הוי"ה של חודש תשרי יוצא מהפסוק (בראשית יב, טו) "ויראו אותה שרי פרעה", שנאמר בפרשת לך לך, כאשר ירד אברהם אבינו למצרים בגלל הרעב שהיה בארץ ישראל, ונלקחה שרה לבית פרעה. והדברים סתומים וטעונים ביאור.

[א] מהו הקשר בין הפסוקים המספרים על ירידת אברהם ושרה למצרים ולקחתה של שרה לפרעה - לחודש תשרי שבו ימי הדין והתשובה.

[ב] באותה פרשה, ביאר הרמב"ן את מעשיו של אברהם אבינו בירידתו למצרים באופן מחודש, וז"ל: "ודע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עוון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בה' שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, כי יש באלקים כח לעזור ולהציל. גם יציאתו מן הארץ שנצטווה עליה בתחילה מפני הרעב, עוון אשר חטא, כי האלקים ברעב יפדנו ממות. ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה, במקום המשפט שם הרשע והחטא".

ודברי הרמב"ן צריכים ביאור, שהרי מפורש אמרו חז"ל במסכת אבות (פרק ה משנה ג) שנסיונות אלו היו מתוך "עשרה ניסיונות שנתנסה אברהם אבינו ועמד בכולם" [עי' ברש"י שם: "והגלהו מארץ מולדתו, והביא הקב"ה רעב בימיו"] - ומעתה היאך מתיישבים דברי הרמב"ן שאברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה כשהביא את אשתו במכשול וכן במה שירד למצרים, עם מאמר חז"ל שאברהם אבינו עמד בנסיונות אלו. קושיה זו הקשה הכתב והקבלה על דברי הרמב"ן, וז"ל: "ואין נראה כן מדעת רבותינו, שמנו ענין זה בכלל עשר ניסיונות שנסה בו הקב"ה את אברהם אבינו והוא עמד בכולם, ואם היה בו עוון אשר חטא, איך יחשבוהו לו לזכות".

ועוד הקשה הכתב והקבלה: "גזירת גירות ארבע מאות שנה שבברית בין הבתרים היה מוקדם לזמן ירידתו למצרים חמש שנים, כי פרשת ברית בין הבתרים היא מוקדמת לפרשת לך לך לדעת רבותינו, כמו שיבוא לפנינו". כלומר, לפי הרמב"ן קשה כיצד יתכן שגזירת הגלות נגזרה בגלל חטאו של אברהם שירד למצרים, והרי הגזירה נגזרה כבר חמש שנים קודם לכן, בברית בין הבתרים.

[ג] עוד יש לבאר את האמור במדרשי חז"ל (פרקי דרבי אליעזר פרק כו) שמאורע זה של לקיחת שרה לבית פרעה התרחש ב"ליל הסדר", וז"ל: "רבי יהושע בן קרחה אומר באותה הלילה שנלקחה שרה אמנו, ליל פסח היה, והביא הקב"ה על פרעה ועל ביתו נגעים גדולים, להודיע שכן הוא עתיד להכות את מצרים בנגעים גדולים, שנאמר (שם פסוק יז) וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים. במצרים כתיב (שמות יא, א) עוד נגע אחד אביא על פרעה, וכי נגעים היו, והלא מכת גדולי מצרים היו, והמכות נמשלו בנגעים, לכך נאמר וינגע ה' את פרעה".

ויש להבין מהי המשמעות המיוחדת שמאורע זה התרחש דווקא בליל הפסח. וכן צריך להבין מדוע דווקא בנסיון זה רצה הקב"ה להראות מה עתיד להיות עם בניו של אברהם אבינו כשיהיו במצרים.

בדומה לכך, ביאר הרמב"ן (בראשית יב, י) את פרשת ירידתו של אברהם אבינו למצרים מחמת הרעב, וז"ל: "הנה אברהם ירד למצרים מפני הרעב לגור שם ולהחיות נפשו בימי בצורת. והמצרים עשקו אותו חינם לקחת את אשתו, והקב"ה נקם נקמתם בנגעים גדולים, והוציאו משם במקנה בכסף וזהב, וגם צוה עליו פרעה אנשים לשלחם. ורמז אליו, כי בניו ירדו מצרים מפני הרעב לגור שם בארץ, והמצרים ירעו להם ויקחו מהם הנשים, כאשר אמר (שמות א, כב) וכל הבת תחיון, והקב"ה ינקום נקמתם בנגעים גדולים עד שיוציאם בכסף וזהב וצאן ובקר מקנה כבד מאד, והחזיקו בהם לשלחם מן הארץ, לא נפל דבר מכל מאורע האב שלא יהיה בבנים".

וצריך להבין מדוע נבחרו נסיונות הרעב ולקיחת שרה, להוות סימן לבניו של אברהם אבינו בעתיד.

[ד] הרמב"ם בפירוש המשניות כתב בביאור הנסיון השני בעשרת הנסיונות של אברהם אבינו: "הרעב אשר נמצא בארץ כנען בבואו שם, והוא יעדו ואעשך לגוי גדול, וזה נסיון גדול, והוא אמר ויהי רעב בארץ". ויש לבאר מדוע הגדיר הרמב"ם דווקא את נסיון הרעב כ"נסיון גדול".



מעשי אבות סימן לבנים

ב. וביאור הדברים נראה בהקדם דבריו הידועים של הרמב"ן בתחילת פרשת לך לך (בראשית יב, ו) – שהטעם לאריכות המופלגת של התורה בסיפור מעשי האבות נובע מהכלל ש"מעשה אבות סימן לבנים".

וז"ל הרמב"ן: "אומר לך כלל, תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק ויעקב, והוא ענין גדול הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה, ואמרו (תנחומא לך לך פרשה ט) **כל מה שאירע לאבות סימן לבנים**. ולכן יארכו הכתובים בסיפור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם כאילו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת. וכולם באים ללמד על העתיד, כי כאשר יבוא המקרה לנביא משלושת האבות יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבוא לזרעו וכו'. ולפיכך החזיק הקב"ה את אברהם בארץ ועשה לו דמיונות בכל העתיד להיעשות בזרעו, והבן זה".

והוסיף הרמב"ן בביאור יסוד זה בדבריו בפתיחה לספר שמות: "השלים הכתוב ספר בראשית שהוא **ספר היצירה** בחידוש העולם ויצירת כל נוצר, ובמקרי האבות **כולם שהם כענין יצירה לזרעם**, מפני שכל מקריהם ציורי דברים לרמוז ולהודיע כל העתיד לבוא להם. ואחרי שהשלים היצירה התחיל ספר אחר בענין המעשה הבא מן הרמזים ההם". כלומר, מעשי האבות ומאורעותיהם קבעו ויצרו את הנהגת בניהם והעתיד לקרות להם – בבחינת "ספר יצירה", ולכן האריכה התורה בסיפור מאורעות האבות ומקריהם, כי מעשי האבות קבעו את עתיד הבנים של כלל ישראל.

לפי כלל זה ביאר הרמב"ן (בראשית יב, י) את פרשת נסיון הרעב שנתנסה בו אברהם וירידתו למצרים, וז"ל: "הנה אברהם ירד למצרים מפני הרעב לגור שם להחיות נפשו בימי הבצורת, והמצרים עשקו אותו חנם לקחת את אשתו, והקב"ה נקם את נקמתם בנגעים גדולים והוציאו משם במקנה בכסף ובזהב וגם ציוה על פרעה אנשים לשלחם. ורמז אליו כי בניו ירדו מצרים מפני הרעב לגור שם בארץ, והמצרים ירעו להם ויקחו מהם הנשים כאשר אמר (שמות א, כב) וכל הבת תחיון. והקב"ה ינקום את נקמתם בנגעים גדולים עד שיוציאם בכסף וזהב וצאן ובקר מקנה כבד מאוד, והחזיקו בהם לשלחם מן הארץ. **לא נפל דבר מכל מאורע האב שלא היה בבנים וכו'**, ואתה מוצא כל מה שכתוב באברהם כתוב בבניו, באברהם כתוב "ויהי רעב בארץ", בישראל כתיב (בראשית מה, ו) **"כי זה שנתיים הרעב בקרב הארץ"**.

ומבואר בדברי הרמב"ן, שקורא הדורות מראש, ייעד את מהלך החיים של האבות, ובתוכם אברהם אבינו, להוות "סימן" לבניו – להתוות את הדרך לבניו, לעם ישראל, לאורך כל הדורות.

גם הכישלון – בכלל הלימוד

ג. ונראה על פי כלל זה, שבפרשת הנסיון של אברהם אבינו בירידה למצרים בעת הרעב הונח יסוד נוסף וחשוב המהווה "סימן" והתוויית דרך לבניו – המציאות שגם חטא איננו כשלון בנסיון, במידה והחוטא שב בתשובה והפיק את הלקח מהחטא.

בנסיון זה ש"אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה", כדברי הרמב"ן, נקבעה לבניו המציאות שגם באדם גדול וענק כאברהם אבינו שייך "חטא גדול בשגגה", ובבחינת מאמר החכם מכל אדם (קהלת ז, ב) "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". אולם יחד עם זאת, כאשר בעקבות החטא באה התשובה השלימה, הרי שאין בכך מאומה לגרע מהעמידה בנסיון. ולכן גם לדברי הרמב"ן שאברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה, אין בכך סתירה למאמר חז"ל שאברהם אבינו עמד בנסיון זה.

כי הקב"ה בבואו לנסות את הבריות, יודע שכמעט ולא קיימת מציאות שאדם בן תמותה לא יחטא. ומשום כך באמצעות הנסיונות נבחן האדם – לא רק אם ישכיל להתמודד בבוא הנסיון, ויבחר בחיים ולא בחטא. אלא חלק מהנסיון הוא, שגם במידה ולא יצליח לעמוד בנסיון ויכשל בחטא, יש לבחון האם ישכיל לעמוד על כך ולשוב בתשובה שלמה לבוראו. ויסוד זה המושרש בכל נסיון, נטבע בירידת אברהם אבינו למצרים, ומאברהם אבינו התהווה ה"סימן" לבניו.

רעיון זה מפורש למעשה בהתבוננותו של הרש"ר הירש (בראשית יב, י) בדברי הרמב"ן, וכך כתב: "הסיפור הפותח במילים אלה יש בו כדי להתמיה במבט ראשון. אברהם עזב את הארץ היעודה לו, הוא לא בטח בה' הון ומפרנס גם בארץ ציה, ונראים הדברים במבט ראשון, שהוא סיכן את שלומה המוסרי של אשתו כדי להחיות את נפשו. והנה, אפילו אין בידינו ליישב את כל התמיהות, אפילו נאלצנו לגזור כדעת הרמב"ן, שהבאנו למעלה, הרי אין בכל זה כדי להביא אותנו במבוכה, אין התורה מציגה את גדולי ישראל כאידיאלים בתכלית השלימות, אין היא מאליהה אדם ואין היא אומרת על איש הנה לפניך האידיאל, באדם זה הפך האלקי לאדם".

והוא מוסיף: "אין התורה מעלימה את השגיאות, השגגות והחולשות של גדולי ישראל, ודווקא על ידי כך היא מטביעה על סיפוריה את חותם האמת. אולם לאמיתו

של דבר, ידיעת חטאם של גדולי ישראל איננה מנמיכה את דמותם, אלא להיפך: דמותם גדולה ומאלפת – בעצם החטא שחטאו. אילו הזהירו כולם כזהר הרקיע ללא רבב ושמץ פגם, היינו סבורים שטבעם שונה מטבענו, והוא למעלה מהישג ידינו. ללא תאוה וללא מאבק פנימי – היו מידותיהם הטובות רק תוצאה מטבעם הנעלה. לא בזכותם קנו את מידותיהם, ואין הם יכולים להיות לנו למופת.

ומביא הרש"ר הירש דוגמא ממידת הענוה של משה רבנו: "אלמלא ידענו, שהוא עלול גם לכעוס, היינו סבורים שמדת הענוה טבועה בו מלידה, ולא לנו ללמוד הימנה. רק משעה שאמר (במדבר כ, י) שמעו נא המורים, הרי במקום שנמצא את ענוותנותו, שם נמצא את גדולתו. הוא קנה את הענוה ביגיעה רבה, בשליטה עצמית ובעידון עצמי, וכולנו מצווים להידמות אליו, שכן כולנו מסוגלים לכך. ואין התורה מספרת על חטא, אלא אם כן ענשו בצידו. נלמד מחכמי התורה הגדולים – והרמב"ן הוא בוודאי מן הגדולים שבהם. לעולם אין זה מתפקידנו ללמד סניגוריה על גדולי ישראל, אין הם זקוקים לסניגוריה שלנו, ואין הם סובלים אותה. התורה חתומה בחותמת האמת, ואמת היא קו יסוד של גדולי פרשניה ומוריה".

מבואר איפוא בדברי הרש"ר הירש שהתורה לא העלימה את חטאיהם של גדולי ישראל, משום שאדרבה, סיפור חטאיהם מלמד שגם הם העפילו למעלתם לאחר מאבק עיקש שהיו בו לא אחת, כשלונות וירידות. אך כמאמר החכם מכל אדם (משלי כד, טז) "כי שבע יפול צדיק וקם" – גם צדיק יכול "ליפול" ולהכשל בחטא, אולם אם ידע "לקום", לשוב בתשובה שלמה על מה שעשה ולהתבונן ולהפיק לקח מכישלונו, אזי לא רק שלא נגרע מאומה ממעלתו וצדקותו אלא עוד נוספה מעלה לשלימותו.

כאשר אברהם אבינו חטא בשגגה ויחד עם זאת עמד בנסיון זה, הושרש בבניו ה"סימן" שאין להרתע מכך שלא פעם נכשל האדם בחטא – "כי שבע יפול צדיק וקם". ובבחינת דברי חז"ל (גיטין מג, א) "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן", והיינו שלעיתים גם הכישלון הוא מכלל דרך הלימוד.

הכישלון – מנוף להתעלות

ד. דברים דומים כתב רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו מחשבות חרוץ (דף צח ע"ב) בביאור פרשת ירידתו של אברהם אבינו למצרים ולקחת שרה לבית פרעה, וז"ל: "על כן הלך [אברהם אבינו] למצרים מפני הרעב, שידע שלא נתגלגל הרעב לעולם אלא בשבילו שילך למצרים לעשות הכנה לבני ישראל שיוכלו לגדור עצמן שם מן

העריות, שבשכר זה נגאלו כמו שאמרו חכמינו ז"ל (מכילתא פרשת בא), שזה היה כל תכלית הגלות ובירורם שם. וזה היה מכח הקדושה דאברהם אבינו ע"ה להמשיך מידת החסד אל הקדושה וחסדי ה', ולא להיות תאות אדם חסדו. וזהו לקחת שרה למלך, שהאיש ואשה שהם לבשר אחד הוא גוף אחד, אלא שמצד ההתלבשות בגופות בעולם הזה נחלקות לשנים. ומצד האשה שהוא המדרגה התחתונה הוא התחלת ההסתה והתגברות לצד הרע הרוצה ליכנס אל הקודש, כמו שהיה באדם הראשון. וכך חשבו להתגבר גם נגד אברהם אבינו ע"ה, על ידי שרה בהטלת זוהמא דפרעה, ובהיותה פלג גוף דאברהם אבינו ע"ה, על ידי זה יוכלו להכניס התגברות דחשקות דמים הרעים ח"ו גם בו, אלא שלא עלתה בידם, כי היא גדרה עצמה מן הערוה, ונגדרו כל הנשים מזרעה אחר כך בזכותה".

ומבואר בדבריו, שפרעה מסמל את הרע, וארץ מצרים היא סמל הטומאה, מרכז התאוות הגשמיות. מאידך גיסא, מסמלים אברהם ושרה את הטוב, את הקדושה והטהרה. ולכן ירד אברהם אבינו למצרים "לעשות הכנה לבני ישראל", על ידי שיגביר וישליט את כח הקדושה על כוחות הטומאה, ובכך ישביר את הקרקע לבניו "שיוכלו לגדור עצמן שם מן העריות, שבשכר זה נגאלו".

נמצא לפי זה, שירידת אברהם אבינו למצרים היתה "סימן" לבניו להראות שכוחות הקדושה יכולים לנצח את כוחות הטומאה.

ומעתה יתכן להוסיף ולומר שעל פי דברי הרמב"ן שבעצם הירידה למצרים חטא אברהם אבינו חטא גדול בשגגה – אולם יחד עם זאת, שימשה הירידה למצרים כלי עזר לאברהם אבינו להכין לבניו את הכלים להתגברות על טומאת מצרים.

והם הם הדברים המבוארים לעיל, שגם כשלון בחטא אינו צריך להוביל לייאוש וירידה, כי יש מצב שלמרות החטא יכול האדם לנצל את החטא להתעלות ולמנוף, אם ישכיל להפיק מהחטא את הלקח המתאים. ואף כאן, הגם שבירידה חטא אברהם אבינו, ידע אברהם אבינו לנצל את הימצאותו במצרים כדי להשריש את נצחון צד הקדושה על הסטרא אחרא – ובכך שימש מורה דרך לבניו כשהראה שגם כישלון בחטא יכול להוביל בסופו של דבר להתגברות ועמידה בנסינות.

ויתכן שבשל כך קבע הרמב"ם שנסיון הרעב היה "נסיון גדול" לאברהם אבינו. כי אכן יש קושי עצום בנסיון זה, שגם במצב של חטא צריך להשכיל שלא ליפול לזרועות

היצר והטומאה – אלא לשוב בתשובה ולהפיק מהחטא את הדרך להתעלות והשלטת הטוב על הרע.

ומעתה יש לתרץ את קושיית הכתב והקבלה על הרמב"ן, כיצד יתכן לומר שגזירת הגלות נגזרה בגלל חטאו של אברהם שירד למצרים, והרי הגזירה נגזרה כבר חמש שנים קודם לכן, בברית בין הבתרים. ולפי האמור לעיל נראה שעוד לפני שחטא אברהם אבינו בשגגה בירידה למצרים כבר היה ידוע לפני הקב"ה שיש מציאות של חטא ומציאות של תשובה, ואברהם אבינו יחטא בשגגה ואחר כך יחזור בתשובה כדי להוות בכך "סימן" לבניו. נמצא לפי הרמב"ן, שבברית בין הבתרים כשנגזר שבני ישראל ירדו למצרים, עדיין לא חטא אברהם, ורק לאחר מכן כשירד למצרים חטא בשגגה, ובשל כך נגזרה גלות על בניו.

חטא העגל – ליתן פתחון פה לבעלי תשובה

ה. יסוד הדברים מפורש בדברי חז"ל במסכת עבודה זרה (ה, ב): "ואמר רבי יהושע בן לוי, לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה, שנאמר (דברים ה, כו) מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי ולשמור את כל מצותי כל הימים". ופרש"י: "גזירת מלך היתה, כדי ליתן פתחון פה לשבים".

ומבואר שבני דור המדבר, "דור דעה", אנשים מורמים מעם שראו במו עיניהם את יד ה' במצרים ואת התגלות הקב"ה במעמד נתינת התורה בהר סיני – נבחרו בגזירת מלך על ידי הקב"ה להראות לדורות הבאים כי אין להרתע מכשלון בחטא. וכשם שאברהם אבינו עליו אמרו חז"ל (ילקוט שמעוני רמז כ) "האדם הגדול בענקים – זה אברהם אבינו", כביכול הורה לבניו שלמרות החטא בירידה למצרים, עדיין ניתן לעמוד בשלמות בנסיון אם חוזרים בתשובה ומנצלים את הירידה למצרים לצורך הכנת כלים להתגברות כח הקדושה על כח הטומאה. כך גם בני דור המדבר שימשו דוגמה ופתחו פתח לאפשרות שגם חטא נורא כחטא העגל, שעל חטא זה אמרו חז"ל (הובאו ברש"י שמות לב, לד) ש"אין פורענות באה על ישראל שאין בה קצת מפרעון עוון העגל", ועם כל זאת יש ללמוד שאין זה סוף פסוק ואין זו סיבה להמשיך את הכשלון, אלא תמיד קיימת האפשרות להתעשת ולחזור בתשובה ולתקן את כל המצב.

וכך מובא בספר חדוות יוצר שחיבר ידידי הרב יצחק רוזנצווייג, בביאור דברי חז"ל (יומא יד, א) שפרה אדומה מטהרת את הטמאים ומטמאת את הטהורים: "ונמצא דחטא העגל טימא את הטהורים בכדי לחזור ולטהר את הטמאים, שהרי כל ענין חטא העגל

לא היה אלא גזירת מלך להחטיא את הכשרים בכדי להכשיר אחר כך את החוטאים. ואם כן בדין הוא, שאף טהרת פרה אדומה הבאה לכפר על עון חטא העגל תטמא את הטהורים, והיינו הכהנים העוסקים בהכנתה, בכדי לטהר את הטמאים". כלומר, תכלית חטא העגל היתה גזירת שמים שהכשרים יחטאו כדי שעל ידי כך יפתח הפתח לכל חוטא לחזור בתשובה – ודבר זה בא לידי ביטוי בדיני שריפת פרה אדומה, שהכהנים העוסקים בהכנתה נטמאים כדי לפתוח פתח של טהרה לטמאים שיוכלו להיטהר, ולכן אפר פרה מטהר את הטמאים ומטמא את הטהורים.

ומוסיפה הגמרא בעבודה זרה, כהמשך למאמר שלא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה – "והיינו דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי, לא דוד ראוי לאותו מעשה ולא ישראל ראויין לאותו מעשה, לא דוד ראוי לאותו מעשה, דכתיב (תהלים קט, כב) ולבי חלל בקרבי, ולא ישראל ראויין לאותו מעשה, דכתיב (דברים ה, כו) מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי כל הימים, אלא למה עשו, לומר לך שאם חטא יחיד אומר לו כלך אצל יחיד, ואם חטאו ציבור אומרים להם לכו אצל ציבור וכו'. והיינו דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מאי דכתיב (שמואל ב כג, א) נאם דוד בן ישי ונאם הגבר הוקם על, נאם דוד בן ישי שהקים עולה של תשובה".

