



# דברי משה

ימים נוראים



ירושלים תשע"א



# קונטרס דברי משה



## ימים נוראים

נערך בחמלת ה' עליי  
הצב"י משה רפאל בלא"א שמעון חיים הי"ו לוי

אלול תשפ"ג

**יעקב דה הז 8/7 רמות א' ירושלים**  
**02 - 5715091**



## הקדמה

בקונטרס הנוכחי העוסק בענייני הימים הנוראים, נקבצו ובאו בו מספר מאמרים ועניינים הקשורים לעבודת הימים הקדושים ראש השנה ויום הכיפורים, באגדה ובהלכה, וכבר מילתי אמורה שלא באנו בזה אלא לעורר לב הלומדים, ולעניין הלכה למעשה יש להסתמך אך ורק על גדולי התורה פוסקי הדורות אשר מפיהם ומי כתבם אנו חיים.

מאמרים ושיעורים אלה נאמרו לפני חברים מקשיבים בכל מיני הזדמנויות במשך השנים, במועדים וחגי ישראל, ונדפסו כבר בשנת תשס"א בעידודו של מו"ר הגאון הגדול רבי משה רזמרין שליט"א, מח"ס דבר משה על הש"ס, וכעת נדפסו שוב לדון בהם.

יה"ר שנזכה למתיקות ועריבות התורה הקדושה, ללמוד וללמד לשמור ולעשות, ויקיים לנו ה' יתברך את כל חכמי ישראל, גדולי התורה ומאוריה שליט"א, ויזכה כל אחד ואחד להגדיל תורה ולהאדירה, מתוך בריאות נחת ושמחה.

# קונטרס הנכחי נדפס לעילוי נשמת מו"ח היקר והאהוב

## הגה"צ רבי עמרם בן פריחה זצ"ל

אשר שקד על לימוד התורה בעמל גדול, ויגע יגיעה עצומה  
לברר דברי רבותינו התנאים והאמורים הקדושים, ובאהבתו  
הגדולה לתורה ביקש להנחיל את מתיקותה לצעירי הצאן,  
למען מטרה קדושה זו כיתת את רגליו עשרות בשנים לכל  
מקום ופינה להביא את דבר ה' בצורה המיוחדת לו, וזכה  
להוציא לאור את ספריו המאירים לארץ ולדרים  
"הביאור הראשון" על פרקי הגמרא

רוח ה' תניחנו בגן עדן, ומלך מלכי המלכים ברחמיו ירחם  
עליו, ויחוס ויחמול עליו, יסתירהו בצל כנפיו ובסתר אהלו,  
לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו, לקץ הימין יעמידהו, ומנחל  
עדניו ישקהו. ויצרור בצרור החיים נשמתו. וישים כבוד  
מנוחתו. וילוה אליו השלום, ועל משכבו יהיה שלום

ת. נ. צ. ב. ה

# מפתח הענינים

## מאמרים

- ט ..... מאמר א – אלול עבודת הצדקה
- טו ..... מאמר ב – ימי אלול הכנה ליום הדין של ראש השנה
- יח ..... מאמר ג – ראש השנה יום המלכת ה'
- כז ..... מאמר ד – יום הדין לפי מה שהוא
- לג ..... מאמר ה – בעשרת ימי תשובה נפתחים שערי תשובה גם למי שנכלל במעוכבי תשובה ...
- לח ..... מאמר ו – שעת הנעילה

## שיעורים

- מג ..... סימן א – בדברי הראשונים בדין מי ששח בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד
- נ ..... סימן ב' – בדברי הראשונים אם התקיעות דמיושב עיקר או דמעומד והנפ"מ בזה
- נד ..... סימן ג' – בדין עמידה בתקיעות
- נח ..... סימן ד' – אם השומע את התקיעות משליח ציבור צריך לעמוד
- סה ..... סימן ה' – הערה בדברי האחרונים גבי מי שעבר ותקע בשבת
- סח ..... סימן ו' – בענין שופר של עיר הנדחת ובדין מכתת שיעוריה
- עד ..... סימן ז' – בדברי הראשונים אם מצות שופר היא התקיעה או בשמיעה
- עח ..... סימן ח' – בענין שופר של איסורי הנאה ובדין מצות לאו ליהנות נתנו
- פד ..... סימן ט – מדוע לא אסרו לתקוע בשבת מחשש שיתקן כלי
- פז ..... סימן י – בדין תענית ביום טוב שני של ראש השנה
- צא ..... סימן יא – בדין בדין מי שהוצרך לאכול ביום הכיפורים אם מברך על אכילתו
- צז ..... סימן יב – בחיוב פיוס בעבירות שבין אדם לחברו
- צט ..... סימן יג – בדין עמידה באמירת הוידוי
- קא ..... סימן יד – בגדר מצות עינוי דיום הכיפורים
- קח ..... סימן טו – אם מועילה תשובה בעכו"ם
- קי ..... סימן טז – בדברי רבותינו בענין אמירת כל נדרי בערב יום הכיפורים





”וצדקה תהיה לנו כי”.

בספר בני יששכר מאמרי חדש אלול (מאמר א) כותב מוהרצ”א מדינוב זצוק”ל, שהצירוף של שם הוי”ה המשתייך לחדש אלול הוא בסדר ההו”י, צירוף זה שורשו בסופי התיבות של הפסוק בפרשת ואתחנן (פרק ו פסוק כה) : ”וצדקה תהיה לנו כי”.

[עיי עוד בספר אוהב ישראל מאפטא פרשת ראה, ובספר רסיסי לילה (אות לט) משכ”ב].

ובספר עטרת יהושע פרשת עקב, כותב אדמו”ר רבי יהושע הורביץ מדיז’יקוב זצ”ל, שעובדה זו שצירוף השם הוי”ה של חודש אלול נרמז בסופי התיבות של הפסוק ”וצדקה תהיה לנו כי”, יש בה כדי ללמד על עבודת הימים הקדושים של חודש אלול, שהיא קשורה גם במצות הצדקה.

ואפשר שענין זה נרמז בגוף הפסוק עצמו, המילה ”כי” בגימטריה עולה שלושים, שזה רומז לשלושים יום של חודש אלול, שהעבודה באותם שלושים יום של חודש אלול היא : ”וצדקה תהיה לנו”, בשימת דגש על מצות צדקה.

בספר חיי אדם הלכות שבת ומועדים (כלל קלח סעי’ א) כותב הרב זצ”ל, שחודש אלול נרמז בראשי התיבות של הפסוק במגילת אסתר (פרק ט פסו’ כב) : ”איש ל’רעהו ו’מתנות ל’אביונים”. גם זה בא ללמד שבחודש אלול צריך להרבות במתנות לאביונים שהיא מדין צדקה. וכן כותב בקיצור שולחן ערוך גנצפריד (סימן קכח סעי’ א) שראשי תיבות אלו מרמזים למצות צדקה עיי”ש].

וצריך לברר מהו הקשר של מצות צדקה עם ימי אלול הקדושים, שהם ימי הכנה ליום הדין של ראש השנה, שצריך להקפיד בה יותר משאר המצות ?

מאמר א

## אלול – עבודת הצדקה

בספר משנת חסידים [ניסן פרק א] כותב רבי עמנואל חי ריקי זצ”ל, שישנם י”ב צירופים לשם הוי”ה ב”ה, כל אחד מאותם י”ב צירופים משתייך לחודש אחד מחודשי השנה, בכל ראש חודש כאשר בתפילת מוסף, בסיום ברכת מקדש ישראל וראשי חודשים, צריך לכוון בהזכרת שם ה’ את אותו צירוף המשתייך לאותו חודש ושולט בו.

במדרש תהלים [פרק צא אות ו’] איתא : ”מפני מה ישראל מתפללין ואינם נענים ? ועונה על כך המדרש : ”על ידי שאינן יודעין בשם המפורש”, ומביא על כך המדרש את הפסוק בספר תהלים (פרק צא פסו’ יד) : ”אשגבהו כי ידע שמי, יקראני ואענהו” עכ”ל.

דברי המדרש : ”מפני שאינם יודעים להתפלל בשם” צריכים ביאור, מה פירוש ”להתפלל בשם” ? על איזה שם מדבר המדרש, שאין ישראל יודעים להתפלל בו ?

בספר בני יששכר [מאמרי חודש ניסן מאמר א’] כותב מוהרצ”א מדינוב זצ”ל לבאר, שכוונת המדרש היא, שאינם יודעים לכוון את צירוף שם הוי”ה השולט באותו החודש, לכן אינם נענים בתפילתם, [עפיי”ז ביאר שם הרב זצ”ל את דברי משה רבנו ע”ה בספר דברים (פרק ג פסו’ כג) : ”ואתחנן אל הוי”ה בעת ההוא לאמר”, תפילותיו של משה רבנו ע”ה היו מכוונים תמיד אל אותו צירוף שם הוי”ה שהיה שולט באותה העת בה התפלל, והוסיף מוהרצ”א זצ”ל, שזוהי גם כוונת דוד המלך ע”ה בספר תהלים (פרק צא פסו’ יד – טו) : ”... ואשגבהו כי ידע שמי, יקראני ואענהו ...” על ידי שידע לכיון בצירוף השם השייך לאותו זמן זוכה שיתקיים בו סוף הפסוק יקראני ואענהו].