ירידה צורך עליה

ו. נמצאנו למדים מכל האמור, שהתורה סיפרה על חטאיהם של גדולי העולם – כדי לפתוח פתח ולא לפינו בינה, שגם חטאים וטעויות אפשר לתקן על ידי חזרה בתשובה, ולא עוד, אלא שמצב של חטא יכול להיות מנוצל להתעלות, כפי שהתבאר לעיל בדברי רבי צדוק הכהן, וכפי שמובא בספר הפרשיות (פרשת לך לך, עמ' רל) "למה נתנסה אברהם בנסיון זה של ירידה למצרים – אלא שעל ידי כן נתגדל שם אברהם ושרה בעולם. שהמצרים כשפנים הם ושום אדם שנפל בידיהם לא היה יכול להינצל מידם, עכשיו אמרו הכל, אפילו מבין כשפנים אלה וחכמני עולם יצאו אברהם ושרה בשלום, ולא עוד אלא שנתעלו שם: ויעל אברם ממצרים, ויעל – שנתעלה על ידי מצרים".

הירידה למצרים היתה חטא שחטא אברהם אבינו, אך נוצלה על ידו בסופו של דבר **לעליה** והתעלות נפשית ורוחנית – להראות לכל באי עולם שאפשר להתגבר על טומאת הכשפים של מצרים, ולקדש שם שמים באופן שלא היה כמוהו. ובכך סלל אברהם אבינו את הדרך לבניו והחדיר בהם את ההכרה שגם במצב של חטא אין כל

מקום לייאוש "כי שבע יפול צדיק וקם", כל הנפילות של הצדיק אינן אלא ההכנה לקראת העתיד - לקראת הקימה.

ויתכן שאפשר לומר עוד, שכל הקימה של הצדיק צומחת ממה שנפל קודם לכן, כי כל מהותה של קימה היא ממצב של נפילה.

צירופו של חודש תשרי - תיקון החטא על ידי התשובה

ז. ומעתה מבואר מדוע צירוף שם הוי"ה של חודש תשרי נרמז בפסוק "ויראו אותה שרי פרעה" שנאמר בפרשת ירידת אברהם למצרים ולקחתה של שרה לבית פרעה - כי הענין המרכזי שבחודש זה הוא התשובה שתחילתה בראש השנה והמשכה בעשרת ימי תשובה שחיתומם ביום הכיפורים, יום מחילה וסליחה.

וענין התשובה הוא גם תוכן הלימוד מפרשת ירידת אברהם למצרים ולקחתה של שרה לבית פרעה, שגם במצב של חטא שחטא אברהם, עדיין היתה קיימת אפשרות תיקון החטא על ידי התשובה, עד שבסופו של דבר נמצא אברהם אבינו שלם בנסיון זה.

סדר לניסים - וסדר לימוד לדורות

ח. ומעתה גם מבואר מדוע היה מאורע לקחת שרה לבית פרעה דווקא בליל הפסח - ליל הסדר.

ידוע בשם המהר"ל שאין הנסים נעשים במקרה, אלא יש סדר לניסים. ולכן נקראת סעודת ליל הפסח "סדר", להראות שגם מה שנראה כנסים שאין להם סדר - אך בישראל גם הסדר הוא למעלה מהטבע (מובא בספר חידושי הרי"ם בביאור הגדה של פסח). נמצא לפי זה שליל ה"סדר", כשמו, הוא תאריך שנקבע לדורות בזמן שבו יש "סדר" שלם של הנהגה לדורי דורות, וכפי שהאריך הפייטן בסוף הגדה של פסח (בפיוט ויהי בחצי הלילה) בפירוט כל הנסים והמאורעות שהיו במשך השנים בליל ט"ו בניסן.

ולכן גם לקחתה של שרה לבית פרעה היתה בליל פסח, כיון שבעמידה בנסיון זה הונחה תשתית ההכנה להתגברות כח הקדושה של כלל ישראל על מצרים בעתיד, כמבואר לעיל בדברי רבי צדוק הכהן.

ובדומה לכך מצינו בדברי הילקוט שמעוני (שופטים רמז סב) בענין גדעון: "אמר רבי יהודה בר שלום, ליל פסח היה אותו הלילה, שאמר לו ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו

לנו אבותינו לאמר הלא ממצרים העלנו ה' (שופטים ו, יג), היכן הם הפלאים שעשה האלקים לאבותינו בלילה הזה והכה בכוריהם של מצרים והוציא משם ישראל שמחים. וכיון שלמד סניגוריה על ישראל, אמר הקב"ה דין הוא שאגלה אני בכבודי עליו, שנאמר (שם פסוק יד) ויפן אליו ויאמר לך בכחך זה, אמר לו הקב"ה, יש בך כח ללמד סניגוריה על ישראל בזכותך הם נגאלים, שנאמר (שם) והושעת את ישראל".

והנה חז"ל (תנחומא שופטים ד) מציינים שבדורו של גדעון לא היה לישראל כל זכות: "בימיו היו ישראל בצרה, והיה הקב"ה מבקש אדם שילמד עליהם זכות ולא היה מוצא, שהיה הדור דל במצוות ובמעשים, כיון שנמצא זכות בגדעון שלמד עליהם זכות, מיד נגלה עליו המלאך". ומבואר שגם במצבו הירוד של אותו דור שלא נמצאה עליו שום זכות, די היה בהזכרת הנסים שנעשו לכלל ישראל בליל פסח כדי שהשי"ת יתעורר להשפיע ברוב טובו, חסד וברכה ויגאלם מצרתם.

כי ליל סדר הפסח יש בו סגולה וסדר לדורות, ומכלל סדר זה שיש בו לימוד לדורות, גם מעשה לקיחת שרה והחזרתה, אשר מבואר בפרקי דרבי אליעזר (פרק לו) שקביעותו היתה לדורות: "רבי יהושע בן קרחה אומר, מאהבתו אותה פרעה, כתב לה בשטר כתובתה כל ממונו, בין כסף בין זהב בין עבדים בין קרקעות, וכתב לה את ארץ גושן לאחוזתה, לפיכך ישבו ישראל בארץ גושן, בארץ שרה אמם".

וכמבואר לעיל, מכלל סדר הלימוד לדורות הוא, למצוא גם במצב של חטא את נקודת האחיזה להתעלות על ידי חזרה בתשובה והתבוננות בתיקון המעשים.



מאמר י

חודש התפילה

י"א הפעמים שמבקשים "חיים של" בברכת החודש
הם כנגד י"א החודשים שמברכים את החודש.
(ספר התודעה)

א. כידוע, חודש תשרי הוא החודש היחיד שאין מברכים את החודש בשבת שלפניו,
יש לבאר מהו הטעם שאין מברכים את חודש תשרי.

שאלה זו מקבלת משנה תוקף כשנתבונן בבקשה הראשונה שמוסיפים בתפילות
הימים הנוראים: "זכרנו לחיים מלך חפץ בחיים, וכתבנו בספר החיים למענך אלקים
חיים". וכן: "וכתוב לחיים טובים", ו"בספר חיים נכתב ונחתם... לחיים טובים ולשלום".
הרי לנו, בקשות חוזרות ונשנות ל"חיים" בחודש תשרי. ואם כן, וכי לא ראוי היה לברך
את החודש לפני חודש תשרי לבקש "חיים של...", ומדוע "מדלגים" על חודש תשרי
מבלי לבקש לפניו את הבקשות ל"חיים של...".

כיצד מותר לומר את ברכת החודש – הרי אין מבקשים בקשות בשבת

ב. "ברכת החודש", היא תפילתו של רב, המוזכרת במסכת ברכות (טז, ב). וצריך
להבין מדוע נקראה תפילתו של רב "ברכת החודש", לכאורה זוהי תפילה, ויותר היה
מתאים אילו נקראה "תפילת החודש", שהרי אם מבקשים בה חיים של טובה וברכה
וחילוץ עצמות ופרנסה, זוהי בקשה, וראוי היה לכנותה בשם "תפילה" ולא "ברכה".

ואכן, עיקר המנהג לומר את תפילת רב בשבת שמברכים בו את החודש, טעון
ביאור, שהרי בתפילת רב נכללו בקשות רבות שאסור לבקשן בשבת, וכפי שכבר העיר
ערוך השלחן (סימן תיו סע' ט) "מה שאומרים יהי רצון מקודם תמיד, היאך מותר להתפלל
בשבת תפילה חדשה מה שאינה בטופס ברכות אלא תפילה בפני עצמה, ומבקשים על
פרנסה ושאר צרכים, ואיך מותר בשבת. ותפילה זו היא תפילת רב בכל השנה בברכות,
והתחלתה "שתתן לנו חיים ארוכים", ובכאן הוסיפו בתחילתו "שתחדש עלינו את
החודש הזה לטובה ולברכה"... מי התיר לנו לקבוע תפילה חדשה בשבת, ואי אישר

חיילי אבטלינה, אך קשה לשנות המנהג, וצע"ג". וכן מביא בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סימן צח) "שמעתי שהגר"ח מבריסק תמה על נוסח יהי רצון שאומרים לפני ברכת החודש שמברכים לפרנסה או עושר וכבוד, והלוא אסור לשאול צרכיו בשבת ומדינא ראוי לו לחשוב שכל מלאכתו וצרכיו עשויים לו ולא חסר לו מאומה רק מעין עולם הבא".

ואמנם מן הראוי לציין, שבסידור "תהלת ה'" המבוסס על נוסח האריז"ל, לא מובאת תפילת רב בנוסח ברכת החודש, והברכה מתחילה באמירת "מי שעשה נסים לאבותינו", וכך מנהג חסידי חב"ד שאין אומרים כלל את ה"יהי רצון" של ברכת החודש. אך אין להתעלם מכך שברובן המכריע של קהילות ישראל נהגו לומר את תפילת רב בברכת החודש, וגם בקהילות עדות המזרח שאין אומרים את "תפילת רב" בברכת החודש אולם הם מבקשים בקשות ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים לכונן את בית חיינו... הבקשות שאנו אומרים בימי שני וחמישי אחרי קריאת התורה – ויש לברר מדוע לא חששו לתמיהתו של ערוך השלחן שאין מתפללים ומבקשים בקשות בשבת.

ומה שאומרים בברכת החודש "מי שעשה נסים לאבותינו... הוא יגאל אותנו בקרוב", וכן "יחדשהו הקב"ה עלינו... לטובה ולברכה..." כבר ביאר ערוך השלחן: "ואין זה תפילה בשבת אלא לסימן טוב ותקוות הגאולה, דכשם שהחודש מתחדש כמו כן יתחדשו ישראל".

ברם, בספר דעת חזון איש (הלכות שבת, עמ' נז) מובא שהחזון איש נהג לומר בברכת החודש נוסח יחדשהו הקצר כדי לא להרבות בבקשות בשבת. וידידי הרב דוד אברהם מנדלבוים שאל במכתב את הגר"ח קנייבסקי כיצד נהג החזון איש בחלק הראשון של ברכת החודש ["חיים של"] האם גם בזה חשש החזון איש משום שאלת צרכיו בשבת, כתמיהת הגר"ח מבריסק. הגר"ח קנייבסקי השיב בכתב ידו: "בראשון לא הקפיד". ואמנם יש להבין את דעת החזון איש, מה ההבדל בין ה"חלק הראשון" של ברכת החודש, הבקשה ל"חיים של" עושר וכבוד ופרנסה וכו', שבו לא חשש משום שאלת צרכיו, לעומת החלק השני "יחדשהו", שבו כן הקפיד החזון איש לקצר כדי שלא להרבות בבקשות בשבת, וצריך ביאור.

ובשו"ת נשמת חיים (סימן כג) נשאל רבי חיים ברלין "היאך מצלינן בשבת שמברכין החודש על חיים של פרנסה". והוא מוסיף ושואל על נוסח "מי שברך" שאומרים בכל שבת אחר יקום פורקן "וישלח ברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם", וגם על נוסח "ברוך

שמי"ה, שאומרים בהוצאת ספר תורה "יהא רעוא קדמך דתוריק לן חין בטיבותא" – כיצד אנו מבקשים בקשות אלו והרי לא הותר לבקש בקשות בשבת.

ותירץ רבי חיים ברלין: "אבל כתבו האחרונים ליישב מנהג ישראל, שלא אסרו לתבוע צרכיו בשבת אלא ביחיד העושה לעצמו תפילה מיוחדת על איזה מקרה הנחוצה לו באותה עת לפרנסה או לרפואה וכדומה, אבל נוסח התפילה הקבוע לכולם בשונה בנוסחה אחת אין קפידא בזה, וגם זה נכלל בלשון הירושלמי (שבת פרק טו הלכה א) טופס ברכות כך הוא". ולפי זה מיושבת תמיהתו של ערוך השלחן, כי הבקשה האסורה בשבת היא דווקא בתפילה שאיננה בנוסח קבוע, אך בקשה שהיא "תפילה קבועה" מוגדרת כ"טופס ברכות" שמותר לאומרו בשבת.

אולם ערוך השלחן עצמו חולק על תירוצו של רבי חיים ברלין, ומסתבר בדברי ערוך השלחן שחז"ל לא תיקנו בקשה מיוחדת לשבת, וכפי שכתב ערוך השלחן (סימן רסז סע' א) שאם אדם התחיל לומר בתפילת שמונה עשרה של שבת "אתה חונן", עליו לסיים את הברכה – "משום דנכון היה גם בשבת להתפלל כל השמונה עשרה כיון דתיקון תפילה הוא, ואין זה כבקשה מיוחדת בשבת, דסדר תפילות כן הוא, והיו מוסיפים גם של שבת, אלא שלא רצו חכמים להטריח עלינו, וכיון שהתחיל בברכה צריך לגומרה". ומבואר בדבריו שטופס התפילה המותר בשבת הוא רק כאשר נוסח זה נאמר גם בכל ימות השבוע. ולפי זה חוזרת קושיית ערוך השלחן למקומה, כיצד תיקנו לומר בשבת מברכים בקשות לפרנסה וחילוף עצמות וכו', והרי אין מבקשים בקשות בשבת.

תשרי כנגד אפרים ומזלו מאזניים

ג. א' בתשרי שהוא ראש חודש הוא גם ראש השנה, הנקרא בתורה "יום הזכרון". ובספר תהלים (פא, ד) נרמז ראש השנה בפסוק: "תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו כי חוק לישראל הוא משפט לאלוקי יעקב". ופירשו חז"ל (ויקרא רבה כט, ו, ובגמרא ר"ה ח, א) "רבי ברכיה פתח תקעו בחודש שופר, וכי כל החדשים אינן חודש, אלא בכסה, וכל החדשים אינן נכסין, אלא ליום חגנו, והלא ניסן חודש נכסה ויש לו חג בפני עצמו. אלא איזהו חודש שנכסה ויש לו חג וחגו בן יומו [בו ביום בלבד] אי אתה מוצא אלא בחודש תשרי". והקשה השם משמואל (ראש השנה, תרע"ו ד"ה ובמדרש) "ויש להבין, למה האריך הכתוב כל כך בסימנים ולא כתב בפירוש ובקיצור תקעו בחודש השביעי שופר".

כלומר, מדוע לא נאמר בפסוק במפורש לתקוע בשופר בחודש השביעי, אלא רק בלשון רמז.

כידוע מדברי הטור בהלכות ראש חודש (או"ח סי' תיט) מתייחסים השבטים לחודשי השנה, ומבואר בספר בני יששכר (חודש תשרי מאמר א, א) שחודש תשרי מתייחס כנגד שבט אפרים. ויש להבין את עומק משמעות הקשר בין מהותו של חודש תשרי לאופיו ותכונתו של שבט אפרים.

כידוע, לכל חודש יש את מזלו. מזל חודש תשרי הוא "מאזניים". ויש לבאר מה מסמלים המאזניים, ומהו המיוחד במאזניים, ומה הקשר בין מזל מאזניים לחודש תשרי.

הטעמים מדוע אין מברכים ברכת החודש בחודש תשרי

ד. טעמים רבים נכתבו ונאמרו מדוע אין מברכים את חודש תשרי.

[א] הלבוש המובא גם במג"א ובמשנ"ב (או"ח סי' תקפא סע' א) ביאר שאין מברכין את חודש תשרי "כדי לערבב את השטן שלא ידע יום שהוא ראש השנה, כיון שלא קדשוהו, וסימן לדבר, משום דכתיב תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו, כי חוק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב – איזהו חג שהחודש מתכסה בו הוי אומר זהו ראש השנה. שיהא החודש מכוסה בו שלא יזכרוהו ולא יקטרג עלינו השטן".

[ב] בשער הציון (או"ח סי' תיו סק"ב) הוסיף טעם אחר: "ועיקר הטעם הוא, דכיון שראש חודש תשרי הוא יום טוב של ראש השנה, למותר [מיותר] להזכיר זאת מקודם, ופשוט". הסבר לדברי שער הציון כתב בספר מטעמים (סימן לב) – שבכל חודשי השנה מברכים את החודש כי בשבת נאסף כל הציבור, וזהו הזמן המתאים להודיע מתי חל ראש חודש. אך זמנו של ראש השנה ידוע לכל כבר מראש חודש אלול. ואפילו בני המקומות הקטנים והמרוחקים מתקבצים לערים הגדולות לקראת ראש השנה, ויודעים מתי הוא חל – ולכן מיותר לברך את חודש תשרי כדי להודיע מתי יחול ראש השנה, שכן הדבר ידוע לכולם.

[ג] עוד טעם הביא בספר מטעמים (סימן לא) על פי דרך הקבלה, שהשם "תשרי" מרמז על מידת הדין, כי אותיות "תשרי" הם בסדר הפוך בדרך תשר"ק המרמזת על מידת הדין, ולכן אין לעורר את מידת הדין בשבת.

[ד] ערוך השולחן (סימן תיו אות ט) מבאר שלא נהגו לברך את חודש תשרי בשבת שלפניו, משום שאי אפשר לומר בברכת החודש "ראש חודש תשרי יהיה ביום פלוני"

ולא להזכיר כלל את ראש השנה, ומאידך גיסא, אם נאמר "ראש חודש וראש השנה יהיה ביום פלוני", יהיה שינוי מכל שבת המברכים, ולכן אין מברכים את חודש תשרי.

[ז] טעם נוסף כתב ערוך השלחן: "לא נקרא ראש חודש תשרי בשם ראש חודש כלל אלא בשם ראש השנה", כלומר, לראש חודש תשרי אין מהות עצמית, ואינו נקרא כלל בשם "ראש חודש" אלא "ראש השנה". ולכן אין מברכים את חודש תשרי, כי הברכה היא רק לפני "ראש חודש", וראש השנה איננו "ראש חודש".

[ח] עוד טעם ניתן לבאר מדוע אין מברכים את חודש תשרי, מאחר וראש השנה חל בימים שהם א' וב' בתשרי, שלא כראש חודש שחל ביום ל' לחודש הקודם ויום א' בחודש הבא – אם יכריזו על ב' ימי ראש השנה יבואו אנשים לזלזל ביום השני של ראש השנה, שהרי ידעו שהיום השני אינו ראש חודש [מכיון שהוא ב' בחודש].

[ז] טעם אחר כתב רבי ראובן מרגליות בספרו עוללות: "ההכרזות של ברכת החודש הוצרכו רק בחדשים שיוכלו להיות ספק מתי יחולו. כי בדרך כלל לא ידוע מתי יחול ראש החודש הבא מאחר ואין יודעים אם החודש יהיה מלא או חסר. לדוגמה, בראש חודש ניסן, לא יודעים מתי יחול ראש חודש אייר מאחר ולא ידוע אם ניסן מלא או חסר. ולכן מפרסמים לפני ראשית כל חודש מתי יחול ראש החודש הקרוב. אבל מסרו לנו חכמים (ביצה ה, א) הנחה קבועה: "מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר". ואם כן לאחר שידוע מתי היה ראש חודש אלול, אין שום ספק מתי יחול ראש חודש תשרי, ואין כל צורך להכריז לפני החודש מתי הוא יחול".

אך גם לפי הטעמים הללו עדיין קשה, שהרי אנו מברכים את החודש ולא רק מודיעים מתי הוא אמור לחול, ואם כן, גם אם נכונים הטעמים שאין צורך להודיע לפני ראש חודש תשרי מתי התאריך שבו יחול, עדיין ראוי היה לברך את החודש בתפילת רב ובבקשה שהחודש הבא עלינו יבורך. ואדרבה, דווקא ראש חודש תשרי שהוא ראש השנה ראוי יותר מכל חודשים שנתברך בו בכל הברכות המוזכרות בברכת החודש.

כדי להשיב על כך, אמר האדמו"ר הזקן מליובאוויטש ששמע מהמגיד בשם הבעל שם טוב, טעם חדש מדוע אין מברכים את חודש תשרי (מובא בספר שיערי המועדים, שבת מברכים תשרי, עמ' כא) כי את חודש תשרי "הקב"ה בעצמו מברכו בשבת מברכים שהוא השבת האחרון דחודש אלול, ובכח זה ישראל מברכים את החדשים י"א פעמים בשנה... שבשאר החודשים באה הברכה עצמה מבני ישראל, האומרים ומברכים יחדשהו הקב"ה

לחיים ולשלום לששון ולשמחה לישועה ולנחמה, ובחודש תשרי הברכה עצמה היא ברכתו של הקב"ה".

בספר שערי המועדים ביאר את דברי הבעש"ט: "שבת מברכים חודש השביעי שונה משבת מברכים דשאר חודשי השנה - שבשאר חודשי השנה ישראל מברכים את החודש, היינו שהמשכת הברכה מלמעלה נפעלת על ידי עבודתם של ישראל - "אתערותא דלתתא". מה שאין כן בחודש השביעי, הקב"ה בעצמו מברכו, היינו שזוהי המשכה מלמעלה ממקום נעלה ביותר ["אתערותא דלעילא"] שאין אתערותא דלתתא מגעת שם. ויתירה מזו, שהמשכתה למטה היא שלא באמצעות פעולת האדם כלל, שלכן אין מקום לאמירת הברכה על ידי ישראל".

ביאור דבריו, חודש תשרי הוא החודש שבו נברא העולם. ולכן בהתחלה בירך הקב"ה את החודש הראשון בכבודו ובעצמו, והיינו ה"אתערותא דלעילא" - ההתחלה מתברכת מפי עליון, ואין כל צורך לברך את החודש. אך ההמשך, ביתר חודשי השנה, צריכה הברכה לבוא מצדו של האדם, והיינו "אתערותא דלתתא", וזוהי ברכת החודש שבכל חודשי השנה.

כלומר, לפנינו טעם חדש מדוע אין מברכים את חודש תשרי: אין צורך לברך את החודש - שכן הקב"ה בעצמו מברכו.



"ברכת החודש" היא ברכה ולא תפילה

ה. לענ"ד יש לבאר מהלך אחר, מדוע אין "מברכים" את חודש תשרי.

כפי שהערנו בראשית הדברים, יש לברר מדוע נקראה "תפילת רב" הנאמרת כל שבת שמברכים את החודש בשם "ברכת" החודש ולא "תפילת" החודש, והרי אנו מתפללים ומבקשים בתפילה זו צרכים רבים, כגון אריכות ימים, פרנסה, חילוף עצמות ודברים נוספים, ויותר היה ראוי לכנותה בשם תפילה.

ומכאן רואים אנו שיש הבדל מהותי בין "תפילה" ל"ברכה". בתפילה צריך לבקש ולהתחנן מהבורא ית', שיאזין לקולנו וישמע לתפילתנו. אך ברכה היא מהלך אחר, בברכה יש כח בידיו של המברך להשפיע ברכה ממקורה העליון [ברכה - מלשון בריכה], וכדבריו של רבנו בחיי (דברים ח, י) בביאור הכתוב "ואכלת ושבעת וברכת", וז"ל: "לשון וברכת ענין תוספת ורבו, והוא מלשון בריכה הנובעת מן המקור... והנה כאשר

אנו מברכים להקב"ה יש בזה תוספת רוח הקדש, וברכתנו היא סיבה שיתברכו כל בריותיו ממנו".

ביתר ביאור: **ברכה חלה כתוספת על דבר קיים**, כפי שביאר הרמב"ן (שמות כה, כד) את סוד לחם הפנים וז"ל: "כי ברכת ה' מעת היות העולם לא נברא יש מאין... אבל כאשר יהיה שם שורש דבר תחול עליו הברכה ותוסיף בו, כאשר אמר אלישע, הגידי לי מה יש לך בבית (מלכים ב ד, ב), וחלה הברכה על אסוך שמן ומלאה כל הכלים. ובאליהו כד הקמח לא כלתה וצפחת השמן לא חסר (מלכים א יז, טז). וכן השולחן בלחם הפנים, בו תחול הברכה, וממנו יבא השובע לכל ישראל". אך **תפילה**, בשונה מהברכה, פועלת את פעולתה גם אם לא חל שום דבר. גם כשאדם ניצב כעני בפתח ואין לו כל זכות, ודאי שיכול לפעול בתפילתו. אך ברכה פועלת רק על "שורש דבר" שכבר קיים, ומוסיפה עליו ברכה.

ובשו"ע (או"ח סי' קכז סע' ב) נפסק שאם אין מצויים כהנים בחזרת הש"ץ, אין הציבור עונים אחרי הש"ץ "אמן" אלא "כן יהי רצון". וטעם הדבר מבואר במשנה ברורה (ס"ק י) "דאמן לא שייך כי אם כשעונה אחר כהן המברך, מה שאין כן הש"ץ שאינו אומר אלא דרך בקשה שיברכנו השי"ת בברכה שהכהנים מברכים". הרי לנו הבדל בין בקשה, דהיינו תפילה, לבין ברכה.

ואמנם **ברכת החודש**, כשמה, היא "ברכה", ואיננה תפילה. ברכה שהקב"ה ישפיע עלינו ממקור עליון, חיים ארוכים, חיים של שלום, ברכה, פרנסה ויראת שמים וכו'. ומעתה מעיקרא ליתא לקושיית ערוך השלחן "היאך מותר להתפלל בשבת תפילה חדשה שאינה בטופס ברכות אלא תפילה בפני עצמה" – שכן "תפילת רב" איננה נאמרת בשבת מברכים בגדר של "תפילה" אלא כ"ברכה", **ברכת החודש**.

ראיה נוספת שאין זו תפילה אלא ברכה, יש להביא ממיקומה של ברכת החודש **לאחר** תפילת שחרית וקריאת התורה ולפני תפילת מוסף, כי אם היתה זו תפילה היה ראוי לקובעה בתוך סדר התפילה.

ראש השנה וחודש תשרי – ימי תפילה

ו. לפי זה, מובן מדוע אין מברכים את חודש תשרי, כי בתשרי יש להתפלל ולא לברך.

חודש תשרי בכלל, וראש השנה בפרט הם ימי "תפילה", וכמו שכתב השפת אמת (תרמ"ד ד"ה ר"ה) "**ראש השנה הוא בחינת תפילה**. דיש ד' מצוות שמקיימין בכל יום:

קריאת שמע, תפילין, ציצית, תפילה, כמו שכתוב בספרי קודש, שהם נגד ד' אותיות הוי"ה. וכן המועדות ג' רגלים: בפסח בחינת תפילין – זרוע הנטויה, ובשבעות קריאת שמע – אנכי מצוך היום וכו', וסוכות ציצית – בצל כנפך יחסיון, וימים הנוראים הם בחינת תפילה".

ומקור הדברים במדרש שוחר טוב (תהלים מזמור קב) "פנה אל תפילת הערער ולא בזה את תפילתם. אמר רבי יצחק, כלפי דורות אמרו, שאין להם לא נביא ולא כהן ולא בית המקדש שיכפר עליהם, אלא עוד תפילה אחת שנשתייר להם – שהם מתפללים בראש השנה ויום הכיפורים, ולא תבזה אותו מהם, הוי ולא בזה את תפילתם". התפילות בימים הנוראים היא ה"תפילה האחת" שנשתיירה לכלל ישראל לאחר חורבן בית המקדש, ולכן ימים אלו הם ימים המיועדים אך ורק לתפילה.

ומעניין שבראש השנה אין אומרים הלל כמו בכל המועדים וראשי החודשים שאומרים בהם הלל, והסיבה שאין אומרים הלל בראש השנה היא, לפי שעיקר חובת היום הוא תפילה בלבד ולא שירה והלל. יתירה מזאת, הגם שראש השנה הוא גם ראש חודש תשרי ולכאורה היה עלינו לציין זאת באמירת הלל ככל ראש חודש, מכל מקום אין אומרים בו הלל, משום שיום זה נקבע לתפילה ולא ליום של שירה ותשבחות לה'.

ומאחר וחודש תשרי הוא "חודש התפילה", שבו מתפללים להקב"ה, לכן אין מברכים את החודש.

הבקשה ל"חיים" בראש השנה – חיים רוחניים

ז. עוד יש לבאר ביתר עמקות מדוע אין מברכים את חודש תשרי ב"חיים של...", למרות שבחודש תשרי ובראש השנה מרבית לבקש מהקב"ה שיכתבנו ויזכרנו לחיים בספר החיים. כי יש להבדיל בין ה"חיים" שמבקשים בראש השנה, לבין ה"חיים" שמבקשים בברכת החודש.

בראש השנה, הכוונה בבקשה ל"חיים" היא לחיים רוחניים, חיים שתכליתם כבוד השי"ת. וכפי שאנו מפרשים בתפילתינו "זכרנו לחיים מלך חפץ בחיים" – ומה הסיבה – "למעןך אלקים חיים". בדברי הרמח"ל (מאמר החכמה, ענין ספר החיים) "הנה האדם נדון תחילה על פי מעשיו לימנות בצדיקים או ברשעים, וזה הנקרא ממש ספר חיים וספר מתים, דהיינו הנקבע בין הצדיקים הוא הנכתב בספר החיים... ועל זה מתפללים ואומרים זכרנו לחיים".

בספר שפתי חיים (מועדים ח"א, עמ' עד) ביאר בהרחבה את דברי הרמח"ל במאמרו "זכרנו לחיים" – שאיפה לחיים אמיתיים, וכתב: "בתפילת 'זכרנו לחיים' אנו מבקשים שהשי"ת יקבע את מהותנו ומדרגתנו כצדיקים. ונשאלת השאלה, הרי זו מציאות רוחנית קיימת, וכי שייך לבקש שהשי"ת ישנה את המציאות ויחשיב את הרשע לצדיק. התשובה היא, שהמובן של "זכרנו לחיים" אינו חיים במובן הגשמי של אכילה, שתיה ובריאות גרידא. אלא שאנו שואפים לחיים אמיתיים המלאים בתוכן של עשיית רצון ה' מתוך הכרה ויראת שמים, וזוהי המצוה של "ובחרת בחיים" (דברים ל, יט), דהיינו לבחור בחיים הנכונים והאמיתיים של עבודת ה' מתוך קבלת עול ברצון שלם, ולחשוב על כך לפני כל מעשה שאני הולך לעשות ועל אופן העשייה, האם הוא רצון ה' או שמא ח"ו לא".

ובדרך זו הוא מפרש את האמור בבקשת "זכרנו לחיים": "כי אנו מבקשים מהשי"ת **"זכרנו לחיים מלך חפץ בחיים"** – תזכור אותנו לחיים אמיתיים כאלו, שכאשר אנו נחיה את חייו בתורה ומצוות כפי רצונך, מתוך הרגשת קבלת עול מלכות שמים באמת, כעבדי המלך המוכנים תמיד לעשות רצונך, והחפצים ועושים הכל כדי להרבות את כבודו, כי זהו תפקידם ומהותם של נשמות ישראל... **"למעןך אלקים חיים"** – אנו מבקשים שתזכרנו ותעזרנו לחיות חיים אמיתיים, ותקבע את מהותנו כצדיקים, כי שאיפתנו היא שחינו יהיו **"למעןך"** – מוקדשים לך, שבכל מציאותנו ומעשינו נראה שאנחנו עבדיך ועל ידינו מתגדל כבודך בעולם. מי שכל חייו הם למען המלך, אם כן יש למלך צורך בו, ובגלל הצורך הזה נותן לו המלך – השי"ת, זכות וסיוע לחיים רוחניים מלאים, ולפעמים גם חיים גשמיים מבורכים ככלי עזר, על חשבון המלך ולא על חשבון זכויותיו, כחייל המשרת בצבא המקבל את כל צרכיו מהמלך ואינו צריך לשלם עבורם".

יסוד הדברים, שבראש השנה הבקשה ל"חיים" היא לחיי הרוח, מפורש בקצרה בדברי הבית ישראל (ר"ה תשי"ב ד"ה זכרנו) **"זכרנו לחיים מלך חפץ בחיים"**. תפילה הראשונה ענין חיים – **חיים רוחניים**, יראת שמים, שיהיה החיים שהמלך חפץ בו. לב נשבר ונדכה כלל גדול בעבודת ה', אם חושב האדם שיש לו מה, אזי אין לו כלום. ועל זה מבקשים, לחיים שהמלך חפץ בו. ותמיד על האדם לחשוב שלא הגיע ליראת שמים, ואז הוא מתקרב אל האמת".

דברים דומים כתב גם הלב שמחה (ר"ה תשמ"ג ד"ה זכרנו) על פי ביאורו של המגיד מקו'ניץ לדברי המשנה (אבות פרק ב משנה יג) וכשאתה מתפלל אל תעש תפילתך קבע, ופירש שלא תהא תפילתך לצרכיך הגופניים עיקר וקבע אלא רחמים ותחנונים לפני

המקום, היינו עבור צער השכינה בגלותה. ולפי זה ביאר הלב שמחה את הבקשה הנאמרת בעשרת ימי תשובה "זכרנו לחיים מלך חפץ בחיים למענך אלקים חיים", שעיקר הכוונה "למענך, למען כבוד שמו הגדול יתברך".

אמור מעתה: עיקר בקשתנו בימים הנוראים היא לחיים רוחניים, חיים של כבוד שמים, ולמעשה בדברי הזוהר (שמיני דף צט) נאמר: "רבי אבא פתח ואמר, מי האיש החפץ חיים נצור לשונך מרע, מה הוא חיים, אלו הם חיים הנקראים עולם הבא ששם שרויים חיים".

ראש השנה – זמן נקודת התחדשות החיים הרוחניים

ח. ונראה להוסיף בביאור הבקשה לחיים בראש השנה, על פי דברי השפת אמת, שבמהלך השנה הנשמה "מתלכלכת" על ידי החטאים, ומאבדת את ה"חיות" המקורית שלה, ולכן בראש השנה מבקשים "זכרנו לחיים", דהיינו שנוכח לחדש את החיות הרוחנית של הנשמה.

השפת אמת (ראש השנה תרנ"ט בד"ה זכרנו) אומר: "זכרנו לחיים – דכתיב ויפח באפיו נשמת חיים. ובראש השנה שמתחדש הבריאה, נתחדש גם כן כח הנשמה. וזה עיקר התיקון, לחדש כח הנשמה שנטבע בחומר הגוף". ומודגש בדבריו שעיקר החיים שניתנו בבריאת אדם הראשון כשנפח בו ה' רוח חיים – הם החיים הרוחניים.

השפת אמת (ראש השנה תרל"ו) מוסיף: "כתבנו לחיים, כי בכל איש ישראל יש נקודה קדושה בלבו והוא נשמת חיים, שנאמר וחי עולם נטע בתוכנו. אך בכל השנה שמסגלין עוונות כל שהחומר גובר ומכסה הנקודה הנ"ל. צריך האדם לבקש רחמים מהקב"ה לחדש זאת הרשימה בלבו בראש השנה, ועל זה אנו מבקשים "כתבנו לחיים". והוא שנאמר (שמות לב, טז) חרות על הלוחות, שדרשו חז"ל (שמו"ר מא, ז) חירות ממלאך המות ויצר הרע. כי בקבלת התורה היו בני ישראל מוכנים שלא יהיה נמחק הכתיבה לעולם, רק על ידי חטא נתקלקל אחר כך, וצריכין לחדש החיים בכל שנה".

מבואר איפוא, שראש השנה הוא זמן התחדשות הנקודה הרוחנית הטמונה בכל יהודי ["דאס פינטעלע יוד"], ובכל השנה נקודה זו מכוסה בחטאים ועוונות, אך בימים הנוראים בהם זוכה האדם לקרבת אלקים, כדברי חז"ל (ראש השנה טו, ב) "דרשו ה' בהמצאו, אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים" – זהו הזמן שבו מתחדשת החיות של הנקודה הרוחנית הזו הפועמת בלבו של כל יהודי. ולכן בימים אלו יש

לאדם לנצל את שעת הכושר העומדת בפניו, ולבקש מהקב"ה שאותה נקודה רוחנית תתחדש ביתר שאת ויתר עוז, והקב"ה יזכור ויכתוב את האדם "בספר החיים" הרוחניים. ובזה שונה בקשת החיים שאנו מבקשים בחודש תשרי, שהיא בקשה לחיים רוחניים, מכל י"א הבקשות ל"חיים של..." הנאמרות בברכת החודש, בהם מבקשים לא רק על רוחניות אלא גם על צרכים גשמיים כגון חיים ארוכים ופרנסה וברכה ושלווה וחילוף עצמות [אם כי גם הבקשות לגשמיות הם למטרה רוחנית, וכפי שמבואר בספרינו רץ כצבי פרקי מחשבה]. ולכן אין אומרים את "תפילת רב" לפני חודש תשרי.

לאור האמור לעיל, נראה לבאר את דברי שער הציון [הובא לעיל אות ד] מדוע אין מברכים את חודש תשרי: "דכיון שראש חודש תשרי הוא יום טוב של ראש השנה, למותר להזכיר זאת מקודם". וכוונתו לומר, מאחר ויום טוב של ראש השנה הוא בדרגה כל כך גבוהה, שהרי אנו מבקשים בו "חיים למענך", אין לנו להזכיר לפני חודש תשרי את הצרכים הפשוטים - הצרכים הגשמיים, כפי שאנו מבקשים בכל חודש, אלא להדגיש רק את הצרכים הרוחניים.

ראש השנה וחודש תשרי - כנגד אפרים המסמל רוחניות

ט. ממוצא הדברים למדנו, שחודש תשרי בכלל, וראש השנה בפרט - הוא זמן ראוי לבקשת חיים רוחניים, ובזה מעולה ראש השנה יותר מראשי החודשים - וענין זה מכון כנגד דרגת יוסף הצדיק המעולה מיתר השבטים.

השפת אמת (ראש השנה תר"ס בד"ה תקעו) מתייחס לסמיכות הפסוקים "עדות ביהוסף שמו" ו"תקעו בחודש שופר בכסה" באותו פרק בתהלים, ומבאר: "הזכרון של ראש השנה למעלה מזכרון דראשי חדשים, והי"ב חדשים הם בחינת י"ב השבטים שהם אבני זכרון, כמו שבתורה (שמות כח, יב) ונשא שמותם לפני ה' לזכרון. ובראש השנה צריכין לעורר זכרון של יוסף שהוא למעלה מזכרון השבטים, שמדרגת יוסף למעלה ממדרגת השבטים, כמו שכתוב (בראשית מט, כו) ברכות אביך גברו תהיינה לראש יוסף. ולכן מצינו בזכרון ראש חודש של תשרי בכסה וצריכין לעורר הזכרון מעולם שלמעלה והוא זכרון דיוסף".

ביאור דבריו, יוסף הצדיק, עבר את כל מערבולות החיים במצרים ועמד בשלמות בכל הנסיונות מיום שנמכר על ידי אחיו, בבית פוטיפר ובבית האסורים, ולאחר מכן כמשנה למלך מצרים - כדברי חז"ל (ילקוט דברים רמז תתקמז) על הפסוק "ויוסף היה במצרים" (שמות א, ה) - "והלא הוא ובניו היו בכלל שבעים ומה בא ללמדנו, וכי לא

היינו יודעים שהוא היה במצרים. אלא להודיעך צדקתו של יוסף, הוא יוסף הרועה את צאן אביו, הוא יוסף שהיה במצרים ונעשה מלך ועומד בצדקו". מדרגת יוסף הצדיק היא למעלה ממדרגת השבטים. לכן "בראש השנה שהוא למעלה מזכרון ראשי החודשים" צריכים "לעורר זכרון של יוסף שהוא למעלה מזכרון השבטים". בראש השנה, היום בו מתפללים על חיים רוחניים, אנו מתפללים לזכות להדבק בדרגתו של יוסף הצדיק, לעמוד בנסיונות החיים ולהשאר בדרגה רוחנית גבוהה.

לאור דברים אלו יובן הקשר בין חודש תשרי לשבט אפרים.

ותחילה יש לשאול, מאחר וחודש תשרי הוא בעיקרו כנגד יוסף, כפי שכתב המהר"ל (חידושי אגדות ר"ה י, ב) "דע כי יוסף הוא שביעי לשבטים, כנגד החודש השביעי, חודש תשרי" – צריך להבין כיצד מתיישב הדבר אם האמור לעיל שחודש תשרי הוא כנגד אפרים. וגם אם נאמר שיוסף כולל בתכונותיו את כל התכונות כולם, ולכן חלק מתכונותיו שנמצאו בבנו אפרים הם כנגד חודש תשרי, והתכונות שנמצאו בבנו מנשה הם כנגד חודש חשון – צריך ביאור, מדוע תשרי הוא כנגד אפרים ומנשה כנגד חשון ולא להיפך.

וביאור הדברים, שמנשה מסמל את ה"חומר", לעומת אפרים שמסמל את ה"רוח", וכפי שכתב הנצי"ב (העמק דבר, בראשית מ"ח, יד) "לא היה אפרים קודם למנשה אלא בעניינים רוחניים, מה שלמעלה מהליכות עולם הטבע, אבל בהליכות עולם היה מנשה קודם וגדול מאפרים. משום הכי במנין הראשון בהר חורב שהיה שכינת עולם על ראשם וכל ההנהגה היתה למעלה מן הטבע היה אפרים קודם. אבל בפקודים דערבות מואב בכניסתם לארץ שהיה כמעט בהליכות הטבע כמבואר להלן ובספר במדבר ודברים, משום הכי היה מנשה קודם". ולפי זה ביאר הנצי"ב (שם פסוק כ) את הברכה הידועה "ישימך אלקים כאפרים וכמנשה", וז"ל: "באמת היה עוד זרע ברוכי ה' בנכדי יעקב כמו פרץ זרח ועוד הרבה, אבל אפרים ומנשה היה כל אחד גדולתו משונה מבחירו, אפרים היה גדול בתורה ודבק לאלוקיו, ומנשה בהליכות עולם ועוסק בצרכי ישראל".

ומחותני הרב ישראל אשר זובר הוסיף, כי דברי הנצי"ב מתאימים עם המבואר בשם משמואל (חשון תער"ב ד"ה הנה) שמנשה ואפרים הם בחינת סור מרע ועשה טוב: מנשה, מלשון נשני אלקים את כל עמלי, הוא סור מרע, ואילו אפרים, מלשון כי הפרני אלקים בארץ עניי בעשה טוב. וכאשר הקדים יעקב אבינו את ברכת אפרים לברכת מנשה הוא "חידש דרך אחר בעבודה להתחיל בעשה טוב מקודם וממילא נקל יהיה

לסור מרע, כי להמתין בעשה טוב עד שיסור מקודם הרע זה קשה מאד". ולפי זה מבואר מדוע תשרי וחשון מתייחסים לאפרים ומנשה, כי "תשרי בעשה טוב, ועל כן יש בו הרבה מצוות, שופר ויום הכיפורים, סוכה ולולב, ערבה וניסוך המים. וחשון הוא בסור מרע, ועל כן מזלו עקרב, וידוע שעקרב הוא קרירות, היינו שטבעו מושך להתעצל ולישב בטל, וישראל משתמשים במידה זו לסור מרע ולהתעצל במעשים בלתי ראויים", עכ"ד. ודברים אלו מתאימים עם המבואר לעיל, שאפרים מסמל את ענייני הרוח, שבהם שייכת בחינת "עשה טוב", לעומת מנשה המסמל את ענייני העולם הזה, שבהם שייכת הבחינה של "סור מרע".