מצות הצדקה, מצוה שבכוחה להציל ממות, כדברי שלמה המלך בספר משלי (פרק יא פסו' ד): "לא יועיל הון ביום עברה, וצדקה תציל ממות". וכתוב (שם פרק יב פסו' כח): "באורח צדקה חיים, ודרך נתיבה אל מות", ובספר בתי מדרשות חלק ב' [מדרש איוב] איתא: "אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף ... הנותן צדקה אפילו נתחתם גזר דינו ליאבד, וניתנה רשות למלאך הממונה על הפורענות לילך וליפרע ממנו, אין המלאך הממונה על הצדקה מניחו ... עיי"ש".

### מלוה ה' חונן דל

בספר לקט יושר חלק א' [אורח חיים עמוד קכב ענין ג] לתלמיד התרומת הדשן זצ"ל, כותב שמצא בלקוטי הח"ר משה לוי מינץ זצ"ל, שבדרשת שבת תשובה דרש בעל התרומת הדשן זצ"ל בענייני תשובה וצדקה, והביא את הפסוק: "מלוה ה' חונן דל וגמולו ישלם לו", וביאר שמי שנותן צדקה לעני, נחשב כאילו לווה להקב"ה, ובפרק זה בורר (לא): מבואר שאם אומר המלוה ללוה נלך לבי"ד הגדול, כופין את הלוה לילך אחר המלוה, ואף שבדרך כלל הולכים בדין תורה אחר הנתבע ולא אחר התובע [הטעם משום שבספר משלי (פרק כב פסו' ז) נאמר: "עבד לווה לאיש מלוה"].

ביום הדין של ראש השנה דרש התרומת הדשן זצ"ל, כאשר יבוא הי"ת לדון כל אחד ואחד, מי שיש בידו מצות צדקה יוכל לבקש שידונו אותו במידת הרחמים ולא במידת הדין, לכן היה נוהג להתעסק במות צדקה בחודש אלול כדי שיהיה בגדר "מלוה ה'" עכ"ד.

במדרש נאמר גדולה צדקה שבה הקב"ה עתיד להשתבח ליום הדין, שנאמר (ישעי' פרק ה פסו' טז): "ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה", אפשר שהכוונה בזה היא שעל ידי ומכוח מצות צדקה מגביה הי"ת את עצמו

### חודש אלול הוא הכנה ליום הדין של ראש השנה

בספרי רבותינו מובא שימי חודש אלול, הם ימים של הכנה ליום הדין של ראש השנה, בספר שם משמואל פרשת שופטים (תרע"ה) כותב הרב זצ"ל שבמו שכל מקום ששי הוא הכנה לשביעי, וכן הוא גם חודש אלול [שהוא החודש הששי מחודש ניסן, שהוא החודש הראשון לפי התורה] שגם הוא חודש של הכנה לר"ה ויום הכיפורים עיי"ש,

ובספר אמרי אמת פרשת כי תצא (תרצ"ו) מסמך על זה הרבי זצ"ל את הפסו' בפרשת כי תצא (פרק כב פסו' ח): "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך", שהוא רמז לר"ה שהשנה מתחדשת בו, ועשית מעקה מרמז לחודש אלול שמקודם, שצריכים להכין את עצמנו ע"י יראת שמים, שאלול הוא הכנה לראש השנה כמו המעקה ששומר על האדם שלא יפול, ומעקה בגימטריא יראה עיי"ש.

ביום ראש השנה ספרי חיים ומתים נפתחים, הכול עומדים לדין לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, שהוא הדיין והוא העד, ואין מידו מציל, הכול עוברים לפניו כבני מרון, מעשי איש ואיש ופקודתו נמדדים בפלס מאזניים לטוב או לרע, ובריות בו יפקדו להזכירם לחיים ולמות.

בילקוט שמעוני שמואל א' (רמז קטו) איתא: "אלמלא בא הקב"ה עם אברהם יצחק ויעקב בדין אינם יכולים לעמוד מפני התוכחה". גם דוד המלך ע"ה, שנקרא בדיחא דמלכא, רגל רבעית במרכבה, גם הוא ביקש בספר תהלים (פרק קמג פסו' ב): "ואל תבוא במשפט את עבדך כי לא יצדק לפניך כל חי".