ומעתה מבוארים הדברים, ראש חודש תשרי הוא ראש השנה ולא ראש חודש, כמו שכתב ערוך השלחן (הובא לעיל אות ד) ש"לא נקרא ראש חודש תשרי בשם ראש חודש כלל אלא בשם ראש השנה". וכפי שנתבאר לעיל, חודש תשרי הוא חודש שמתפללים בו לחיים רוחניים, ולכן חודש זה הוא כנגד אפרים – הממשיך את התכונות הרוחניות של יוסף (שהרי ביוסף היו כל המידות, ואפרים המשיך את הצד הרוחני של אביו). לעומת זאת חודש חשון הוא החודש הראשון שיש בו ראש חודש, וראש חודש הוא המועד המיוחד הממזג חול וקודש גם יחד, ולכן מנשה שהוא "איש ראש חודש", הממזג את תכונת הגדלות בתורה עם מעלתו בהליכות העולם, הוא כנגד חודש חשון שהוא בחינת ראש חודש כי הוא הראש חודש הראשון בשנה.

ואף ה"מאזניים" מזלו של חודש תשרי, רומזים לנסיונות החיים. המאזניים מסמלים כף מתנדנדת מצד לצד, מצב של אי ידיעה. בחודש תשרי בו העולם נידון, העתיד לוטה בערפל. כל אחד נמצא במצב של חסרון ידיעה לעתידו, ומקווה שיזכה להטות את כף המאזניים לצד הטוב ולזכות בדין, וכמאמר הגמרא (ראש השנה טז, ב) שבכוחה של מצוה אחת להטות את כל העולם כולו לכף זכות. ולכן יש צורך בתפילה לזכות בדין.

ואולי בשל כך הזכיר דוד המלך את ראש השנה ברמז באומרו "תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו" ולא אמר מפורשות "תקעו בחודש השביעי שופר". כי את מצב אי הוודאות של ימי ראש השנה, כשעתיד האדם נמצא על כפות המאזניים, עדיף לא לפרסם אלא להצניע ולהתמקד בעבודת התפילה והתשובה.



מאמר יא

ללמוד וללמד - סוד השגת השלמות

המליך אות למ"ד וצר בהם מאזנים בעולם ותשרי בשנה.

(ספר יצירה פרק חמישי משנה ט)

א. בספר יצירה מובא שבבריאת העולם "נוצרו" י"ב חודשי השנה וי"ב המזלות בי"ב אותיות. ולפי הסדר המבואר שם, באות למ"ד "נוצר" בעולם חודש תשרי, ויש להבין מה מסמלת האות למ"ד, ומדוע נבחרה האות למ"ד לחודש תשרי.

במדרש אותיות דרבי עקיבא מובא, שכאשר רצה הקב"ה לברוא את העולם, באו לפניו כ"ב האותיות וכל אחת מהן טענה שהיא האות הראויה לברוא את העולם: "נכנס למ"ד לפני הקב"ה ואמר לו, רבונו של עולם, רצונך שתברא בי את עולמך, שבי אתה עתיד לתת לישראל את לוחות הברית וללמדן עשרת הדברים, שנאמר (שמות לב, טז) והלוחות מעשה אלקים. השיב הקב"ה ואמר לו, לאו, אמר לו למה, אמר לו, מפני שבך עתידין להשתבר תחת ההר ולפרוח הדברים מהם, שנאמר (דברים ט, יז) ואתפוש בשני הלוחות, מיד יצא מלפניו בפחי נפש". ויש להבין מה היתה טענת האות למ"ד לזכות קדימה בגלל שהקב"ה עתיד ליתן לישראל את לוחות הברית, ומה הסבר הדחיה שדחה הקב"ה את טענתה.

עוד מובא במדרש אותיות דרבי עקיבא: "למ"ד מפני מה גבוהה מכל האותיות, מפני שהוא באמצע כ"ב אותיות, ודומה למלך מלכי המלכים הקב"ה, שיושב על כסא הכבוד ומלכות לפניו ולאחריו, כ"ף שאחריו זה כסא הכבוד, ומ"ם שהוא מלפניו זה מלכות, והוא מובחר שבכולם". ובכתיבת סת"ם, צורת האות למ"ד מורכבת מהאות כ"ף, והאות ו"ו, שהם בגימטריא כ"ו כמנין שם הוי"ה של הקב"ה. כמו כן, מיקומה של האות למ"ד בין כ"ף למ"ם, משלים את המילה "מלך", לרמז על הקב"ה, מלכו של עולם.

אך לכאורה יותר מתאים למלך לעמוד בראש מאשר באמצע, ואם האות למ"ד רומזת למלך מלכי המלכים, ראוי היה יותר שתהיה הראשונה מכל האותיות.

בזוהר הקדוש (יתרו דף צא, ע"א) מכונה האות למ"ד "מגדל הפורח באויר". כינוי זה מופיע בדברי הגמרא (סנהדרין קו, ב) "ואמר רבי יצחק, מאי דכתיב (ישעיה לג, יח) איה סופר איה שוקל איה סופר את המגדלים... איה סופר את המגדלים, שהיה סופר שלש מאות הלכות פסוקות במגדל הפורח באויר". ופירש"י: "מתג עליונה שלמעלה מן הלמ"ד, מפני מה כפופה למטה". ויש לרדת לעומק פשרו של הביטוי "מגדל הפורח באויר", ולהבין מדוע מכונה האות למ"ד בכינוי זה. ובפרט יש להבין, כיצד מחד גיסא מחשיבים את האות הלמ"ד ומדמים אותה למלכו של עולם, ומאידך גיסא קוראים לה בתואר "מגדל הפורח באויר" – האם שני הכינויים מתאימים זה לזה.

רבי אברהם אבן עזרא (ספר הצחות, שער האותיות, אות למ"ד) עמד על כך ש"הלמ"ד היא האות היחידה החורגת מן השורה למעלה, ועולה בקו העליון שלה מעל לכל אותיות האלף בית", ויש להבין את משמעות הדבר.

ואמנם הלכות מיוחדת נקבעו לכתיבת האות למ"ד, בגלל צורתה המיוחדת בהיותה "גבוהה מכל האותיות". כדי לשמור על צורת האות, אמרו חז"ל (מנחות ל, א) "ובין שיטה לשיטה כמלוא שיטה", כלומר, צריך להשאיר רווח של שורה ריקה בין שורת אותיות אחת לשנייה, כדי שיהיה מקום מרווח לראש הלמ"ד. ולא רק שהאות צריכה שתהיה מוקפת גוויל [קלף ריק ללא כתב] מכל צדיה, אלא צריך לוודא שאין היא נכנסת לתוך חללה של אות הכתובה בשיטה שמעליה אפילו בלא נגיעה (קסת הסופר סימן 1 סע' ח), דהיינו שראש הלמ"ד לא ייכנס לתוך חלל הרי"ש או הדלי"ת או אפילו כ"ף סופית. ומכל זה אנו למדים שהתורה הקפידה מאד שצורת האות למ"ד הגבוהה מכל האותיות תשאר ניכרת וברורה לכל, ויש לעמוד על תוכן הדבר.

האות למ"ד – סמל הלימוד

ב. ונראה בביאור הדברים, כי האות למ"ד מסמלת את הלימוד – במובן הלימוד העצמי [ללמוד] ובמובן הלימוד לאחרים [ללמד].

לפנינו דברים שכתב הרב מונק בהקדמה לספר האותיות (עמ' יב) אודות האות למ"ד: "הלמ"ד בצורתו המתרוממת מעל השיטה השוה, מרמז על תכונת החיפוש, מביט למעלה לתור אחר מה שמעליו והכרתו, רצונו ועמדתו הפנימית המהותית. אמנם ההתנשאות הזאת תמיד גורמת היא שהצד התחתיתי של תוכני הלמ"ד גם הוא, יתרומם על כל פנים הרמה אלכסונית אל על, שאיפת ההתנשאות לציר על פי הנשגב גם את הציורים התחתיתיים, ולהתאים את הסדרים על פי הרוממות, הנשקפת בתחום הרום,

אחרי התעלותה של הצפייה למעלה, מובלטת היא בנטייתה הרגלית של הלמ"ד, הקו האיתן שהקווים המתפשטים ממעלת ומתחת נמשכים ממנו, מלמדנו, את היסוד הלימודי הבנוי על איתניות ההבדלה שבין הרום והתחת, על יסוד הכרת הערכים והבדלת התוכנים למיניהם וסוגיהם, ההתרגלות שביסוד החיים ההולכת בכל יצורי עולמים ועולמי עולמים, שיש לה עסק עם מורשת דורות, ומורשת עולמים, השמה את אותיותיה אותות ברשמי החיים השוטפים מדורות עתיקים, ועולמי עולמים חולפים, הרי הם כולם נשואים וכלולים ביסוד הלימוד שתכונת אות הלמ"ד בעוז גבהה וחטיבותה מצלצלת כפעמון ברוחה, בקול עז, הנושא בחילו הכביר את כל המגדלים הפורחים, באוויר המצוחצח, של הרום העליון.

ובספר עולם האותיות (אות למ"ד) הוסיף הרב ד"ר ש"ז כהנא, שיש הרוצים לומר שהלמ"ד הוא קיצורו של "מלמד" המופיע בספר שופטים (ג, לא) "ויך את פלשתים שש מאות איש במלמד הבקר", והדמיון של האות למ"ד לכלי זה רומז על תכונתה של האות, כשם שהמלמד משמש כמוט שבו כיוונו וזירזו עובדי האדמה את הבקר לתלמים, כך האות למ"ד מסמלת את הלימוד שהאדם צריך להתמיד בו כדי להגיע לכיוון הנכון, לדעת מהי מטרת האדם ומהי שאיפת האמת, לקראת מה עליו לחתור בתקופת שהותו בעולם, וכיצד יצעד בכיוון הנכון.

הלמ"ד, בהיותה האות הגבוהה ביותר באל"ף בי"ת, מרמזת גם על הלימוד **לאחרים**. היכולת "ללמוד וללמד", היא המעלה הגדולה והגבוהה ביותר של הלימוד, וכפי שמתפללים "אבינו מלכנו תן בלבנו בינה להבין ולהשכיל לשמוע ללמוד וללמד". ובגמרא (תענית ז, א) אמרו: "אמר רבי חנינא הרבה למדתי מרבתי ומחבירי יותר מרבתי ומתלמידי יותר מכולם", כי כאשר מלמד לאחרים, מעלת הלימוד שלו מתעלה ומתגדלת.

האות למ"ד גם מציינת את הלימוד לשלול דברים שאינם ראויים, שלא לעשות נגד רצון התורה. באות זו מתחילות מצוות לא תעשה של עשרת הדברות: "לא תרצח – לא תחמוד".

ואמנם בלשון הקודש, מבטאת האות למ"ד גם מובן של מעבר למצב חדש, כדברי הרמב"ן (בראשית ב, ז) בביאור הכתוב "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים, ויהי האדם לנפש חיה". הלמ"ד מביעה את השינוי שחל בטבעו הבהמי של האדם, אשר כוון מעתה אל המטרה – להיות נפש חיה, וכפירוש האונקלוס שם "רוח ממללא", שהיא עיקר תכונת האדם בכח הדיבור שבו. ומתוך כך אמרו חז"ל

(ברכות סד, א) שהנפטר מחברו אל יאמר לו "לך בשלום", שפירושו הליכה ללא כיוון ומטרה, אלא "לך לשלום", כלומר, לך למטרה מסוימת, להישגים נוספים. ובהתאם לכך נמדדת הצלחת האדם, כדברי הגמרא שם "שהרי יתרו שאמר לו למשה לך לשלום (שמות ד, יח), הלך והצליח". והם הם הדברים, כי הדרך היחידה להשתנות ולהיטיב דרכים היא בלימוד והתבוננות.

האות למ"ד – רמז ללב האדם

ג. במדרש אותיות דרבי עקיבא מובא, כי האותיות המרכיבות את האות "למ"ד" רומזות על לב האדם, תכונותיו ותפקידיו:

"אל תיקרי למ"ד אלא "לב מבין דעת", מלמד שהלב שקול כנגד כל אבריו של אדם. לאדם יש לו עיניים, אף ללב יש לו עיניים. לאדם יש לו אזניים – אף ללב יש לו אזניים. לאדם יש לו פה, אף ללב יש לו פה. לאדם יש לו דיבור, אף ללב יש לו דיבור. לאדם יש לו נהימה, אף ללב יש לו נהימה. לאדם יש לו נחמה, אף ללב יש לו נחמה. לאדם יש לו צעקה, אף ללב יש לו צעקה. לאדם יש לו הליכה, אף ללב יש לו הליכה. לאדם יש לו שמיעה, אף ללב יש לו שמיעה". ובהמשך דברי המדרש מובא, ש"כל המידות כולן שיש להן לכל אבריו של אדם, יש לו ללב, ואלו הן, הלב רואה, הלב שומע, הלב מדבר, הלב מצפצף" ומונה שם המדרש פרטים נוספים בתכונותיו של הלב, ומסיים: "מכאן שהלב שקול כנגד רמ"ח איברים שבאדם".

עוד מובא שם: "אין אהבה אלא בלב, שנאמר (דברים ו, ה) ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך, ואין שנאה אלא בלב, שנאמר (ויקרא יט, יז) לא תשנא את אחיך בלבבך, ואין קנאה אלא בלב, שנאמר (ישעיה סג, ד) כי יום נקם בלבי, ואין דאגה אלא בלב, שנאמר (משלי יב, כה) דאגה בלב איש ישחנה, ואין דווי אלא בלב, שנאמר (קהלת יא, י) והסר כעס מלבך, לפיכך אין הקב"ה צופה אלא ללב, שנאמר (שמואל א טז, ז) כי האדם יראה לעינים, וה' יראה ללבב".

לאור האמור נוכל להבין את הטעם למיקומה של האות למ"ד במרכז האותיות ולא בראשן, למרות חשיבותה בכך שרומזת למלכו של עולם – כי האות למ"ד שהיא כנגד הלב מסמלת את **מרכז האדם**. וכפי שהלב ממוקם במרכז הגוף ולא בראשו, והלב שקול כנגד כל איברי האדם, ומקיים את הגוף ברוחניות ובגשמיות, והוא זה שמנווט את קיומו הפיזי של האדם ומקיימו באמצעות רמ"ח איברי הגוף, כך רק על ידי **הלימוד** יכול האדם לנווט את מידותיו ותכונותיו, ולצעוד במסילה העולה בית א-ל.

ומצינו שמהות החכמים היא בהיותם "תלמידי חכמים", ובספר "מדרש שמואל" (אבות פ"ד מ"א; ע"ד המשנה "איזהו חכם הלומד מכל אדם") ביאר, שאמנם תלמיד יכול להיות שלא יהיה חכם, ברם חכם לא יתכן שלא יהיה תלמיד, והיינו כי תמיד יש מה להוסיף וללמוד, להוסיף ולהתעלות, וזו מהותם של החכמים אשר לזאת יקראו לעולם בשם "תלמידי חכמים" – במה שמשותקים ושואפים תמיד להתעלות ולבקש אחר החכמה.

חודש תשרי – הזמן המתאים להתבוננות ולימוד לעצמו ולאחרים

ד. מעתה מובן מדוע דווקא באות למ"ד "נוצר" חודש תשרי, כי בחודש זה בכלל, ובפרט בראש השנה, זהו הזמן המתאים ביותר להתבוננות ולימוד, מהי הדרך הנכונה – תכונתיה של האות למ"ד. בחודש תשרי ובראש השנה, האדם צריך לערוך לעצמו דין וחשבון על העבר ולהפיק לקחים לקראת העתיד. ללמוד מה טוב ומה רע – כדי לכלכל את מעשיו כראוי. ללמוד על חובתו בעולמו – על מנת לנצל את הזמן ולעבוד את ה' באמת.

מאז בריאת האדם ביום הראשון של חודש תשרי, כאשר בו ביום חטא האדם, עמד בדין ונענש, ולאחר מכן חזר בתשובה – מידי שנה בראש השנה, משמש יום זה, כיום של לימוד והתבוננות. לקראת יום הדין, מתעורר כל אדם באשר הוא, לפשפש במעשיו ולבדוק אם ראוי הוא לבוא במשפט מלכו של עולם, ואם אינו ראוי, עליו לשוב בתשובה, ולקבל על עצמו שלא לשוב לסורו.

וכשנתבונן בשורשי הדברים, הרי שגם הרמז שרומזת האות למ"ד ללב, עומד ביסוד תכונת האות למ"ד – הלימוד. כשם שהלב – מרכז הגוף, הא המקיים העיקרי של הגוף, כך גם לימוד מעומק הלב, הוא עיקר קיום האדם. כדי להגיע לדרגה של "לב מבין דעת", צריך ללמוד עם ה"לב", ורק אז חודר הלימוד עד שנחנק בו, כפי שנאמר (דברים ו, 1) "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך", וכמאמר החכם מכל אדם (קהלת ו, 1) "כתבם על לוח לבך". ובספר מדבר קדמות (מערכת ל' ערך לב) כתב החיד"א, ש"מעלת הלב שבו תלוי הכל, וכמאמר חז"ל (סנהדרין קו, א) רחמנא ליבא בעי". ולפי זה פירש החיד"א שהתורה מתחילה ונגמרת באותיות ל"ב [לעיני כל ישראל] – בראשית ברא, ללמד שהכל תלוי בלב.

הלימוד והלב – הוא הקו המשותף של מועדי חודש תשרי: לימוד קבלת עול מלכות שמים – יסוד ימי ראש השנה. לימוד דרכי התשובה ומהותה – תכלית יום כיפור. ללמוד על אהבה ושמחה – יסוד חג הסוכות. ללמוד על אהבת השי"ת בשמיני

עצרת, כמאמר חז"ל (הובא ברש"י במדבר כט, לו) "אמר הקב"ה קשה עלי פרידתכם". ללמוד וללמד תורה – **בשמחת תורה**.

ומאחר ועניינו של חודש תשרי – ללמוד ולהתבונן, נבין את טענתה של האות **למ"ד** לברוא בה את העולם, ותשובת הקב"ה מדוע אמנם לא זכתה לכך. האות **למ"ד** היתה סבורה שמכח תכונתה ללמוד וללמד – סוד השגת השלימות, הרי שבה יש לברוא את העולם, כדבריה "שבי אתה עתיד לתת לישראל את לוחות הברית וללמדן עשרת הדברים". ללא דרכי הלימוד אין אפשרות לעלות מעלה בדרכי העבודה ובקיום התורה והמצוות, ועל כן טענה האות **למ"ד** שהיא החשובה מכל האותיות.

אך כנגד זה השיב הקב"ה בשלילה: "מפני שבך עתידין להשתבר תחת ההר ולפרוח הדברים מהם". לימוד אינו דבר הנתון לפשרה, כאשר מלמדים את העם דעת, צריך הכיוון להיות – ללכת עד הסוף – עד כלות הענין, לא להפסיק ולפרוש באמצע הלימוד. ומאחר ובני ישראל חטאו בעגל ונשברו הלוחות, אות הוא שהלמ"ד לא לימדה את העם כראוי. האות **למ"ד** שאמורה היתה לשמש כסמל וכדוגמא של "**לימוד**", הפכה ל"**מגדל הפורח באויר**" – לימוד שטחי ולא עקבי ויסודי. לכן פרחו האותיות מהלוחות, על אף שהיו כתובים וחקוקים על שתי לוחות הברית. כי לימוד חייב להיות מושלם, הן בבחינת "לומד" והן בבחינת "מלמד", וחטא העגל הוכיח שהלימוד לא היה כזה, שהלמ"ד לא השכילה לעשות זאת בשלמות, לכן לא זכתה האות **למ"ד** לפתוח בה את התורה הקדושה.

באות למ"ד הדומה למלכו של עולם – נוצר חודש תשרי שבו ממליכים את הקב"ה בעולם

ה. דמיון נוסף קיים בין האות **למ"ד** לחודש תשרי. צורתה של האות **למ"ד**, העומדת למעלה מכל האותיות, כמלך המשגיח על כל יצוריו, שופטם ומעניש אותם – רומזת על יום הדין שבו מלך מלכי המלכים יושב ודן את כל העולם כולו. והיינו דברי חז"ל שהבאנו לעיל, שהאות **למ"ד** גבוהה מכל האותיות מפני שהיא דומה למלך מלכי המלכים הקב"ה.

זאת ועוד, ראש השנה אינו רק יום הדין, ראש השנה הוא גם **יום המלוכה**. ביום זה המליך אדם הראשון את הקב"ה על העולם, כדברי חז"ל במסכת ראש השנה (לא, א) המפרשת את המשנה (תמיד פרק ז משנה ד) "השיר שהלויים היו אומרים בבית המקדש, בשישי היו אומרים ה' מלך גאות לבש, על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהן" ובפרקי

דרכי אליעזר (פרק יא) הרחיבו חז"ל וביארו כיצד המליך אדם הראשון את הקב"ה: "והיה [אדם הראשון] מתואר בדמות אלקים, ראו אותו הבריות ונתייראו, כסבורין שהוא בוראן, ובאו כולם להשתחוות לו, אמר להם, באתם להשתחוות לי, בואו אני ואתם נלך ונלביש גאות ועוז ונמליך עלינו מי שבראנו, לפי שהעם ממליכין את המלך ואין המלך ממליך את עצמו אם אין העם ממליכין אותו. הלך אדם לעצמו והמליך אותו ראשון וכל הבריות אחריו, ואמר ה' מלך גאות לבש". ומאותו יום, בכל שנה ושנה ממשיך עם ישראל וממליך את הקב"ה בראש השנה, כדברי הגמרא (ראש השנה לד, ב) "אמר הקב"ה אמרו לפני בראש השנה מלכויות זכרונות ושופרות, מלכויות כדי שתמליכוני עליכם".

ועל פי זה מבוארים דברי ספר יצירה שבאות למ"ד - שהיא דומה למלכו של עולם, נוצר חודש תשרי, שבו ממליכים את הקב"ה.

למ"ד גבוהה מכל האותיות - תשרי גבוה מכח החודשים - יוסף גבוה מכל השבטים

ו. בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים (ראש השנה י, ב).

וביאר השפת אמת (ליקוטי יהודה לראש השנה) וז"ל: "דהנה איתא בספרים, דיוסף הוא בתוך הי"ב שבטים, וגבוה מכל השבטים. וכן איתא ששנים עשר ראשי החדשים הם כנגד שנים עשר השבטים (טור או"ח סימן תיז). **תשרי הוא כנגד יוסף**, שיוסף נקרא צדיק וצדיקים גמורים נכתבים לאלתר לחיים, **ותשרי הוא בתוך י"ב החדשים וגבוה מהם**, שנותן כח לכל החדשים".

החידושי הרי"ם (ליקוטי יהודה שם) ביאר: "תשרי הוא זמן של גאולה, כפי שאמרו חז"ל במדרש (ויקרא רבה כט, ח) "ואיזה זה חודש תשרי, תשרי ותשובך ותכפר על חובי עמך אימתי בחדש השביעי [בחודש תשרי תתיר ותפרוק את עם ישראל מגלותם ותכפר על עונותיהם]. וכן אמרו חז"ל בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים, והיא גאולת הנפש לצאת משעבוד הגוף".

ולפי זה מקבלת בחירתה של האות למ"ד ליצור את חודש תשרי נופך נוסף, והדברים מתאימים לכל המבואר לעיל. האות למ"ד גבוהה מכל האותיות, **תשרי** הוא הגבוה מבין חודשי השנה, **יוסף** הוא הגבוה מכל השבטים, ולכן הוא יצא מבית האסורים **בראש השנה** שהוא הזמן הגבוה והמסוגל להתיר [תשרי - לשון התרה] את

כבלי שיעבוד הגוף, להיגאל גאולת הנפש ולהתעלות במעלות רוחניות. והכל מכוח תכונתה של הלמ"ד – ללמוד וללמד, סוד השגת השלימות.

למ"ד – בשלושים מעלות נקנית המלכות

ז. ונראה לבאר את הקשר בין האות למ"ד לחודש תשרי ולראש השנה מזווית נוספת, על פי דברי המשנה (אבות פרק ו משנה ה) "גדולה תורה יותר מן הכהונה ומן המלכות, שהמלכות נקנית בשלושים מעלות" ובביאור הגר"א מונה את המעלות בפרוטרוט.

בביאור הדברים כתב המהר"ל: "כי אלו שלושים מעלות הם הוראה על גדולת וחשיבות המלכות, שהמלך יש לו שלושים מעלות, ואין המעלה באלו דברים עצמם, רק שהם מורים כי המלך יש לו מדרגה עליונה חשובה. ולכן יש לו שלושים דברים חשובים". ומוסיף המהר"ל לבאר את הקשר בין צורת האות למ"ד למספר שלושים: "ותמצא בכתיבת מלך באות הלמ"ד שהוא מורה על המלכות באמצע התיבה [מלך], כי המלך מתרומם מן אחיו ישראל. ורמז אל המלך שלא יהיה נבדל מן אחיו ישראל, וכדכתיב (דברים יז, כ) לבלתי רום לבבו מאחיו, ולא יהיה נבדל מהם, ולכם אות המ"ם והכ"ף שהם אחיו של למ"ד דבקים עם המלך שלא יהיה נבדל מהם רק מחובר עמהם, והלמ"ד באמצע. ועוד כי המלך בשביל שהוא דרך כבוד מלכות שהוא באמצע והעם סביב לו וכך ראוי. ועוד כי התבאר במקום אחר, שכל אשר הוא מתרומם הוא באמצע, וסימן לזה ארץ ישראל גבוה מכל הארצות והוא באמצע העולם, ולפיכך אות הלמ"ד גם כן באמצע אלפ"א בית"א. ומזה גם כן תבין כי המלך ראוי לשלושים מעלות דווקא, כי המלך נבדל במעלה מן הכל... וכנגד זה המלכות בשלושים מעלות נקנה".

והחיד"א בספרו ככר לאדן כתב: "המלכות מיהודה, ויהודה בגימטריא שלושים. וכן אמרו בתנחומא סוף פרשת קרח, והוא גימטריא שם הוי"ה שעם האותיות הוא שלושים, שהוא רומז למלכות [מלכות שמים]. ולכן דוד המלך ע"ה מלך בן שלושים שנה. גם יוסף הצדיק שזכה למלכות בשמירת היסוד, היה בן שלושים שנה".

המספר שלושים רומז למלכות שמים, למלכות בית דוד, ולמלכות יוסף במידת היסוד. ולכן האות למ"ד היא האות האמצעית באותיות האל"ף בי"ת, כי למרות שהמלך נבדל מהעם ומיוחד בגדולתו – דבר הבא לידי ביטוי בהבדלת צורת האות למ"ד הנכתבת כשראשה העליון בשורה נפרדת, אך יחד עם זאת, מלך ישראל מחוייב

"לבלתי רום לבבו מאחיו" – עליו להיות מחובר עם העם ונמצא באמצעותו. ולכן מעלות המלך והמלכות במנין שלושים – הגימטריא של האות למ"ד.

ואולי בשל כך מצינו שבעת שחיטת קרבן הפסח "אמר רבי יצחק, אין הפסח נשחט אלא בשלוש כתות של שלושים שלושים בני אדם, מאי טעמא – קהל עדה וישראל" (פסחים סד, ב). כי אם מעלת המלך היא דווקא במספר שלושים, ובלעדיה אין למלכות ולמלך כל משמעות, הרי שגם העם, שהוא הבסיס המרכזי של המלך, חייב למנות שלושים איש לפחות, שהרי אין מלך בלא עם, ומדת המלוכה, הרי דורשת דווקא צד השתייכות. המנין שלושים משווה אפוא, בין המלך לבין העם – המלך במעלותיו והעם במספרו.

ומכאן טעם נוסף מדוע באות למ"ד נוצר חודש תשרי שבו ממליכים את הקב"ה, כי באות למ"ד ובמנין שלושים נמצאת תכונתו של המלך.



מאמר יב

מאזני הטוב והרע - הדין והרחמים

מזל חודש תשרי מאזנים.

(ספר יצירה פרק חמישי משנה ט)

א. יש להבין את משמעות קביעות מזל מאזנים בחודש תשרי.

במדרש תנחומא (שלח פרשה יג) מובא: "כתיב (תהלים סב, י) אך הבל בני אדם כזב בני איש, אמר רבי חייא בשם רבי לוי, כל הבלים שישראל עושין כל ימות השנה, במאזנים לעלות (המשך הפסוק בתהלים), הקב"ה מוחל להם במזל מאזנים, בחודש תשרי, שנאמר (ויקרא טז, ל) כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם". ויש לדייק מכפל לשון המדרש שהקב"ה מוחל עוונות "במזל מאזנים בחודש תשרי", ולכאורה די היה אם היה נאמר "הקב"ה מוחל להם בחודש תשרי", או "הקב"ה מוחל להם במזל מאזנים". ומכאן שלמאזנים יש תפקיד במחילת העוונות, וענין זה צריך ביאור.

ובמדרש (ויקרא רבה כט, ח) נאמר שמחילת העוונות מרומזת בשם החודש "תשרי", שהוא מלשון "תשרי ותשבוק", שתרגומו "להתיר ולעזוב", כלומר לוותר ולכפר על חובותיהם של ישראל, וז"ל: "במאזנים לעלות, במאזנים הוא מתכפר להם, בחודש שמזלו מאזנים, ואיזה, זה חודש תשרי, תשרי ותשבוק ותכפר על חובי עמך, אימתי בחדש השביעי". ויש להבין מדוע דווקא מזל מאזנים הוא הזמן המסוגל למחיקת החובות וכפרת העוונות של עם ישראל.

בספרי דאגדתא על אסתר (מדרש אבא גוריון פרשה ג), מתארים חז"ל באריכות את סדר הגורלות שהטיל המן על חודשי השנה כשחיפש חודש מתאים להוציא לפועל את גזירת הכליון על עם ישראל, ומבארים מה הם הזכויות של כל חודש וחודש, שבגללם נמנע המן מלבצע בו את זממו, ועל חודש תשרי נאמר: "מאזנים זכות איוב, שנאמר (איוב לא, ו) ישקלני במאזני צדק". ובמדרש אסתר רבה (ז, יא) נאמר: "מאזנים זה איוב, שנאמר (איוב ג, ב) לו שקל ישקל כעסי". ומבואר שבחודש תשרי שמזלו מאזנים עומדת לעם ישראל זכותו של איוב, ולכן לא ניסה המן לגזור את גזירותיו בחודש זה.

דברים אלו נראים כחסרי פשר, מהי זכותו של איוב שבכוחה להכריע את כף המאזנים בחודש תשרי. ובפרט תמוה, כי במדרשים מתבאר שבמזל מאזנים עומדת זכותו של איוב, משום שמצאנו בספר איוב פסוקים שבהם מוזכרת המילה "מאזנים" וענין "שיקול" שמשמעו, משקל בכף המאזנים. אך בוודאי לא בגלל הימצאות מילים אלו בספר איוב, אנו משייכים את זכותו למזל מאזנים. שהרי המילה "מאזנים" מופיעה בתנ"ך פעמים רבות: פעם אחת בספר ישעיהו (מ, טו), פעמיים בספר יחזקאל (ה, א; מו, י), פעם אחת בספר הושע (יב, ח), פעם בספר עמוס (ח, ה), ופעם אחרת בספר מיכה (ה, יא). וגם דוד המלך הזכיר מאזנים בתהלים (סב, י) וכן שלמה המלך במשלי (יא, א; טז, יא) – ומדוע שלא נאמר שבחודש תשרי עומדת זכותם של דוד ושלמה או זכותם של כל הנביאים האחרים שהזכירו מאזנים בספריהם. ומוכח איפוא, כי חז"ל הטמינו סוד עמוק בשייכות זכותו של איוב למזל חודש תשרי מאזנים, ויש לחתור להבנת סוד זה.

בחידושי הרש"ש על מסכת ראש השנה (יז, א תוד"ה ועליהם) הביא בשם רבי מנשה מאיליאי, שמהפסוק (תהלים קטז, ב) "כי הטה אזנו לי", דרשו "הטה אזנו לי, מלשון מאזנים, ורצונו לומר שמטה לי המאזנים לצד זכות". ויש להבין כיצד מתקשרת ה"אזון" ל"מאזנים", האם זהו דמיון בין המילים בלבד, או שמא שורש משותף להם.

בשל"ה הקדוש (פרשת קדושים, דרכי חיים תוכחות מוסר) כתב על הפסוק (ויקרא יט, לו) "מאזני צדק אבני צדק, מאזנים מידות ומשקלות, הם רמזים לדברים נסתרים, על כן צריך האדם ליוזר בהם בזהירות יתירה ונפלאה". וצריך ביאור בכוונת דבריו, שיש במאזנים רמז "לדברים נסתרים".

בראש השנה נשקלים במאזני המשפט מעשיהם של כל בני האדם

ב. בפשטות ההסבר שמזל חודש תשרי הוא מאזנים, נובע מדברי הגמרא במסכת ראש השנה (ח, א) שהקב"ה דן בחודש תשרי את כל באי העולם על כל הקורות אותם במשך השנה, כפי שנלמד מהפסוק (דברים יא, יב) "מראשית השנה ועד אחרית שנה" – מראש השנה נידון מה יהא בסופה. ושאלה הגמרא: מנין לנו שהדין הוא בחודש תשרי, והשיבה: נאמר (תהלים פא, ד-ה) "תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו" – ואיזהו חג שהחדש מתכסה בו [כלומר, כל החגים חלים באמצע החודש שהירח נראה בהם, ואילו החג היחיד שהירח מכוסה בו "בכסה" הוא ראש השנה], הוי אומר זה ראש השנה, וכתוב: "כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב". והיינו שראש השנה הוא יום משפטם של הברואים.

ועוד אמרו במסכת ראש השנה (טז, א) "הכל נידונים בראש השנה וגזר דין שלהם נחתם ביום הכיפורים, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר, הכל נידונין בראש השנה וגזר דין שלהם נחתם כל אחד ואחד בזמנו, בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בחג נידונין על המים, ואדם נידון בראש השנה וגזר דין שלו נחתם ביום הכיפורים".

ובביאור קביעת תאריך יום הדין של האדם בראש השנה, כתב הר"ן בחידושו על מסכת ראש השנה (טז, א ד"ה בר"ה כל), מכיון שלדעת רבי אליעזר, אדם הראשון נברא בראש השנה, ואמרו במדרש (ויקרא רבה כט, א) שבאותו יום שנברא בו האדם "בתשיעת [בשעה התשיעית] נצטווה [שלא לאכול מעץ הדעת], בעשירי סרח, באחת עשרה נידון, בשנים עשרה יצא בדימוס. א"ל הקב"ה לאדם הראשון, זה סימן לבניך כשם שעמדת לפני בדין ביום זה ויצאת בדימוס, כך עתידין בניך להיות עומדין לפני ביום הזה ויוצאין בדימוס, וכ"ז אימתי בחדש השביעי באחד לחדש". ומסיים הר"ן: "ומכאן סמך למה אדם נידון בראש השנה יותר מבשאר ימים, ואף בשמים יש אות, שמוזל החודש הזה מאזנים, כי בו פלס ומאזני משפט לה".

למדים אנו שבחודש תשרי שוקל הקב"ה את מעשיהם של כל באי העולם בפלס המאזנים, בעוברם לפניו כבקרת רועה עדרו. והטעם שתאריך המשפט נקבע בחודש זה, כי יש בכך סגולה להוציא את האדם זכאי בדין, משום שכבר זכה בדין בחודש זה בזמן בריאתו, כשאכל מעץ הדעת ונשפט ויצא בדימוס. ה"מאזנים" מסמלות איפוא, את משקל הזכויות לעומת משקל החובות, וכדברי הרמב"ן בדרשה לראש השנה "וגם יש בזה אות בשמים, שהחודש הזה [תשרי] מזלו מאזנים, להגיד כי בו פלס ומאזני משפט לה" (משלי טז, יא).

היטיב לבאר זאת בשפה ברורה, רבי יצחק אבוהב בספרו מנורת המאור (פרק שלישי אות רצב) וז"ל: "כל יסודות התורה והאמונה, הם בנויים על אמונת ההשגחה בתכלית השלמות שיש לבורא תמיד על הכלל ועל הפרט, ונותן לכל אחד כפי מעשיו, כדכתיב (ירמיה לב, יט) גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות, ואמר (זכריה ד, י) עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ, ופסוקי התורה המורים על זה אין להם חקר. ועל זה אמרו רבותינו (אבות פרק ג משנה יט) הכל צפוי והרשות נתונה ובטוב העולם נידון והכל לפי רוב המעשה. ואף על פי שההשגחה והגמול הוא בכל זמן ובכל עת, אבל ביום הדין בא הכל לחשבון ולשקלו בכף מאזנים, שהחודש הוא נכנס במאזנים ובא הזמן לחפש על מעשי בני אדם

לראות אי זה כף מכרעת. ולפי שאין שכחה לפני כסא כבודו והכל הוא זכור לפניו כאילו הוא כתוב ויותר, המשיל הדבר להבינו לעם בלשון בני אדם, באמרו שהוא כתוב בספרים, באמרם בפרקא קמא דראש השנה (טו, ב), אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן, שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של צדיקים גמורין, ואחד של רשעים גמורין, ואחד של בינוניים. של צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, ושל רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, ושל בינוניים תלויין ועומדין מראש השנה עד יום הכיפורים, זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה.

מזלו של חודש תשרי - מאזנים, מורה על מהותו של החודש, כחודש שבו נשקלים מעשי בני האדם במאזנים לתת לאיש כדרכיו וכפי מעלליו.

מחילת העוונות - בהטיית כף המאזנים לצד הזכות

ג. מאחר ובראש השנה, ביום שנברא האדם ויצא זכאי בדינו, חוזר הקב"ה ודן את מעשי הברואים בכל שנה ושנה, יובן מדוע מזל מאזנים הוא זמן מחיקת החובות ומחילת העוונות של עם ישראל. כי מידתו של הקב"ה ביחס לבינוניים היא "ורב חסד - מטה כלפי חסד" (ראש השנה יז, א). ופרש"י: "מטה כלפי חסד, הואיל ומחצה על מחצה הם, מטה את ההכרע לצד זכות ואין יורדין לגיהנם".

וכעין זה אמרו חז"ל במדרש (דברים רבה פרשה יב) שלאחר חטא המרגלים אמר משה רבנו להקב"ה "ריבונו של עולם, הרי מידת הדין בכף מאזנים מעויין [שקולה], אתה אומר אכנו בדבר, ואני אומר סלח נא, אמר לו הדבר מוכרע, נראה מי נוצח אתה ה' או אני, אמר רבי ברכיה, אמר לו הקב"ה, חייך שלי בטלת ושלך קיימת, מנין שנאמר ויאמר ה' סלחתי בדברך, הוי (איוב כב, כח) ותגזר אומר ויקם לך". ומבואר שבקשת משה רבנו להקב"ה היתה שיעיין בכף המאזנים, ויכריעם לכף זכות, עד שנאמר לו: "סלחתי בדברך".

ומידה זו אמורה בדברי חז"ל המובאים לעיל [אות א] ש"כל הבלים שישראל עושין כל ימות השנה, הקב"ה מוחל להם במזל מאזנים, בחודש תשרי, שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם". ומשמע שהאדם רק צריך להגיע לעיצומו של יום, וביום זה מטה הקב"ה את כף המאזנים לזכותו, ומעביר עוונותיו. וכפי שהוזכר לעיל, שענין זה נרמז בשם החודש "תשרי" שהוא מלשון "תשרי ותשבוק ותכפר על חובי עמך".

כפות המאזנים – מידות הדין והרחמים

ד. המאזנים מסמלים ענין נוסף.

על כפות המאזנים מונחות לא רק זכויות (מצוות) או חובות (עבירות), אלא כפות המאזנים הם מידות ה"דין" וה"רחמים".

והנה ידועים דברי חז"ל (הובאו ברש"י בתחילת חומש בראשית) "בראשית ברא אלקים, ולא אמר ברא ה', שבתחילה עלה במחשבה לבראותו במידת הדין וראה שאין העולם מתקיים, והקדים מידת הרחמים ושיתפה למידת הדין. והיינו דכתיב (בראשית ב, ד) ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים". ומבואר לדעת רבי אליעזר שבתשרי נברא העולם, כי בחודש זה משמשות שתי מידות אלו, מידת הדין והרחמים, אשר ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים בראם בצוותא בראותו שהעולם אינו יכול להתקיים על מידת הדין בלבד. וזו גם מהותו של ראש השנה, ששתי המידות הללו משמשות בו ביחד, כדברי הרמב"ן (ויקרא כג, כד) שראש השנה הוא "יום דין ברחמים", וביאר זאת גם בדרשה לראש השנה: "תרועה היא מידת הדין... והנה פירש הכתוב כי הוא יום דין ברחמים, והוא שאמר באשרי העם יודעי תרועה כי תפארת עוזמו אתה, כי תפארת מידת רחמים, ועוז מידת הדין, ואלו דברים מסתרי התורה הם ואין ראוי לדבר בהם ברבים וגם לא לכל היחידים". ובשפת אמת (ראש השנה תרל"ח ד"ה במדרש) כתב: "תשרי מאזנים, שיש שם שתי הבחינות, ימין ושמאל". וכידוע, "ימין" היא בחינת החסד והרחמים, ו"שמאל" היא מידת הדין.

ומעתה נבין את עומק משמעות מזלו של חודש תשרי – מאזנים, במובן זה, שבחודש תשרי נמצאים על כף המאזנים מידות הדין והרחמים, וכאשר ישראל משפרים מעשיהם, דהיינו חוזרים בתשובה, הקב"ה מטה את הכף לזכות, כמאמר חז"ל (פסיקתא דרב כהנא פרשה כג) "תקעו בחודש שופר, בחודש – חדרשו מעשיכם, שופר – שפרו מעשיכם, אמר הקב"ה, אם שיפרתם מעשיכם לפני, הרי אני נעשה לכם כשופר הזה, מה השופר הזה מכניס בזה ומוציא בזה, אף אני עומד מכסא דין ויושב בכסא רחמים ומתמלא עליכם רחמים ומרחם עליכם, והופך לכם מידת הדין למידת רחמים, אימתי, בחודש השביעי".

אלא שבדברים שנתבארו עד עתה, שתפקיד המאזנים נועד למדוד את מעשי האדם, ובכך לחרוץ את גורלו לזכות או ח"ו לחובה, עדיין לא מבוארים דברי חז"ל שהבאנו לעיל ש"מאזנים זכות איוב". כי אדרבה, המאזנים מסמלות את משקל הזכויות והעוונות

בדקדוק פלס המשפט, ואילו סיפורו של איוב שהיה צדיק גמור מוכיח את ההיפך מזה, וכפי שמבואר בדברי הרמב"ן בחיבורו שער הגמול, שאיוב היה "שואל על הצדיק הגמור מכל צד שבאו עליו יסורים ומת בהן ואבד שמו על לא חמס בכפיו היאך יתכן זה בדרך ה', ודבר זה אין לו תשובה לדעת הבריות אלא לדעתו של א-ל דעות יתברך... שהיה איוב צדיק גמור בעיניו והיו יסוריו שלא על חטא ועבירה לפי דעתו עד שהיה קורא תגר עליהם". כלומר, אם מאזנים מהווים ביטוי למשקל המעשים, ולגמול המדויק כפי ערך הזכויות והחובות, לכאורה אין זה מתאים לאיוב, שספרו עוסק בשאלת השאלות של "צדיק ורע לו - רשע וטוב לו", המהווה כביכול סתירה לשיקול המדויק של המאזנים.

רוב זכויות או רוב עוונות - מידות בנפש האדם

ה. ונראה כי המאזנים האמורות במזל חודש תשרי אינם רק מאזני המשפט של הקב"ה בבואו לדון את בריותיו, אלא המאזנים הנמצאים באדם עצמו, ונבאר את הדברים.

הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ג' הלכה ג') כתב: "וכשם ששוקלין זכויות אדם ועוונותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה שוקלין עוונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו ביום טוב של ראש השנה, מי שנמצא צדיק נחתם לחיים ומי שנמצא רשע נחתם למיתה, והבינוני תולין אותו עד יום הכפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה". ומפורסמת קושייתו של רבי איצ'יה בלאזר מפטרבורג, שהרי הבינוני הוא מי שמעשיו שקולים, ואין לטוב הכרעה על הרע. ואם כן כל זכות שתהיה לו, תהיה מה שתהיה בידה להוציאו מכלל המצב של מחצה על מחצה ולהכניסו לכלל "רובו זכויות", ומדוע אפוא הצריך הרמב"ם תשובה, כדי שיזכה שדינו ייחתם לזכות.