### כי בצדקה יכון כיסא

כחלק מההכנה ליום הדין הגדול והנורא אנו מציידים את עצמנו בכוחה ובזכותה של

מגדולי האמוראים, שבמסכת סוכה (כח: מובא שלימוד הגמרא נקרא "הויות אביי ורבא", הרש"י במסכת גיטין (מה.) מובא שאביי היה חסיד, ובמסכת תענית (כא:) כותב רש"י שבכל ערב שבת היתה בת קול יוצאת משמים ואומרת לו שלום עליך, שהיה ראש ישיבה בפומבדיתא, וכן רבא שהיה מדקדק במצות, במסכת ראש השנה (כא.) מובא שהיה צם בכיפור שני ימים מימת הספק, ובמסכת תענית (כא.) מובא שכל יום כיפור היתה יוצאת בת קול משמים ושואלת בשלומו, ואחר פטירת אביי היה ראש ישיבת בבל במחוזא, אם הם היו נחשבים בינוניים, מה נענה אנן, ודאי שאין לנו להחשיב את עצמנו לצדיקים, אלא די לנו אם נחזיק עצמנו כבינוניים שגור דינינו תלוי ועומד עד יוה"כ באם נעשה תשובה על מעשינו, כדברי הירושלמי במסכת ראש השנה (פ"א הל' ג) ונפסק ברמב"ם (פ"ג הל' ג) שכתובת הבינוני לחיים תלויה אך ורק באם עשה תשובה, ובפירוש בעל הטורים על התורה פרשת כי תבוא (פרק כח פסוק סו) כותב שדבר זה נרמז בדברי הפסוק בספר הושע (פרק יא פסו' ז): "ועמי תלאים למשובתי" שהם תלויים ועומדים עד שיעשו תשובה עי"ש.

### תשובה מועילה רק בישראל מדין אב שמחל על כבודו

בספר ברכי יוסף או"ח (סי' קטז ס"ק ב) מביא הרב חיד"א זצ"ל בשם הרמ"ע מפאנו [מאמר חיקור הדין חלק ב'] וכן מביא הבני יששכר במאמרי חודש סיון (מאמר ב אות ה) בשם הרב חיד"א בספר ראש דוד פרשת אמור, שהתיקון על ידי תשובה מועיל רק לעם ישראל, והטעם לזה הוא משום שבני ישראל נקראים בנים לה', כמו שנאמר בספר דברים (פרק יד פסו' א): "בנים אתם לה' אלוקיכם", ובמסכת קידושין (לב.) נפסק להלכה שאב

מכיסא הדין ויושב על כיסא רחמים, כדברי שלמה המלך בספר משלי: "כי בצדקה יכון כסא". [עיין רש"י בראשית (פרק יח פסוק טז): "שגדול כוח מתנות עניים שהופך מדת הרוגז לרחמים"].

### עבודת חודש אלול – תשובה

נדבך נוסף בהכנה של ימי אלול לראש השנה, היא על ידי עשיית תשובה על מעשינו במשך השנה שעברה, בזה אנו מכינים את עצמנו לזכות בדין, וז"ל הרב ראשית חכמה זצ"ל בשער התשובה (פרק ד): "שחודש זה מוכן למילת הלב דהיינו תשובה, ומסתברא מאחר שהוא החדש האחרון מהשנה לעשות בו תשובה על מה שפגם בכל השנה, ולא יכנס בראש השנה שהוא יום הדין מתועב ממעשיו הרעים, אלא יתקן בחדש זה מה שעבר ...".

בספר אגרא דכלה (דף ז עמוד ב) כותב מוהרצ"א מדינוב זצ"ל, שמטעם זה את מנהג ישראל לתקוע בשופר מראש חודש אלול, כדי לעורר את הישנים לעשות תשובה, כדברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ג ה"ד): "אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו, כלומר עוררו ישנים משנתכם, ונרדמים הקיצו מתרדמתכם, וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם..." עכ"ל.

### שלושה ספרים נפתחים בראש השנה

במסכת ראש השנה (טז:) אומר רבי כרוספדאי בשם רבי יוחנן שלושה ספרים נפתחים בראש השנה, צדיקים נחתמין לאלתר לחיים, רשעים נחתמין לאלתר למיתה, ובנונים [אלה שזכויותיהם וחובותיהם שווים] הם תלויים ועומדים מראש השנה ועד יום הכיפורים, זכו נכתבין לחיים, לא זכו נכתבין למיתה".