מכח קושייה זו טען רבי יצחק הוטנר (פחד יצחק ראש השנה מאמר יח) שיש לשנות את תפיסת המחשבה בכל המושג של "ריבוי זכויות וריבוי עבירות", לפנינו דבריו בקיצור: "שיגרת המחשבה תופסת את המושג "ריבוי זכויות" ואת המושג "ריבוי עוונות", כמושג כמותי, דמשקל הזכויות והחובות הם סכום של כמויות מצוות ועבירות. ברם, לאחר העמקת מחרשת המחשבה בפנימיותם של המושגים "רובו זכויות" ו"רובו עבירות", יתחדש אצלנו המבט בהבנתם של המושגים הללו. המבט החדש הזה מראה לנו, כי "רובו זכויות" איננו סיכום של כמה זכויות יחידות, ו"רובו עבירות", אינו סיכום של כמה עבירות יחידות. דאם בסכום עסקינן, כי אז היה מדרגת רובו זכויות משתנית

משעה לשעה ומרגע לרגע. כי בהזדמן לו לאדם זה, שרובו זכויות, כמה כשלונות בדרכו, הרי הוא מפסיד את מעלתו של רובו זכויות. ענין זה של חילוף מדרגה משעה לשעה, אינו מתקבל על הדעת. דהלא כל עבירה וכל מצוה המזדמנות לו, עלולות הן לשנות את תארו הכללי.

אמנם מה שהמבט החדש מראה לנו הוא, כי "רובו זכויות" הוא קו באופיו של האדם. והוא הוא הקו המושרש ביחסו של אותו אדם אל הטוב ואל הרע. "רובו זכויות" זו היא מידה בנפש. המידה הזו יוצרת בנפש בעליה את המצב של הכרעה לצד הטוב בעיצומה של הנפש. וממילא, כשם שאפשר לו לאדם, אשר מידתו היא מידת הסבלנות ליפול לפעמים ברשת הכעס, ואף על פי כן מידתו שהיא מדת הסבלנות, בעינה עומדת. ממש כמו כן, אפשר לו לאדם שמידתו היא מידת "רובו זכויות" להיות נמצא במצב של רובו עבירות, ואף על פי כן, מידתו, שהיא מידת "רובו זכויות", אינה נפגעת על ידי כך, והרי היא עומדת בתוקפה ובגבורתה. כמו כן, יש הבדלה תהומית בין אדם ש"רובו זכויות" היא מידתו, אלא שהוא נמצא עכשיו במצב המתנגד למדתו, ועכשיו עוונותיו הם רובו של אותו אדם, ובין האדם שעוונותיו המרובים מזכויותיו, הם בהתאם למדתו. בקיצור: "רובו זכויות" או "רובו עבירות", אינם סיכום של פרטים, אלא מידה בנפש".

ולפי זה תירץ רבי יצחק הוטנר את קושייתו של רבי איצ'לה, וביאר מדוע הזקיק הרמב"ם את הבינוני לעשיית תשובה דווקא, שכן אם "רובו זכויות" ו"רובו עבירות" הם מידה בנפש. כמו כן, בוודאי גם הבינוניות היא מידה בנפש. כלומר, האדם הזה מתייחס הוא אל הרע ואל הטוב מבלי שתהיה לו בנפשו הזדהות עם אחד מהם. מידתו של הבינוני היא מדה של חוסר הזדהות. והמידה הזו תעמוד בעינה ובתקפה, אפילו אם יתווספו לו כמה זכויות. ואפילו אם יוסיף זכויות עד שיתרבו פי כמה על החובות, עדיין מידתו היא מדת הבינוניות. וכל זמן שמידתו נבחנת היא במבחן הבינוניות, אין כאן מקום לחתימה לטובה. ואשר על כן שפיר שינה הרמב"ם מלשון הגמרא והעמיד את עשיית התשובה במקום הזכות הסתמית. כי כוונת התשובה בכאן היא, שיתקן את מידת הבינוניות שלו. ורק התשובה היא שתכניס אותו למחיצת ה"רובו זכויות", ויחתם לאלתר לחיים".

מדבריו של רבי יצחק הוטנר למדנו יסוד נפלא מאד. באדם עצמו ישנם כוחות פנימיים, המושכים אותו לכיוון "רובו זכויות" או חלילה לכיוון "רובו עבירות", מעין

"מאזנים" בהם הוא שוקל את תפיסת עולמו ומעשיו. ותפקיד מאזנים אלו נועד למדוד את הטוב והרע שבאדם, ובכך נחרץ גורלו לזכות או לחובה.

כפות המאזנים באדם עצמו - הטוב והרע, הגוף והנשמה

ו. לפי האמור נראה כי המאזנים האמורות במזל חודש תשרי אינם רק מאזני המשפט של הקב"ה בבואו לדון את בריותיו, אלא המאזנים הנמצאים באדם עצמו, והיינו הכוחות הפנימיים הנמצאים בתוכו - הגוף והנשמה, המושכים כל אחד לכיוונו הוא.

והדברים מבוארים במה שכתב רבי יצחק אייזיק חבר, מתלמידי תלמידיו של הגר"א בספרו שיח יצחק (חלק ב, ליקוטים א) וז"ל: "הנה ענין הזה, היאך היא הבחירה ברעת האדם, קשה להבין דבר זה. שהרי ידוע אם יש כאן שני כפות מאזנים, ובאחד משקל ידוע, ובכף השני הושם דבר שהוא שוקל כנגדו מכון בצמצום, אם לא ירבה אחד על חברו, אי אפשר בשום אופן להכריע כף אחד יותר מחברו. ובהיות כן, כיון שבוודאי שני כוחות הרצון באדם לטוב ולרע יחדיו שקולים המה בצמצום, שאם לא כן אין כאן בחירה, שהרי מי שהוא יותר חזק וגדול ברצונו, הוא יכריע, ואם כן ניטלה הבחירה ושכר ועונש, ואם כן כיוון ששניהם שקולים אצלו בשווה, היאך יתעורר, ובאיזה דבר הוא מגביר כף אחד על חברו".

שני הכוחות המרכיבים את האדם - הגוף והנשמה, הם שני הרצונות התמידיים של האדם, הטוב והרע. ובין השניים - בין הגוף לבין הנשמה, בין הטוב לבין הרע, קיים מאבק מתמיד ושקול. ואלו הם כפות המאזנים הנמצאות באדם עצמו.

דברים דומים הוסיף הגרי"א חבר גם בספרו נר מצוה: "הנך רואה משכיל, מתוך מה שכתבנו גודל מעלת עסק תורתנו הקדושה, והיאך הוא היתד שהכל תלוי בו, והוא כמו שכתבתי למעלה, שכל הבריאה וכל הבחירה בטוב ורע, קדושה וסטרא אחרא, הוא ממש כעין כף מאזנים, כשזה עולה זה יורד. וכן הוא אומר (יחזקאל כו, ב) אמלאה אחרבה, אם מלאה זו חרבה זו (פסחים מב, ב), וכתוב (בראשית כה, כג) ורב יעבוד צעיר. וכמו שהכף מאזנים הוא תלוי בלשון של המשקולות, אם מכריע לימין, אז - זה יורד וזה עולה. וכן הוא בכל אדם שהוא כלל כל העולם שהוא עולם קטן, והוא מעורב טוב ברע, וכתוב (קהלת י, ב) לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו".

לאור האמור, נוכל להבין את דברי הרש"ש שמפרש בשם רבי מנשה מאילי"א, שמאזנים הוא מלשון אוזן, שכן בתוך האזנים מצויים העצבים הקובעים את שיווי

משקלו של האדם, ויתכן שיש בכך רמז למאזנים הפנימיים הרוחניים שבאדם, כפי שדרשו את הפסוק "כי הטא אזנו לי", להטיית כף המאזנים לכף זכות, לומר שבאמצעות שמירת שיווי המשקל הרוחני המתאים בהתגברות הכוחות הרוחניים על הגשמיים, נוטה כף המאזנים הפנימית של האדם לכף זכות, ועל ידי כך גם הקב"ה מטה את מאזני משפטו לכף זכות.

ראש השנה – הזמן להכריע את כפות המאזנים שבאדם לכף זכות

ז. אכן משקל המאזנים מלווה את האדם לכל אורך שנות חייו, ובכל ימות השנה, כאשר בכל עת מנסה כף אחת להכריע את חברתה, ועל האדם מוטל למצוא את האיזון הנכון, כדי שיוכל להגביר את הטוב על הרע. אלא שבראש השנה יש למאבק הזה משמעות נוספת.

האדמו"ר מגור הבית ישראל מביא בשם האריז"ל (ראש השנה תש"ל, ליל א) שביום ראשון של ראש השנה צריך לבקש על ענייני הנשמה וביום שני על ענייני הגוף. וביאר הבית ישראל: "אבל נראה שקשורים זה בזה, כדאיתא ברמ"א (א"ח סי' ה) ומפליא לעשות, שקושר עניני גוף בנשמה. ולבקש שלא יזיק לו ענייני גשמיים, שמפריע בעבודת ה', ואם הנשמה בסדר, אז יכול האדם להתגבר על ענייני גשמיים... ובראש השנה מתחדש העולם, וכן אצל האדם מתחדש הבריאה, אני היום ילדתיך, תחילת הבריאה, זה היום תחילת מעשיך, לראות להתקשר בעול מלכות שמים, ואז יכול להתגבר על ענייני גשמיים".

בראש השנה נקבע עתידו הרוחני והגשמי של האדם. ולפי האריז"ל, היום הראשון של ראש השנה נועד לבקשות על עניינים רוחניים, והיום השני על עניינים גשמיים. אלא שבשורשם, הדברים מתקשרים זה לזה, כי הבקשה על ענייני הגשמיים קובעת ומשפיעה על מצבו הרוחני של האדם. ומוסיף הבית ישראל (ליל ב' דראש השנה תשכ"ו) רמז לכך "השמים שמים לה" – ביום הראשון, והארץ נתן לבני אדם – גם כן לעשות מזה שמים, ואם מקבל האדם בראש השנה עול מלכות שמים, אז לא מזיק לו ענייני גשמיים".

נמצא שבימי חודש תשרי, ובפרט בראש השנה, האדם צריך להכריע את כפות המאזנים שבו, ולבקש על ענייני הרוחניות והגשמיים, כדי שיצליח שכף המאזנים הרוחנית תגבר על הגשמית, ואז לא רק "השמים" יהיו לה', כלומר, העניינים הרוחניים ייעשו בשלימות, אלא גם "הארץ", העניינים הגשמיים, יהיו לשם שמים. בימי ראש

השנה נקבעים כל ענייניו של האדם והם ימים שבהם עליו לשמור באופן מיוחד על כפות המאזנים שבתוכו, להגביר את הרוחניות על הגשמיות, ולהכריע את כף המאזנים לטובה.

וזהו תוכן אכילת הסימנים בראש השנה, לעורר על הצורך להפוך את הדברים הגשמיים לרוחניים. ובפרט בסימן אכילת הראש, ובתפילה הנאמרת ש"נהיה לראש ולא לזנב", כהסברו של רבי אברהם שארר, רב בית המדרש תפארת יעקב בניו יורק: "ידוע שהאדם מורכב משני חלקים; גוף ונשמה. הגוף, הוא חלק ה"גברא" הנוצר מעפר, והוא מושך את האדם למטה אל העפר. הנשמה, היא החלק "אלוק ממעל", כמו שאיתא בספר הקנה על הפסוק (בראשית ב, ז) ויפח באפיו נשמת חיים, מאן דנפח מדיליה קא נפח. עבודת האדם בעולם היא, לעשות חיבור מאלו השניים, ושחלק הגוף יהיה בטל אל חלק הנשמה ולא להיפך. זה כוונת יהי רצון שאומרים שנהיה לראש ולא לזנב, היינו כי הראש הוא חלק הנשמה, כמו שאומרים (בלשם יחוד הנאמר קודם הנחת תפילין) שהנשמה שבמוחי, והגוף הוא הזנב הבטל אל הנשמה. תפילת האדם היא, שנהיה לראש – שהגוף יהיה בטל אל הנשמה, ולא לזנב – ולא שהראש יהיה בטל אל הזנב".

והוא מוסיף לבאר לפי זה את מנהג אכילת תפוח בדבש בראש השנה: "כי תפוח עולה בגימטריא הגוף הנשמה ביחד. ולאור מה שנתבאר, יש לפרש הענין, כי עבודת האדם היא לאחד את הגוף המיוחד שלו עם נשמתו שלו, ולעשות מזה שלמות. לכן כלל ישראל נמשלו לתפוח, כי זו מעלתם ועבודתם, עבודתם, לאחד את הגוף והנשמה ולהיות תמים, ומעלתם בעצם העובדה שיש להם את הכוחות המיוחדים לכך. ההבדל בין מנין הגימטריא של הנשמה לבין מנין הגימטריא של הגוף, הוא כמנין הגימטריא של דבש, וזה הענין שאוכלים תפוח בדבש". ומסיים: "זו העבודה המיוחדת של ראש השנה אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם (ראש השנה טז, א). ההתגלות האמיתית של מלכות שמים אינה מעבודתם של מלאכים ושרפים, אלא מאדם שהוא בעל בחירה, ועל ידי שהאדם קושר את עניני הגוף עם הנשמה מביא לידי גילוי מלכות שמים, לכן הגוף והנשמה עם שתי התיבות עולה בגימטריא מלכות, כי רק על ידי השילוב בין השנים, ניתן לבוא לידי גילוי מלכות שמים".

למדים אנו מדברים אלו, כי עבודת האדם בכל השנה, ובפרט בראש השנה, להכריע את כף המאזנים הפנימית שבאדם, וכחלק מעבודה זו, נועדו הסימנים הנאכלים בראש השנה להזכיר את כף המאזנים שבאדם, ועל ידי זה נזכה שהקב"ה יכריע את כף מאזני המשפט לזכות.

לא בכדי, גם פרשת האזינו, אשר לעולם נקראת בתורה בחודש תשרי, פותחת בפסוק: "האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי" (דברים לב, א). ובספר פענח רזא פירש את כוונת הדברים על פי הגמרא (סנהדרין צא, ב) "אף הקב"ה מביא נשמה וזורקה בגוף ודן אותם כאחד, שנאמר (תהלים נ, ד) יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עמו, יקרא אל השמים מעל זו נשמה ואל הארץ לדין עמו זה הגוף". כלומר, הנשמה נקראת "שמים", והגוף נקרא "ארץ". והאדם מצווה לעבוד את הקב"ה בגופו ונשמתו, וכדבריו של בעל התולדות יעקב יוסף (פרשת אמור) "האזינו השמים, היינו בענייני שמים - רוחניות, ותשמע הארץ, היינו בענייני הארץ - גשמיות". כי עיקר העבודה בחודש תשרי נועד לעורר את האדם להטות את כף המאזנים שבו, להתגברות הרוחניות על הגשמיות.

תשרי בזכותו של איוב

ח. מעתה נוכל להבין גם כן את הקשר של מאזנים לאיוב, ומדוע ציינו חז"ל כי בחודש תשרי עומדת דווקא זכותו של איוב ולא זכותו של משהו אחר.

ספר איוב מלמד שאין לאדם כל יכולת להשיג בשכלו את דרכי משפטו של הבורא ולהבין את משקל כף המאזנים שבהם דן הקב"ה את מעשיו של האדם, וכשאלתו של איוב "על הצדיק הגמור מכל צד שבאו עליו יסורים ומת בהן ואבד שמו על לא חמס בכפיו היאך יתכן זה בדרך ה'" (לשון הרמב"ן בשער הגמול). איוב מלמד כי לאדם אין אפשרות לפענח את שקילת המעשים במאזני משפטו של הבורא.

ומאחר ובשמים קיימת אמת מידה שונה לחלוטין בכל הנגזר על האדם, ומאזניו של שופט כל הארץ עלומות מהשגת הנבראים, כאשר האדם מפנים זאת לאחר התבוננות והתעמקות, הוא מוצא כי האפשרות היחידה להכריע את כף המאזנים היא רק אם ישם את מבטו ומגמתו למאזנים שבתוכו, הוה אומר למאבק העיקש המצוי בין הגוף והנשמה. לקח זה מאלפינו איוב, שבתחילת דבריו מבקש מהקב"ה שישקול את מעשיו באופן גלוי הנראה להשגת בני האדם "שקל ישקל כעסי והויתי במאזנים ישאו יחד". אולם לאחר שנוכח כי במאזנים הרגילים הניתנים לבחינת עין האדם, לא ניתן לבחון נכונה את מעשי האדם ולהבין מדוע צדיק ורע לו רשע וטוב לו, חזר וביקש: "ישקלני במאזני צדק", כאן הוא משנה את בקשתו, בהכירו בעובדה, שעל מעשי האדם להישקל במאזני צדק, אותם מאזנים מיוחדים שרק הקב"ה יודע כיצד להשתמש בהם. עתה מובן כיצד למדו חז"ל מפסוקים אלו כי בחודש תשרי שמזלו מאזנים עומדת

לעם ישראל זכותו של איוב. וכבר הערנו לעיל, שודאי הלימוד אינו מעצם איזכור המילים "מאזנים" בספר איוב, אלא ממשמעות הענין. ושלמדו חז"ל, כי זכותו של איוב מעוררת את ההתבוננות שהמאזנים האמיתיים מצויים אצל האדם עצמו, ועדיף שלא ינסה להשיג חשבונות שמימיים ומשקל מאזניו של הבורא, אלא יתמקד בעצמו, בעבודת משקל המאזנים שבו. ויתכן שאלו הם "הרמזים לדברים נסתרים" שיש במאזנים, כדבריו של השל"ה (הובאו לעיל אות א) – דהיינו ההנהגה הנסתרת בכפות המאזנים, שמכוחה שאלת צדיק ורע לו רשע וטוב לו נעלמת מהשגתו.

יוסף הצדיק יצא מבית האסורים בראש השנה, והרמז לדורות ליציאת האדם מכבלי הרע האסורים אותו

ט. בגמרא (ראש השנה י, ב) נאמר ש"בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים". ובספר ליקוטי יהודה (ראש השנה) מובא שהחידושי הרי"ם הקשה "למאי נפקא מינה, הא מה דהוי הוי". וביאר החידושי הרי"ם מהו הלקח לדורות שאנו מפיקים מיציאתו של יוסף מבית אסורים בראש השנה: "אך הנקודה הישראלית נקראת יוסף, אשר יצא מבית האסורים בראש השנה, היינו, שאפילו אותן האנשים שהם ביד לבם, והם אסורים שלא יוכל לצאת לחפשי, ובראש השנה הם יוצאים חפשי, כי על כן נקרא תשרי על דרך "שרי ואסיר" (עי' רש"י בראשית יח, ב; סנהדרין צח, א), שהחודש הזה מתיר האסורים".

בביאור הדברים הביא הלב שמחה (ראש השנה, אמרים) בשם החיד"א שבדברי הגמרא (ברכות כ, א) "אנא מזרעא דיוסף", נרמז שכל בני ישראל הם בניו של יוסף, כמאמר דוד המלך בתהלים (עז, טז) "בני יעקב ויוסף סלה", ולפי זה "הכוונה בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים, שכל יהודי יכול לצאת בראש השנה מכל מיצריו – מבית האסורים", עכת"ד. וכעין זה כתב האמרי אמת (ראש השנה) בשם החידושי הרי"ם "שבראש השנה הנקודה שיש בבני ישראל גובהת עד שאין הם קשורים עוד בענייני גשמיות, וזה מה שאיתא במדרש תשרי ותשובה היינו שמתפתחים מן המוסרות".

בדברים אלו מתחברים כל העניינים למערכה אחת: בחודש תשרי, ובפרט בראש השנה, ניתנת לאדם סייעתא דשמיא מיוחדת להשתחרר מהכחות הגשמיים, האסורים את הכחות הרוחניים שבתוכו, ואף נרמז ענין זה בשם החודש "תשרי" שהוא מלשון להתיר. בחודש תשרי ובראש השנה ניתנת ההזדמנות להכריע את כף המאזנים שבו, ובזכות זה, הקב"ה יכריע את מאזני המשפט לחיים טובים ולשלום.