[במסכת ברכות (סא:) אומר רבא לאביי על שהם נחשבים בינוניים, אביי ורבא היו

מאיר ורבי יהודה בייחס למעמדם של כלל ישראל כאשר אינם עושים רצונו של מקום, ההלכה היא כרבי מאיר ולא כרבי יהודה כפי שמשמע מלשון הפסוקים עיי"ש.

### בשמים פוסקים כרבי מאיר

בספר אמת ליעקב (מערכת ר' סי' עד) מחדש המקובל האלקי רבי יעקב נניו זצ"ל, שכלל זה שהלכה כרבי יהודה מרבי מאיר נאמר רק בבית דין של מטה, כדברי רבי אחא בר חנינא במסכת עירובין (יג:) שהטעם שלא לא קבעו הלכה כרבי מאיר, [אף שגלוי וידוע שאין בכל העולם כמותו], הוא משום שלא חבריו לעמוד על סוף דעתו, שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים]. אבל בבית דין של מעלה, ששם גלוי וידוע טעמו של רבי מאיר, ולכן שם פוסקים כרבי מאיר.

[בזה ביאר האמת ליעקב זצ"ל את תשובת רבי עקיבא במסכת בבא בתרא (י:) לטורנוסורפוס הרשע, ששאל איך אנו מקיימים מצות צדקה בגלות, הרי בגלות אין אנו נקראים בנים, ודומה מעשה נתינת הצדקה בגלות למלך שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורים, וצוה שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, שוודאי מעשה זה יכעיס את המלך, [בזמן רגיל שאנו עושים רצונו של מקום לא קשה, כיון שדומה מעשה נתינת הצדקה למלך שכעס על בנו, וציוה שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, שבאופן זה ודאי שמח המלך בכך], ורבי עקיבא הביא פסוק מספר ישעיהו (פרק נח פסו' ז) : "הלא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית", הרי שנצטוינו ליתן צדקה גם בהיותנו בגלות עיי"ש.

שמחל על כבודו כבודו מחול, לא כן הגויים שהם נקראים עבדים, וה' הוא מלך עליהם, כדברי הפסוק בספר תהילים (פרק מז פסו' ט) : "מלך אלוקים על גויים", לכן לא מועילה להם עשיית תשובה, שכן במסכת קידושין שם נפסק שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול.

### מחלוקת ר"י ור"מ לגבי מעמדן של ישראל כאשר אינם עושים רצונו של מקום

במסכת קדושין (לו.) נחלקו רבי יהודה ורבי מאיר לגבי מעמדן של כלל ישראל בזמן שאין הם עושים את רצונו של מקום, לדעת רבי יהודה רק כאשר הם עושים רצונו של מקום נקראים בתואר בנים, לא כן כשאינם עושים רצונו של מקום, שאז אינם קראים בנים אלא עבדים, ודעת רבי מאיר שהתואר בנים שניתן לנו אינו מותנה בכך שנעשה רצונו של מקום, אלא בכל מצב נקראים אנו בנים לה', כפי שמוכח מהפסוקים : "בנים סכלים המה", "בנים לא אמון בס", "זרע מרעים בנים משחיתים", "והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי". הרי אפילו שהם סכלים מרעים ומשחיתים קורא אותם הפסוק בנים.

### הלכה נפסקה כרבי מאיר

במסכת עירובין (מז.) [ובירושלמי מסכת תרומות (פרק ג הלכה א)] מבואר, שבכל מקום שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה ההלכה היא כרבי יהודה, לפי כלל זה יוצא שכאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום אין הם נקראים בנים לה', לפי"ז קשה איך מועילה תשובה לחוטא, הרי אחר שחטא איבד את מעלת בנים, ונחשב כעבד, ושוב חל לגביו הדין שמלך שמחל את כבודו אין כבודו מחול ?

בשאלות ותשובות הרשב"א [חלק א' סי' קצד] כותב שאף שכך הוא הכלל במחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר, במחלוקת זו של רבי

וצריך ביאור בדברי המדרש, מדוע נשתתק המלאך מיכאל? למה לא הליץ טוב על ישראל שראויים המה לצאת זכאים בדין וליגאל, בזכות שמקיימים הם מצות צדקה, כדברי הגמ' במסכת בבא בתרא (י:): "גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה"?

התשובה לכך כותב הרב אמת ליעקב זצ"ל, שהמלאך מיכאל לא ירד לסוף דעתו של רבי מאיר, שגם בשעה שאין עושים רצונו של מקום נקראים בנים, א"כ לגביו בזמן שאינם עושים רצונו של מקום, נקראים ישראל עבדים ולא בנים, כיון שכן נאסר להם לתת צדקה לעניים, כמשל המלך שכעס על עבדו, לכן לא השתמש מיכאל המלאך במעשה הצדקה שעשו כדי לסנגר עליהם, על זה השיבו הקב"ה שגם כשאין עושים רצונו של מקום הם בבחינת בנים, ולכן להליץ על ישראל על ידי מעשה הצדקה, וזה שאמר: "חייך שאני מלמד ומדבר עליהם בצדקה ומושיען".