רֵץ כְּצַבִּי



מפתחות

מפתח ערכים

אמר מזמור שיר ליום השבת לאחר ששב
בתשובה **שלה**

אודהב ע"ע שונא

אותיות

אות יו"ד – מהותה ומשמעויותיה שם

אות למ"ד – מהותה ומשמעויותיה תל

אבילה

המחייב באכילת איסור – הנאת 'גרונר' או
 'מעיר' קב
 ברכה על מאכל איסור רז
 ברכה על אכילת איסור בשעת סכנה רז
 ברכה על אכילת דבר מותר בזמן אסור רט
 האם 'הזנה מלאכותית' נחשבת 'אכילה'
 לענין ברכה לפניה ואחריה קכד
 חולה שיש בו סכנה מאכילין אותו 'הקל'
 הקל תחילה' קכז
 ע"ע יום כיפור – חולה ביום כיפור; ערב יום
 כיפור; ע"ע ראש השנה – אכילת סימנים

אלול

חודש התשובה – ימי
 רצון ש"ג, שג, שזג, שזג, שזג, שזג, שזג
 חודש ההכנה לימי הדין שזג
 מסוגל לתשובה שזג, שזג
 חודש המסוגל לגילוי ה'נקודה
 הפנימית' שזג
 מזלו 'בתולה' – רמז למדות בעל התשובה
 כבריה חדשה שזג, שזג, שזג, שזג
 הרמזים בשם החודש אלול' ... ש"ג, שזג, שזג
 מדוע נקבע בו ראש השנה למעשר
 בהמה שזג, שזג, שזג

- § -

לא

חִיּוּבוֹ בַּחֲנוּךְ בְּנוֹ שח

חִיּוּבוֹ לַחֲנֵךְ בְּנוֹ לַקְדוּשָׁה וּפְרִישוֹת שיב

אבות הקדושים

המועדים נתקנו נגד האבות ש"ט, תג
התברכו ברוחניות וגשמיות ש"ב
"ירח האיתנים" – חידושם של האבות ת
נולדו בתשרי ת
מעשי אבות סימן לבנים ת"ב
אברהם פעל לדורות אהבת השי"ת
לישראל ואהבת ישראל להשי"ת שפ"א

אבלות

הנתיבות – טובת החיים וטובת
הנתיבות קצת, קצת
הנתיבות קצת, קצת
הנתיבות קצת, קצת

אדם

חובתו למצות את הכוחות הטמונים בו **שנא**
הנקודה הרוחנית הטמונה בו – וחובת העבודה לגלותה..... **שפא, תלא**
בריאתו מהעליונים ומדהתחונים **שפג**
עיקרו בתכונת הדיבור – 'פפ ממלא'..... **תלז**
ה'מאונים' הפנימיים של האדם **תג**

אדם הראשון

מעשיו ביום שנברא שצא, תמוז
נברא בראש השנה תי, תלפ, תמוז

בכ"ה אלול נברא העולם שנה
טעם אמירת 'לדוד ה' אורי וישעי' ... שמו, שער

תקיעות שופר בחודש אלול

הטעם לתקנת התקיעות בחודש אלול א
תכלית התקיעות לעורר העם
לתשובה ד, שני, שצה
תפקידם לגלות את הנקודה הפנימית' שפה
חובת הציבור או היחיד א
זמן התקיעות (המנהג לתקוע גם בערב) ... ה, ז
סדר התקיעות באלול ז
תקיעה בשופר פסול ז
תקיעה על ידי קטן ז
בישיבה או בעמידה ט
הפסק בתפילה כדי לשמוע תקיעות ח
שמיעתם בטלפון ט
מדוע לא מברכים שהחיינו בתקיעה הראשונה
בר"ח אלול י
הטעם שאין תוקעים בערב ראש
השנה ב, פו
חוקה בתקיעות בחודש אלול יג

אמונה

יסודות התורה בנויים על אמונת
ההשגחה תמו

ארבע מינים

האם יש מצוה בקנייתם ר"ה, ר"ג
בניית סוכה או עסק בד' מינים - מה
קודם רכה
קדושת 'שם שמים' עליהם ר"ג
מחלוקת בבלי וירושלמי אם מברך בעשיית
הלולב ר"א
איגודם - חלק מקיום מצות ד' מינים
או דין הידור מצוה ר"א
נטילתם מדין 'ולקחתם' או מדין
'ושמחתם' ר"ז
בנטילתם יש ריצוי להקב"ה שצה

נטילתם - אות לנצחון ישראל
בדין ר"ה, שני

אתרוג

הנהגת הגר"ח להשיג אתרוג בלתי מורכב
ונאה עב
הורדת אתרוג התלוי בסוכה לנוי כדי
להשתמש בו רפא

לולב

דיני נטילתו במקדש ובגבולין ר"ז
לולב דאורייתא 'עבדינן זכר למקדש' רצב
נטילתו בשעת אמירת ההושענות רפו
לולב הגזול פסול - וטעמו ר"ה

ערבה

כנגד אותם שאין להם טעם וריח רפה
דורות השפלים בחינה של 'ערבה' רפה
יזהר שלא יקחם משדה עכו"ם ואפילו
ברשות ר"ה
אין לקחת ערבה גזולה להושענא רבה
כי באה לריצוי רמב
טעם שאין מברכים שהחיינו על חביטת
ערבה יא
ערבה דרבנן 'לא עבדינן זכר למקדש' רצב
בחביטת הערבה - גדר של 'תפילה' רפה
חיוב נשים בהושענות וחביטת ערבה רעא

ארץ ישראל

'הנקודה הפנימית' במקום שפט
נשיאת כפים בצפון א"י בזמן הזה רפב

אשה - נשים

חיובן בתפילה משום ד'רחמי ניהו' נא
אפילו מאה נשים כתרי דמיין מו
אם מצטרפות למנין עשרה משום פרסומי
ניסא מח
עשר נשים - אם מזמנות בשם מט
אם בפני עשר נשים נחשב כקידוש ה'
ב'פרהסיא' מז

חיוב האם במצות חינוך שז, שיד, שמו
 אמירת י"ג מידות בציבור של נשים מו, נא
 פסולה להתרת נדרים נה
 חיובן בתפילת מוסף בר"ה ויו"כ ובתפילת
 נעילה קו, קח
 חיוב נשים במצות אכילה בעיו"כ קצח
 בקשת מחילה בפני עשרה נשים מח
 סיכוך על ידי נשים רלג
 חיוב נשים בהושענות וחביטת ערבה רעא
 חיובן במצות הקהל אע"פ שהיא מ"ע
 שהז"ג רצה
 שיטת הבה"ג שמחוייבות ב"שמיעת'
 המגילה קבח, קנו
 שונא מוציא נשים י"ח מגילה לשיטת
 הבה"ג קבח, קנו
אתרוג ע"ע ארבע מינים

- ב -

ביקור חולים

שונא בביקור חולים קלג

בית כנסת

חזקה על מקומות הישיבה בו יח
 חזקה למי שנדב פרוכת כשרוצים להחליף
 לאחרת כ
 חזקה לקריאה בס"ת כשמכניסים חדש כ

בני נח ע"ע תשובה לבני נח

בעל מקריא ע"ע שופר

בריאה ע"ע עולם

ברית מילה

הסנדק נחשב כ'מקטיר קטורת' קב
 זמן עשיית ברית מילה בבית הכנסת בר"ה,
 יו"כ ובפורים קג

טעם לאמירת 'עלינו לשבח' בסיומו ק
ברכה - ברכות
 ההבדל בין 'ברכה' ל'תפילה' תכז
 דיני הפסק בין ברכה למצוה פא, עו, פב
 ההבדל בין הפסק בברכת הנהנין להפסק
 בברכת המצוות עח
אשר יצר
 בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד עב
ברכת התורה
 אם מחוייב לברך על הרהור עד
ברכת הנהנין
 ברכה על מאכל איסור רז
 ברכה על אכילת איסור בשעת סכנה רז
ברכת המזון
 בעשרה אם נחשבת כ'דברים
 שבקדושה' מט
 חולה האוכל ביו"כ חייב בברהמ"ז ומזכיר
 יעלה ויבוא רז
ע"ע זימון
שהחיינו
 אין מברכים על מצוות המוטלות על
 ציבור יב
 אין מברכים ברכת שהחיינו אחת על שתי
 מצוות קע
 מדוע לא מברכים שהחיינו על אמירת הלל
 בר"ח יא
 מדוע לא מברכים שהחיינו על תקיעת שופר
 בר"ח אלול י
 בליל יו"כ יאמר הברכה עם הש"ץ בלחש
 ויסיימה לפניו כדי שיאמר אמן קפא
 הברכה על הכוס בקידוש של סוכות חל
 למפרע על עשיית הסוכה י

ברוך שפטרני

המנהג לברכו בשבת הראשונה לאחר הבר
מצוה שיז

ברכת הגומל

נוסח ברכתה ומשמעותה שפכ

ברכת כהנים ע"ע כהנים

- ד -

דברים שבקדושה ע"ע תפילה

- ה -

הושענא רבה - הושענות

הושענא רבה - יום הדין שצח
הושענא רבה - גמר ימי הדין שצט
סדר ההקפות בבית המקדש רפד
מקום הס"ת בשעת ההקפות רפד
טעם שאין מברכים שהחיינו על חביטת
ערבה יא
אין לקחת ערבה גזולה כי באה לריצוי רמב
גדרי ההקפות ואמירת ההושענות רפד
האם ההקפה בהושענות היא חלק
מהתפילה רפט
המנהגים מתי נאמרות ההושענות בסדר
התפילה רפז
נטילת לולב בשעת אמירת ההושענות רפז
מנהג תקיעת שופר בשעת אמירת
ההושענות רעא
חיוב נשים בהושענות וחביטת ערבה רעא
אמירת הושענות בשבת רפו

הלל

מדוע אין אומרים הלל בראש השנה תכט
באמירת שהחיינו ביו"ט ראשון יוצא ידי
חובתו לברך שהחיינו על ההלל יא

הקהל ע"ע סוכות

הרהור [בדברי תורה]

אם מחוייב בברכת התורה עד

התרת נדרים

גדר התרת הנדרים בימים הנוראים נג
במעומד, בלילה, בקרובים ובבי"ד שקול נה
אשה פסולה להתרת נדרים נה

- ו -

וידוי

דעת הרמב"ם שמצות התשובה היא הוידוי
בפה. קפד, קע קפד
שני חלקי הוידוי - חרטה על העבר וקבלה
לעתיד קפג
היחיד מתוודה אחר תפילתו וש"ץ בברכה
רביעית קפז
'אבל אנחנו חטאנו' הוא עיקר הוידוי קעג
טעם המנהג לומר הוידוי בניגון קפח
אסור להתוודות בר"ה קא, קד
וידוי הכהן גדול ביו"כ בעד כלל
ישראל קפג, קעד
ע"ע תשובה

- ז -

זימון

חיוב הזימון נובע מחיוב ברכת המזון רז
חיוב הזימון תלוי ב'קביעות' לאכול
ביחד ריב
יסוד הזימון 'ברב עם הדרת מלך' ריא
אם בעשרה צריך לעמוד נ
אין מזמנין על אכילת דבר איסור רט
זימון על אכילת איסור בזמן סכנה רט
עשר נשים - אם מזמנות בשם מט

אין מומנין בסעודה מפסקת בערב ט'
באב רז,רי
ההבדל בין זימון בערב ט' באב
ליו"ב ריא,ריד
זימון לחולים שאכלו ביום כיפור רט,ריג

זכר למקדש

גדר התקנות שהן 'זכר למקדש' רפו,ער
לולב 'עבדינן זכר למקדש' ערבה דרבנן
'לא עבדינן זכר למקדש' רצב
מנהג ההקפות בהושענות זכר להקפות
במקדש רבה

- ח -

חולה ע"ע יום כיפור

חול המועד

פירוק סוכה בו רנה,רפב
חזקה

חזקה במצות תקיעת שופר יג
חזקה על מקומות הישיבה בבית הכנסת יח
חזקה למי שנדב פרוכת כשרוצים להחליף
לאחרת כ
חזקה לקריאה בספר תורה כשמכניסים
חדש כ
ראוי לעשות פשרה במקום שאפשר כב

חטא

ניצולו להתעלות תיט
בחינת ה'חטא' בשגגה של אברהם
אבינו תיב
חטא העגל תיח
חטא המרגלים תמז

חינוך

האם קטן 'בר חיוב' בחינוך או שהחיוב על
האב שט,שכא,שכג

האם מדין חינוך צריך לקיים המצוות
כתיקונן שכא
חיוב חינוך לקטן במצוות והחיוב לחנכו
לקדושה ופרישות שיא
חיוב חינוך קטן מדין 'ערבות' שטז
דין חינוך ב'מצוות ציבוריות' שכד
חיוב האם במצוות חינוך לקטן שז
על מי מוטל לחנך כשאין אב שיג
חיוב קטנים לעשות מניין לעצמם מדין
חינוך שיט

- ט -

טלפון

שמיעת קול שופר ומגילה ט,מ
הצטרפות לאמירת י"ג מידות בציבור
כששומען בטלפון מ

- י -

י"ג מידות

הקב"ה נתעטף כש"ץ והראה סדרם למשה
רבנו מא,קכב
סגולת פעולתם כשהציבור 'עושים' המידות
עצמן מג
הנהגת ה' העליונה ע"פ י"ג מידות של
רחמים שמב
חיוב אמירתם בציבור לד
מחלוקת הראשונים אם נחשבים כ'דברים
שבקדושה' לה
עיקר תקנת אמירת י"ג מידות נתקנה בציבור
משום זכותם מב
דיני הפסקה בתפילה או בלימוד לצורך אמירת
י"ג מידות עם הציבור לו
התחיל עם הציבור והם מיהרו לגמור יכול
להמשיך ביחיד מה

הצטרפות לאמירת י"ג מידות בציבור
כשומען ברדיו ז'ד
אמירת י"ג מידות בציבור של נשים ז'ז, נא
מנהג עדות המזרח לומר ה' פעמים
י"ג מידות בסליחות י"ב

יהודי

מהותו לעשות רצון ה' ואם נכשל אין זה
'בפנימיותו' אלא שיצרו תקפו קפז, שפא
ע"ע ישראל

יום

בכל התורה היום הולך אחר הלילה כה
בקדשים הלילה הולך אחר היום שלפניו ... כה

יום טוב

המנהגים אם לומר י"ג מידות בהוצאת
ס"ת ז"ט

יום כיפור

עיצומו של יום מכפר קסד
זמן תשובה ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה
וסליחה לישראל קפז, שצז
ענין ה'מלכויות' הוא חלק מעניינו של יום
הכיפורים קד, ריא
הוא יום טוב קצז
החיוב הוא לקיים מצות ה'ענינו', אך אין
חיוב לצער עצמו ביו"כ רד
לפי הזהר ה'ענינו' הוא רק בחצי השני של
היום רג
ההשוואה בין ש"ץ המתפלל סליחות
לכהן גדול ביוה"כ ז'
בליל יו"כ יאמר ברכת שהחיינו עם הש"ץ
בלחש ויסיימה לפניו כדי שיאמר אמן קפז
מנהג הגר"א לומר אנעים זמירות רק
ביוה"כ ז'
קריאת התורה במנחה ביו"כ מדין היר"ט
או מדין התענית רב
תקיעה בסוף תפילות יו"כ סימן לסילוק
השכינה ט

ההבדל בין דין זימון בערב ט' באב לזימון
ביו"כ ריא

איסור אכילה ביום כיפור

מלבד האיסור לא לאכול יש מ"ע לשבות
מאכילה ושתיה קצז
שיעור החיוב 'ככותבת' תלוי בשוב
הדעת קצא
החיוב באכילת 'תוך כדי אכילת פרס' קצב
איסורו מדין 'ענינו' קצא, רג
תלוי ב'הנאת גרונו' וב'הנאת מעיו' קצא
האם חייב כשאכל ש'לא כדרך
אכילה' קצה, ר
חצי שיעור קצא
אכל 'אכילה גסה' פטור קצג
אכל 'אוכלין שאינן ראויים לאכילה'
פטור קצז
האם 'הזנה מלאכותית' נחשבת אכילה
לענין איסור ענינו ביו"כ קצד

חולה ביום כיפור

מחוייב בברכה על האכילה ומזכיר יעלה
ויבוא רו
חיובו על אכילה בהזנה מלאכותית קצג
זימון לחולים שאכלו ביו"כ רו
נשיאת כפים לכהן שאינו צם ביום
הכיפורים רטז

ערב יום כיפור

מצות אכילה בו וטעמיה קצז
מצוה לאכול בו יותר מהרגיל רד
חיוב נשים במצות אכילה בעיו"כ קצח
נטילת גוללות להקלת התענית רב
מצות אכילה בעיו"כ בהזנה מלאכותית ר

מוצאי יום כיפור

המדקדקים מתחילים מיד בעשיית
סוכה רכה
ע"ע תפילה – תפילות הימים הנוראים

ימים נוראים

לדקדק אחר ש"ץ הגון וגדול בתורה..... כח
זמן עשיית ברית מילה בר"ה ויו"כ..... קג

ע"ע התרת נדרים

יצר טוב ויצר רע

האדם נברא עם היצה"ר, והיצה"ט ניתן
בהגיעו למצוות..... קפט

ישראל

אין מזל לישראל..... ש"ט, שמוג
עתידיים להתחדש כלבנה..... קא, תט
קרובים להקב"ה בפרט באלול ובעש"ת.... שג
נטילת ד' מינים – אות לנצחון ישראל
בדין..... ר"ד, שצז
ע"ע יהודי

- כ -

כהנים

תפקידם – להורות לעם תורה ולעבוד
בביהמ"ק..... שא
אינם מקריבים אלא לדעת הבעלים.... קיד, קמ
'שלוחי רחמנא' או 'שלוחי דידן'..... קטו, קנא
תקיעה בחצוצרות על ידם..... רצט, שב
כהן שאינו מתענה אינו עולה לתורה
בתענית..... ריז

ברכת כהנים

חיובה כל יום..... רפ
נשיאת כפים נחשבת כמו עבודת הכהן
בביהמ"ק..... ריט
חלק בלתי נפרד מהתפילה..... רטז
הטעם שאין נושאים כפים בפחות
מעשרה..... מט
אין להפסיק בתפילת שמו"ע כדי לישא
כפיו..... רטז

הטעם להקריא לכהנים הברכה..... פ, פז
האם להקריא את המילה הראשונה..... פ
אין נשיאת כפים במנחה מחשש
לשכרות..... רעג
אמירת 'ותערב' ו'רבש"ע' בנשיאת כפים.... קי
בנשיאת כפים במוסף משלימים הכהנים
את עבודת קרבנות המוספין..... קיא
נשיאת כפים לכהן שאינו צם ביום
הכיפורים..... רטז, רכא
כהן שאינו מתענה אינו נושא כפיו
במנחה..... ריח
נשיאת כפים בצפון א"י בזמן הזה..... רפב
מנהג בני אשכנז בחו"ל לשאת כפים ביו"ט
במוסף..... רעג
הנסיונות לחדש נ"כ בחו"ל כל יום... רפא, רפה
מנהגי נשיאת כפים בשמחת תורה..... רעג

- ק -

לב

קשור לעניינים רוחניים..... שנה
המקור לכל המידות וההנהגות..... שם, ת"ח
לולב ע"ע ארבע מינים

לילה

סופו הוא 'עת רצון' לתפילה..... ש"ז

- מ -

מגילה

הפסקה באמצע הקריאה כדי לקדש
הלבנה..... קב
האם יכול למנוע משונאו להיות
בעל קורא של המגילה..... קכג, קנג

מדוע אין קטן מוציא את אביו במגילה שט
המנהג להביא קטנים לשמוע מגילה שכה
אם נשים מצטרפות למנין עשרה מדין
פרסומי ניסא מוח

מזל

אין מזל לישראל שלט
בני חיי ומוזני לא בזכותא תליא אלא
במזלא שמו
בזכות התורה משתנה המזל שמא
בכוח התשובה לשנות המזל שדמ

מזלות

'בתולה' – מזל חודש אלול – רמז למהות
בעל התשובה כבריה
חדשה שמו, שסו, שעד, שעז, שפג
'מאזניים' – מזל חודש תשרי – מאזני הטוב
והרע הדין והרחמים תמד

מחילה ע"ע סליחה

מנהגים

מנהג מבטל הלכה רעז
גודל ההקפדה לא לשנות
ממנהגים רעז, רפג, רפט
מנהגי טעות רעז
נתינת שם הילד הראשון שייך לצד האם יז
מנהג האריז"ל לומר 'מזמור לדוד ה' רועי'
ו'אלקים יחננו' לאחר התפילות צג
פיוטים כשיו"ט הראשון חל בשבת יג
חילוקי המנהגים אם לומר י"ג מידות בהוצאת
ס"ת מהארון ביו"ט צט
באמירת 'יהי רצון' ו'וידוי' בין התקיעות סד
'תקיעה גדולה' בסוף סדר התקיעות עד
נהגו לומר הוידוי ביו"כ בניגון קסח
מנהג הגר"א לומר אנעים זמירות רק
ביוה"כ מ

מתי נאמרות ההושענות בסדר התפילה ... רסז
אמירת למנוח על השמינית בשמיני
עצרת כג
מנהגי נשיאת כפים בשמחת תורה רעג

מנין ע"ע תפילה

מעשר בהמה

מדוע נקבע לחודש אלול שפח, שענה, שפז
ברכה – כשיש ספק על שתי בהמות מי מהן
העשירית עא

מצוה – מצוות

מצוות 'חיוביות' ומצוות 'קיומיות' רלח
בכל מצוה יש ענין ב'תועלת ותיקון הנעשה
מהמצוה', וענין ב'עצם קיום הציווי' קפה
המתחיל במצוה אומרים לו גמור כד
העוסק במצוה פטור מן המצוה לו
מצוות לאו ליהנות ניתנו רפא
נשבע לבטל מצוה רכה
מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה רכה
חצי שיעור במצוות עשה קפא
איסור דאורייתא ב'חפצא' איסור דרבנן
ב'גברא' רלח, רמ
ביוזי מצוה רנז

ע"ע תשובה

המבזבז אל יבזבז יותר מחומש

מקור האיסור וטעמו רמג
האם נאמר רק בצדקה או בכל המצוות ... רמג
על שווי אמיתי מחוייב ליתן כל ממונו רג
אבל במצוה שחיובה כלפי אחרים משועבד
כבעל חוב רג
לא נאמר כשהממון הוא 'עיקר המצוה'
ולא 'השתדלות' להשיגה רלג, רמוז

מצוה הבאה בעבירה

מקור הדין וטעמו רל"ה, רל"ט
 אם נאמר בדין דרבנן – ומדוע רל"ה
 פסול ב'חפצא' או ב'גברא' קנ"ד
 מצוה הבאה בעבירה בתקיעה בשופר
 גזול קכ"ח, קנ"ד

מצוות דרבנן

כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון ב
 התוקע בשבת ועבר על גזירת חכמים
 אם מקיים המצוה מהתורה ז

- ג -**נס**

ההבדל בין נס ליחיד ונס לרבים קטו
 יש סדר לניסים תב
 בחינת ה'שבת' למעלה מהטבע שצ"ד

נדרים ע"ע התרת נדרים**נשיאת כפים ע"ע כהנים****נשים ע"ע אשה****נשמה**

בחינת 'נשמה' אינה נפגמת מהחטא
 לעולם קפ"ז
 נשמה וגוף – הטוב והרע תנ

- ד -**סוכה**

האם יש מצוה בעשיית הסוכה רכו
 חיוב בנייתה 'לשמה' רכז
 מתי חל 'שם שמים' על הסוכה – בעת
 העשייה או בעת הישיבה בה רל'
 מחלוקת בבלי וירושלמי האם מברכים על
 עשייתה רכו
 אין מברכים שהחיינו על עשייתה, ויוצא י"ח
 בברכת זמן בקידוש יא, רכו