### טעם המנהג לתת צדקה לכבוד רבי מאיר בעל הנס

מנהג נפוץ בכל קהילות ישראל להיות נודרים ונודבים צדקות לכבוד התנא הקדוש רבי מאיר בעל הנס, ואף קבעו קופה מיוחדת לזה בכל עיר ועיר, ובכל מדינה ומדינה, ומה המיוחד בתנא רבי מאיר, למה לא עשו כן גם לכבוד תנא אחר.

בספר אמת ליעקב שם כותב, שהטעם לזה הוא כיון שכל קיום מצות צדקה בזמן הגלות, תלוי בדעת רבי מאיר הסובר שאפילו כאשר שאין עושים רצונו של מקום נקראים בנים..., לכן נודרים נדבות על שמו, לומר שאנו נותנים זאת הצדקה על דעתו ולשיטתו, שהוא סובר שאפילו כשאין עושים רצונו של מקום נקראים בנים, ובזה יש שכר טוב לפעולתם,

תשובתו של רבי עקיבא צריכה ביאור לכאורה, שכן את זה בדיוק שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא, איך אנו מקיימים מצות צדקה בהיותנו בגלות, שאז אנו בבחינת עבדים ולא בנים, ומעשה זה נוגד רצון המלך שעשה אותו עני?

מסביר הרב אמת ליעקב זצ"ל, שרבי עקיבא בא להוכיח לטורנוסרופוס מפסוק בספר ישעיה שהי"ת חפץ שניתן צדקה לעניים גם בהיותנו בגלות, אף שאז אנו בבחינת אינם עושים רצונו של מקום, וזה משום שבשמים פוסקים הלכה כרבי מאיר, שגם כאשר אין אנו עושים רצונו של מקום אנו נקראים בנים, ממלא יכולים אנו לתת צדקה גם בגלות, שבוזה עושים אנו את רצון המלך שנפרנס את בניו.

### חייך שאני מלמד ומדבר עליהם בצדקה ומושיען

בילקוט (ישעיהו רמז תקז) על הפסוק "אני מדבר בצדקה" איתא: זה שאמר הכתוב: "בעת ההיא יעמוד מיכאל", לעתיד לבא באים שרים ומקטרגים על ישראל ואומרים לפני הקב"ה, ריבוננו של עולם, וכי יש לפניך משוא פנים, אם אלו עובדי עו"א אף אלו עובדי עו"א, אם אלו מגלי עריות אף אלו מגלי עריות, אם אלו שפכי דמים, אף אלו שפכי דמים, מפני מה הללו יורדין לגיהנום והללו אין יורדים? באותה שעה מיכאל סגורן של ישראל משתתק, שנאמר בעת ההיא יעמוד מיכאל העומד על בני עמך, שהוא עומד ללמד סניגוריא על ישראל, והוא משתתק, ואין יעמוד אלא שתיקה, שנאמר עמדו ולא ענו עוד, וכיון שהוא משתתק אומר הקב"ה מיכאל נשתתקת, ואין אתה מלמד סניגוריא על בני, חייך שאני מלמד ומדבר עליהם בצדקה ומושיען, שנאמר אני מדבר בצדקה רב להושיע.

באופן שהיסוד מוסד של מעשה הצדקה הוא רבי מאיר בעל הנס עיי"ש.

### גם לענין מצות תשובה פוסקים בשמים כשיטת רבי מאיר

לפי דברי האמת ליעקב זצ"ל, הרי שגם לענין מצות תשובה פוסקים בשמים כשיטת רבי מאיר, שגם כאשר איננו עושים רצונו של מקום אנו נקראים בנים, ולכן מועילה עשיית תשובה על החטאים מהדין של אב שמחל על כבודו.

מעתה יתכן שמטעם זה אנו מרבים בנתינת צדקה בחודש אלול, שכן חודש אלול כפי שנתבאר הוא זמן הכנה ליום הדין של ראש השנה, וזיכוינו בדין תלוי באם נעשה תשובה על מעשינו, שלפי מה שנתבאר במצב זה עשיית תשובה מועילה רק לשיטת רבי מאיר, הסובר שגם כאשר אנו חוטאים ואין אנו עושים רצונו של מקום עדיין נקראים אנו בנים, ומועילה תשובתנו מדין אב שמחל על כבודו, ובנתינת הצדקה שאנו נותנים בחודש אלול, אנו מגלים בזה שאנו פוסקים כשיטת רבי מאיר, ומטעם זה גם ירחם תוקובל תשובתנו אליבא דרבי מאיר.

### הלימוד מבן סורר ומורה

[כיון שביארנו שביחס למחלוקת של רבי יהודה ורבי מאיר אודות מצבנו בזמן שאין אנו עושים רצונו של מקום, הלכה כרבי מאיר שגם במצב זה אנו נקראים בנים, כאן המקום להזכיר את דברי הכלי יקר בפרשת כי תצא (פרק בא פסו' יח) על דברי הברייתא במסכת סנהדרין (עא.), שבן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב, דרוש וקבל שכר. מפשוטה של הפרשה כותב הכלי יקר זצ"ל יש מוסד נפלא לכל ישראל שנקראו בנים לאל חי, ויש

לחוש שיסמכו על זה ויאמרו, מאחר שאנחנו בניו, אם כן ודאי אם יהיו בנים סוררים לא יביט און ביעקב, וירחם עליהם כרחם אב על בנים, ויוותר להם כדרך שהאב מוותר לבנו, ויאמרו הקדוש ברוך הוא וותרן, וכך אמר משה בניו מומם (דברים לב ה), רצה לומר, מה שקראם בניו זהו מומם, כי סמכו על זה ועשו עבירות חבילות חבילות, ובטחו באביהם שלא ימסרם ביד מדת הדין, על כן כתבה התורה שהדין דין אמת, שאפילו האב חייב להביא את בנו לבית דין ולמוסרו למיתה, ועל ידי זה ישמעו פרשה זו כל ישראל ויראו את ה', ולא יסמכו על מה שקראם בנים, כי גם בבית דין שלמטה חייב האב למסור את בנו לבית דין, וכך הדין גם בבית דין שלמעלה עכ"ד עיי"ש.

### על ידי נתינת צדקה מעורר על עצמו הנהגה של חסד בדין

עוד נראה לבאר את הקשר של ימי ההכנה של אלול למצות צדקה על פי מה שכותב מרן החפץ חיים זצ"ל בספר שמירת הלשון [חלק א' שער הזכירה פרק ב]: "כי ידוע הוא, כי לפי מה שהאדם מנהיג את עצמו במידותיו בעולם הזה, כך הוא מעורר כנגדו למעלה בעולם העליון, כל מדה לפי ענינה. אם דרכו להעביר על מידותיו ומתנהג עם אנשים במידת החסד והרחמים, בזה הוא מעורר כנגדו למעלה את מידת הרחמים, ומרחם הקדוש ברוך הוא על העולם בשבילו. ומפרי פי איש תשבע נפשו, וזוכה הוא גם כן, שירחם הקדוש ברוך הוא עליו, ויעבירו על פשעיו, כמאמרם כל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים, כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו".

[החפץ חיים זצ"ל מביא שם את דברי הזהר הקדוש בפרשת אמור: "תנינך, בעובדא

כן כותב החפץ חיים זצ"ל בספר אהבת חסד (פרק ג), שעל ידי נתינת צדקה מעורר האדם כנגדו למעלה בשורשים העליונים את מידת החסד והרחמים, מכוח זה מרחם הי"ת אפילו על כל העולם בשבילו, ומוסיף החפץ חיים זצ"ל, שזוהי גם כוונת חז"ל במדרש שהקב"ה לוקח שוחד תשובה ומעשים טובים, המעשים טובים הם הצדקה וחסד שאדם עושה בעולם הזה, שהם גורמים לכך שתקובל תשובתו למעלה אף אם איננה כראוי לפי גדר המשפט, כי על ידיהן מעורר כנגדו למעלה בעודו בחייו את מידת החסד והרחמים, עי"ז נוטה אח"כ מידת הצדק גופא להתנהג עמו לבסוף במדה הזו לענין שיקובל תשובתו וכו' עי"ש.

מאמר ב

### ימי אלול הכנה ליום הדין של ראש

השנה

במסכת ראש השנה (לב:) איתא: "מכלל דבראש השנה ליכא הלל, מאי טעמא? אמר רבי אבהו: אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: ריבוננו של עולם, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים? אמר להם: אפשר מלך יושב על כיסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה".