עצי סוכה אסורים בהנאה כל

שבעה רל"ג, רנ"ו
 ישיבה בסוכה גזולה רל"ט, רמ"א
 מכירתה כדי ליהנות מזמניה רנ"ט
 פירוקה כדי למנוע בזיונה רנ"ח
 פירוקה בחול המועד רנ"ה, רפ"ב
 העברת סכך מסוכה לסוכה אחרת רנ"ט
 סינוך על ידי נשים רל"ג
 בניית סוכה או עסק בד' מינים – מה
 קודם רכ"ה

נוי סוכה

מוקצה משום ביזוי מצוה רס
 מותר להורידו מחמת הגשמים רס"א

סוכות

זמן שמחתינו שצ"ז
 עיקר התשובה השלימה – בסוכות שצ"ח
 באמירת שהחיינו ביו"ט ראשון יוצא ידי
 חובתו לברך שהחיינו על ההלל י"א

מצות הקהל (במוצאי סוכות בשביעית)

מהות המצוה – חיזוק התורה רצ"ג
 ב' חלקי המצוה – פרטי המצוה למעשה,
 והכוונה שבה רצ"ה
 קשורה למצות ראייה ברגל רצ'
 על מי החיוב להקהיל את העם רחצ'
 חיוב נשים במצות הקהל אע"פ שהיא מ"ע
 שהז"ג רצ"ה
 אינה מתקיימת בשבת ש'
 חידוש המצוה בזמן הזה רצ'

ע"ע הושענא רבה**סימני ראש השנה ע"ע ראש השנה****סליחה**

זמן סליחת הקב"ה לאחר חטא העגל נקבע
 לדורות בזמן סליחה ש"ג

תשרי זמן מחיקת החובות תמד
סליחות

עיקרן – 'עבודה שבלב' לא
הש"ץ ממלא כביכול שליחות הקב"ה
לכפר על ישראל קכב
לדקדק אחר ש"ץ הגון וגדול בתורה כח
ש"ץ המתפלל סליחות עובר לפני התיבה
כל היום כד
ההשוואה בין ש"ץ המתפלל סליחות
לכהן גדול ביום"כ ז
הסליחות כהקדמה לכל תפילות היום כט
היחיד אינו אומר י"ג מידות לא
נאמרות רק בבית כנסת ובציבור מא
מחלוקת הפוסקים אם היחיד אומר
'סליחות' או 'זיעבור' לו
מנהג עדות המזרח לומר ה' פעמים י"ג מידות
בסליחות יב
האם ניתן לומר סליחות לאחר שחרית לג
ע"ע י"ג מידות

- ע -

עבודת ה'

עבודה 'מיראה' ועבודה 'מאהבה' שמט
בדרך של 'סור מרע ועשה טוב' תא,ת"ג
הכישלון – מנוף להתעלות תמז

עולם

בכ"ה אלול נברא העולם שנה
בבריאת העולם בחינה של 'עולם שנה
נפש' שפ
בריאתו במידות הדין והרחמים שצב

עולם הזה – עולם הבא

נבראו באותיות י"ה שע
עכו"ם
הם בבחינת 'רע בעצם' קפח

חסידי אומות העולם שמוג
ע"ע תשובה לבני נח
ערב יום כיפור ע"ע יום כיפור
ערב ראש השנה ע"ע ראש השנה
ערבה ע"ע ארבע מינים
עשרת ימי תשובה

ימים המסוגלים לתשובה קפה,שנא,שצו
עת רצון ש"ה
ימי קירבת ישראל להקב"ה שג

- פ -

פדיון הבן

פדיון נפש הבכור רנב
הפדיון הוא כחוב ושיעבוד נכסים רמט,רנב
האם חייב לבזבז כל רכושו לקיום
המצוה רמד
עליה לרגל ופדיון הבן – מה קודם רמד
פורים ע"ע מגילה

- צ -

צדקה

תיקן לנפש רנא
מדרכי התשובה שנה
בכוחה לשנות מזלו של האדם שמו
אין לה קצבה כד
ההבדל בין 'צדקה' ל'גמילות חסדים' שמט
האיסור לבזבז יותר מחומש רמה

ציבור

ההבדל בין 'רבים' ל'ציבור' מו
מעלת תשובת הציבור ותפילתם קפה
'ציבור נפישא זכותיה' קפז

אין מברכים שהחינו על מצוות המוטלות
 על ציבור יב
 הקב"ה אינו מואס תפילתן של רבים מב
 חיוב אמירת דברים שבקדושה בציבור יד
 תקיעות שופר בחודש אלול – חובת הציבור
 או היחיד א
 חיוב אמירת י"ג מידות בציבור יד
 סגולת פעולת י"ג מידות כשה'ציבור עושים'
 המידות עצמן מג
 סליחות נאמרות רק בבית כנסת
 ובציבור מא
 האם עשר נשים נחשבות כ'ציבור' מו

ציצית

העושה ציצית אינו מברך בשעת
 עשייתה רכט
 זכרון המצוות ע"י התכלת שבציצית שנמ
 פרימת הציצית מהטלית רנז

- ק -

קטן – קטנים

האם קטן 'בר חיוב' בחינוך או שהחיוב על
 האב שמ
 אם בפני עשרה קטנים נחשב כקידוש ה'
 ב'פרהסיא' מז
 עולה למנין שבעה קרואים קכט
 בעל תוקע בחודש אלול ז
 אינם מוציאים בתקיעת שופר קכו
 חיובם לעשות מנין לעצמם שיט
 ע"ע חינוך

קידוש השם

אם בפני עשרה נשים, קטנים או עכו"ם
 נחשב כ'פרהסיא' מז

קידוש לבנה

מדוע המצוה נקראת 'קידוש' לבנה קא
 ההשוואה לתפילת שמונה עשרה קא

הפסקה באמצע קריאת המגילה כדי לקדש
 הלבנה קב

קרבנות – קדשים

בקדשים הלילה הולך אחר היום
 שלפניו כה, כ
 חלוקת העבודה לכהנים רבים משום
 'ברוב עם הדרת מלך' כז
 הקרבת הקרבן לדעת הבעלים קיג, קמ
 בשר השלמים ניתן למכירה רנט
 סדר התפילות בגדר של 'קדשים' כ
 תפילות כנגד תמידין קיג, קמ
 ברית מילה בחינה של הקרבת קרבנות קכ

קריאת התורה

חלק מהתפילה רטז
 האם החיוב הוא 'קריאה' או 'שמיעה' ... קלא
 מדין תלמוד תורה דרבים קל
 האם יכול למנוע משונאו להיות בעל
 קורא קכג
 בעל קורא אינו מוציא את הציבור מדין
 'שומע כעונה' קכט
 השונא לש"ץ לא יעלה לתורה כשקוראים
 התוכחות משום סכנה קל
 האם מותר להעלות לתורה מחלל שבת
 בפרהסיא קעג
 כהן שאינו מתענה אינו עולה לתורה
 בתענית ריז

- ר -

ראש השנה

יום הדין תח, תמו
 יום דין ברחמים תמח
 זמן התחדשות החיים הרוחניים תלא
 הוא בבחינת 'נותן' תח
 עבודת ה'מלכויות' תה, תמ, תנ
 מבקשים על ענייני העוה"ז ברמז בלבד ... שפז

- ש -

שבת

בזכות השבת העולם עומד שפז
 זמן המסוגל לתשובה ש"ז
 ה'נקודה הפנימית' בזמן שפז
 חלק מהטבע - ובחינת 'למעלה
 מהטבע' שצד
 טעם איסור מוקצה בשבת קצט
 על אלו בקשות מותר להתפלל בשבת תכג
 זמן מנחה בשבת - 'עת רצון' ... ש"ז, שפז, שפח
 התוקע בר"ה שחל בשבת אם יוצא ידי חובת
 המצוה מז
 אמירת הושענות בשבת רכז
 מצות הקהל אינה מתקיימת בשבת ש

שונא

בשליחות הציבור והיחיד בתפילות כל השנה
 ותפילות הימים הנוראים קיג, קכא
 בשליחות הציבור והיחיד בשאר מצוות
 התורה קכג
 בביקור חולים וניחום אבלים קלג
 שני סוגי שונאים קלז
 רשע ואפיקורס מותר לשונאם קלח
 ש"ץ המכוין שלא להוציא י"ח את שונאו -
 גם אוהביו אינם יוצאים י"ח קכא, קמט
 השונא לש"ץ לא יעלה לתורה כשקוראים
 התוכחות משום סכנה קל
 בתפילות מוסף ר"ה וי"ב יכול לעכב שונאו
 להיות ש"ץ בגלל שעיקר התפילה של
 הש"ץ קכח, קמח
 שונא מוציא נשים י"ח מגילה לשיטת הבה"ג
 שמחוייבות ב'שמיעתה' קכח, קנו
 אוהב ושונא בעדות ודין קלח

ביום א' מבקשים על רוחניות וביום ב' על

גשמיות תנב
 נברא בו אדם הראשון תי
 בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים תא
 יצא בו יוסף מבית האסורים תנה
 מדוע אין אומרים בו הלל תכט

ערב ראש השנה

הטעם שאין תוקעין בו בשופר ב, מז
 התרת נדרים נג

אכילת סימנים

עניינם שפז, תיא, תנא
 זמן אמירת 'יהי רצון' - לפני הברכה או
 לאחריה סא, עז
 תפוח בדבש עה, תנא
 המנהג לאוכלם רק ביום הראשון שפז

ראש השנה

ג' שעות ראשונות ביום הקב"ה דן את
 עולמו קפו
 איסור וידוי בו סא, קד

ראש השנה שחל בשבת

הטעם שאין תוקעים בשופר יד
 חזקת בעל התקוע ביום א' דר"ה לתקוע
 ביום השני יג
 מעלת התקיעות בר"ה שחל יום א'
 בשבת יד
 ע"ע שופר; ע"ע תפילות הימים הנוראים

ראש חודש

י"ב ראשי חודשים כנגד י"ב
 שבטים ש"ט, תג
 הוא בבחינת 'מקבל' תח
 הוא ענין של 'ציבור' תט

שופר

תכליתו לעורר לתשובה סה, שצה
 תקיעת שופר היא 'כיון דלזכרון הוא כבפנים
 דמי' לג
 מעורר את מידת הרחמים שצה
 התקיעה בר"ה היא בגדר של 'תפילה' סב
 המצוה ב'תקיעה' או ב'שמיעה' קבה, קנג, קנו
 האם נאמר בזה 'מצוה בו יותר
 מבשלוהו' קכז
 טעם סדר התקיעות הנהוג היום (תשר"ת,
 תש"ת, תר"ת) סו, סג
 איסור הדיבור בין התקיעות סא
 הרהור בדברי תורה בין התקיעות –
 אם נחשב כהפסק עה
 הפסק בתפילה כדי לשמוע תקיעות בר"ה
 ובאלול ח
 הפסק באמירת 'יהי רצון' בין התקיעות סא
 ברכת אשר יצר בין תקיעות דמיושב
 לתקיעות דמעומד עב
 שמיעת התקיעות – בישיבה או בעמידה ט
 שמיעת התקיעות בטלפון ט
 התוקע בשבת אם יוצא ידי חובת
 המצוה טז
 טעם שהתוקע בשופר גזול יצא ידי
 חובה קבח, קנד
 חש"ו אינו מוציאין י"ח בתקיעת שופר קבו
 איסור לקיחת ממון עבור התקיעות יט
 התוקע סדר תקיעות דמיושב תוקע
 סדר תקיעות דמעומד לב
 האם יכול למנוע משונא להיות בעל
 תוקע קבג, קנג
 ענין 'תקיעה גדולה' עג
 חוקה במצות תקיעת שופר יג
 מעלת התקיעות בר"ה שחל יום א'
 בשבת יד

בחודש אלול – חובת הציבור או היחיד א
 בסוף תפילות יו"כ סימן לסילוק השכינה ט
 מנהג תקיעת שופר בשעת אמירת
 ההושענות רעא

בעל מקריא

הטעמים להקריא התקיעות לבעל
 התוקע פ, פד, פה
 האם להקריא את התקיעה הראשונה פ

שמחת תורה

מנהגי נשיאת כפים בשמחת תורה רעג
 מנהג ההקפות משום שמחה רעא
 השתתפות אבל בהקפות ערב

שמיני עצרת

סיום הימים הנוראים שצט
 מנהג אמירת למנצח על השמינית כג

שליח ציבור

'שלוחם' של הציבור להוציאם ידי
 חובה קטו, קמ
 ע"פ סוד – חזרת הש"ץ 'גדולה מתפילה
 שבלחש' קיח
 שלוחם של הציבור מדין 'זכיה' קלט
 דינו בזמן הזה כשאינו מוציא את
 הרבים י"ח כח, קיז, קכד, קמא
 שונא בתפילות כל השנה ותפילות הימים
 הנוראים קיג
 לדקדק שיהיה הגון וגדול בתורה כח, קלט
 הזכות למחות על מינוי ש"ץ בזמן הזה קמז
 הזכות למחות במינויים ציבוריים קטז, קמב
 אין לש"ץ להתפלל אלא בהסכמת כל
 הציבור קיד
 ש"ץ המכוין שלא להוציא י"ח את שונאו –
 גם אוהביו אינם יוצאים י"ח קכא, קמט
 ש"ץ המתפלל סליחות עובר לפני התיבה כל
 היום כד

ההשוואה בין ש"ץ המתפלל סליחות
לכהן גדול ביה"כ 5
בתפילות מוסף ר"ה ויו"כ יכול לעכב שונאו
להיות ש"ץ בגלל שעיקר התפילה של
הש"ץ קבה, קמח
מי שאינו מתענה אינו ש"ץ בתענית ריז
שמחה
נטילת ד' מינים מדין 'ושמחתם' ר"ז

- ת -

תורה

אין אדם עומד על דברי תורה אא"כ נכשל
בהן תפז
בזכות התורה משתנה המזל שמא
במצות חינוך מקיים מ"ע מהתורה
של לימוד תורה לבנו שמו
הנהגת העולם על פי התורה שכב
ע"ע קריאת התורה

תפילה

עבודה שבלב 5, 6
כנגד קרבן התמיד קי, קמ
מעלת תפילת הציבור קפו
בכוחה לשנות מזלו של האדם שמי
זמנים שהם 'עת רצון' לתפילה ש"ה
צריך לשהות קודם התפילה ולאחריה צא
ב' כוונות - 'עומד לפני המלך', 'פירוש
המילים' רצד
ב' עניינים - 'חובת 'ציבור' וחובת 'יחיד' קמג
ההבדל בין 'ברכה' לתפילה' תכז
סדר התפילות בגדר 'קדשים' או 'מעשה
בראשית' 5
תפילת ערבית כנגד הקטר איברים ופדרים של
תמיד כה
המתחיל להתפלל בעת זמן תפילה יכול לסיים
לאחר הזמן ובתפילה דולכים אחר
ההתחלה] מה

ע"פ סוד - חזרת הש"ץ 'גדולה מתפילה
שבלחש' קיה
חיוב נשים בתפילה משום ד'רחמי
נינהו' נא, קח
צירוף מחללי שבת לתפילת מוסף קז
בנשיאת כפים במוסף משלימים הכהנים
את עבודת קרבנות המוספין קיא
מנהג אמירת פיוטים כשיו"ט הראשון חל
בשבת יג
הפסק בתפילה כדי לשמוע תקיעות בר"ה
ובאלול ח

ע"ע שליח ציבור

תפילה במנין

צירוף למנין כשחלק מהמתפללים בבית
אחר 5
נחשבת כשמתחיל עם הציבור מה
חיוב קטנים לעשות מנין לעצמם שימ

דברים שבקדושה וקדוש, קדושה וברכו

איסור תורה לאומרם שלא בעשרה
גדולים שימ
טעונים 'אמירה וענייה' מא
חיוב אמירתם עם הציבור 5
כשעומד בשמו"ע האם יכול להפסיק כדי
לשומעם 5

האם י"ג מידות נחשבים כ'דברים
שבקדושה' 5
האם ברכת המזון בעשרה נחשבת כ'דברים
שבקדושה' מט

קריאת שמע

טעם אמירת פסוק ראשון עם הציבור 5
אם מותר להפסיק בה כדי לומר י"ג
מידות 5, 6

ע"ע י"ג מידות

ע"ע שליח ציבור

עלינו לשבח

יהושע בן נון תיקנו, ואחר החורבן ריב"ז
 קבעו בתפילה פח
 חשיבות תפילה זו צא
 טעם אמירתו בסוף התפילה פט,צא
 חיוב אמירתו עם הציבור צה,צח
 טעם אמירתו בימים הנוראים בתוך תפילת
 מוסף צ,קג
 הטעם שאין אומרים עלינו לשבח לאחר
 תפילות יו"כ [שחרית מוסף מנחה
 ונעילה] צג
 אמירתו בזמנים נוספים [ברית מילה וקידוש
 לבנה] ק

ותערב

טעם אמירתו במוסף ולא בשחרית קי
 ביאור נוסח ספרד 'שאותך לבדך ביראה
 נעבוד' קי

תפילת מנחה

עת רצון זו תפילת מנחה ש"ה

ברכת החודש

מנהגי אמירתה ועניינה תכב
 מדוע אין 'מברכים' את חודש תשרי תכה

תפילות הימים הנוראים

צריכות להיות טהורות ללא תערובת
 מחלוקת ושנאה קכא
 יכול לעכב שונאו להיות ש"ץ בגלל שעיקר
 התפילה של הש"ץ קכה,קמח
 הבקשה ל'חיים' – חיים רוחניים תכט
 לא יתפלל מוסף בר"ה ביחיד בג' שעות
 ראשונות קפז
 תשע ברכות במוסף ר"ה כנגד תפילת
 חנה קז
 אין מזכירים במוסף של ר"ה פסוקי קרבן
 מוסף של ר"ח תד
 טעם שאין אומרים עלינו לשבח לאחר תפילות
 יו"כ [שחרית מוסף מנחה ונעילה] צג

טעם אמירת עלינו לשבח בתוך תפילת

מוסף צ,קג
 אמירת 'מלך' בתפילת יו"כ משום
 'מלכויות' קד,ריב
 חיוב נשים בתפילת מוסף בר"ה ויו"כ קו

נעילה

גדר התפילה משום 'ריבוי תפילה' ולא
 כתפילה בפנ"ע כט,קח,קיא,רכב
 חיוב נשים בתפילת נעילה קו,קח
 נשיאת כפים לכהן שאינו מתענה רכא
 תקיעה בשופר אחריה ט

תענית

תקיעה בחצוצרות בתענית שג
 כהן שאינו מתענה אינו עולה לתורה
 בתענית ריז
 מי שאינו מתענה אינו ש"ץ בתענית ריז

תפילין

אין מברכים על עשייתן אלא על
 הנחתן רכו
 הענין שלא להסירם עד אחר עלינו
 לשבח צד
 מה נחשב 'סיום' התפילה לענין הנחת
 תפילין צו
 ביום שיש ברית מילה בבי"כ יש לחלצם
 לאחריה קב

תקיעת שופר

ע"ע אלול; ע"ע שופר

תשובה

המקור למצוה בתורה ש"ד
 דעת הרמב"ם שמצות התשובה היא הוידוי
 בפה קפד,קע
 קדמה לבריאת העולם ש"ו,שדמ,שצג
 חידוש שהמציא הקב"ה ברוב
 חסדו קפו,ש"ד,שמה,שנא,שצד
 מגעת עד כסא הכבוד ש"ו,שנא

דבקות מוחלטת בבורא קד
 בעל תשובה נחשב כ'בריה חדשה' שפו
 שקולה כנגד כל המצוות שנא
 מביאה רפואה לעולם שנא
 מאריכה שנותיו של אדם שנא
 בכוחה לשנות המזל שדמ
 תשובה 'מאהבה' ותשובה
 'מיראה' שנב,שצו
 גדולה תשובה שזדונות נעשות לו
 זכויות קפד
 מעלת התשובה שגם 'תשובה חלקית'
 מועילה קפ
 איזו היא תשובה גמורה קנח
 תשובת ישראל מועילה להם בעוה"ז
 ובעוה"ב קפד
 ההבדל בין תשובה מאהבה לתשובה
 מיראה קפח
 חצי שיעור במצות תשובה קפא
 הלימוד מתשובת אנשי נינוה קעז
 ההבדל בין תשובת ישראל שמועילה למחוק
 החטא למפרע לתשובת בני נח שמתקנת רק
 להבא קפב
 תשובת הרבים מועילה לפרטים שאינם
 שבים קפה
 מצותה נוהגת בכל אישי ישראל חוץ
 מחש"ז קנח
 גדולה תשובה שמקרעת גזר דינו של
 אדם קסה
 ההבדלים בין תשובת היחיד ותשובת
 הציבור קפג

מעלת תשובת הציבור שהקב"ה הבטיח
 שתקובל קפו
 האם אפשר לקיים מצות תשובה ע"י
 שליח קפד
 על עבירות 'קלות' מכפר שעיר המשתלח
 גם ללא תשובה קפד,קע
 חודש אלול – זמן מסוגל לתשובה שמז
 תכלית התקיעות בחודש אלול ד
 תכלית התקיעות בראש השנה סה
 בקשת מחילה בפני עשרה נשים מח

תשובה לבני נח

אינם מחוייבים במצות התשובה קעז
 מחלוקת בבלי וירושלמי האם מועילה
 תשובה לבני נח קעז
 טעמים מדוע אין התשובה מועילה לבני
 נח קנח
 ההבדל בין תשובת ישראל שמועילה למחוק
 החטא למפרע לתשובת בני נח שמתקנת רק
 להבא קפב
 ע"ע וידוי; ע"ע עשרת ימי תשובה

תשרי

כוחו וחשיבותו שצא
 מלשון 'תשרי ותשבוק' תמד
 משלב בין הטבע למה שמעל הטבע שצמ
 נברא בו העולם לדעת רבי אליעזר ת
 חודש התפילה תכב
 מדוע אין 'מברכים' את חודש תשרי תכה
 חודש תשרי הקב"ה בעצמו מברכו תכו
 מזל החודש – מאזניים תמד