הרמב"ם בפירושו המשנה למסכת ראש השנה סוף פ"ד כותב: "לא היו קורין הלל לא בראש השנה ולא ביום הכ"ב, לפי שהם ימי עבודה והכנעה ופחד ומורא מהשם, ויראה ממנו ומברח ומנוס אליו, ותשובה ותחנונים ובקשת כפרה וסליחה, ובכל אלו הענינים אינו הגון השחוק והשמחה". [כעין זה כותב הרמב"ם גם בהלכות חנוכה (פרק ג הל' ו) "אבל ר"ה ויוה"כ אין בהם הלל לפי שהם ימי תשובה ויראה לא ימי שמחה יתירה" עכ"ל].

דלתתא אתער עובדא דלעילא, אי בר נש עביד עובדא לתתא כדקא יאות, הכי אתער חסד לעילא, ושאריו בההוא יומא ואתער בה בגינה, ואי אתדבר בר נש ברחמי לתתא, אתער רחמי על ההוא יומא ואתער ברחמי בגינה, וכדין ההוא יומא קאים עלה למהוי אפטרופא בגינה בשעתא דאצטריך לה וכו', בההוא מדה דבר נש מודד בה מודדין לה וכו', זכאה מאן דאחזי עובדא דכשרא לתתא, דהא בעובדא תליא מלתא בכלא לאתערא מלה אחרא" עכ"ל הזוהר הקדוש.

אם מדתו של האדם כותב החפץ חיים זצ"ל, להתנהג תמיד עם אנשים לפי הדין, שאינו מוותר להם כלום משלו, ואינו מרחם עליהם, בזה הוא מגביר למעלה את מדת הדין על העולם וגם כלפי עצמו, ואין מוותרין לו כלום ממעשיו.

וביאר בזה את דברי חז"ל במסכת בבא מציעא (ל:) "לא חרבה ירושלים, אלא שהעמידו דבריהם על דין תורה", אף שהיו להם כמה עוונות כמו שמפרש בכתוב [עבודה זרה, גילוי עריות, שפיכות דמים, עזיבת התורה, שינאת חינוך במוזכרים במסכת יומא ונדריים, ועד סיבות שנוכרו במסכת שבת וחגיגה], ולמה תלה זה רק בכך שהעמידו את דבריהם על הדין? אלא אם היו מעבירין על מדותיהן, היה הקדוש ברוך הוא מוחל להן גם כן, אבל כיון שהם העמידו דבריהן על הדין, שלא לותר כלום לחבריהן מכפי גדר הדין, לכן דקדק הקדוש ברוך הוא גם כן אחריהן עי"ש.

ולפי מה שנתבאר יש לומר שמטעם זה נהגו להרבות בנתינת צדקה בחודש אלול יותר משאר הזמנים, כדי לגרום על ידי זה שזוכה גם אנו להנהגה של חסד ורחמים מאת הי"ת בדין כמש"נ.

הגשמי הקשה ביותר, כפי שכותב הרמב"ן זצ"ל ששבעים שנה של ייסורי איוב בעולם הזה הם כאין וכאפס לגבי שעה אחת של ייסורים בעולם הבא, [החפץ חיים זצ"ל בזכור למרים (פרק יד) מביא מה שכתב הגר"א זצ"ל באגרתו עלים לתרופה, שעל כל דיבור ודיבור של איסור, צריך לירד לשאול למטה הרבה מאד, ואי אפשר לשער גודל היסורין והצרות שסובל בשביל דיבור אחד עיי"ש] אם כן מה שייך כאן הביטוי "ולא עוד"?

מבאר הברכת פרץ זצ"ל, שאכן מצד האמת אין שום יחס בין ייסורי הגוף בעולם הזה לייסורי הנפש בעולם הבא, אומנם רבי יוחנן דיבר לפי מה שמורגש אצל בני אדם, שכך הוא בטבע שההכרה החושית פועלת באדם יותר מההכרה השכלית, לכן אצל בני אדם הפחד מהמחלה של התחתוניות הוא גדול יותר מהפחד מהיסורין בגיהנום, ולכן נאמר ולא עוד עיי"ש.

### יהי מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם

במסכת ברכות (כח:) מסופר שכאשר נכנסו תלמידי רבן יוחנן בן זכאי לבקרו לפני מותו, בקשו ממנו רבנו ברכנו, רבן יוחנן בן זכאי ברכם יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם. אמרו לו תלמידי עד כאן? אמר להם ולואי! תדעו, כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם.

הרי שאפילו גדולי עולם כמו תלמידי רבן יוחנן בן זכאי, [במסכת סוכה (כח.) מובא שהקטן שבתלמידי ריב"ז היה הלל והגדול שבתלמידיו היה יונתן בן עוזיאל] גם ענקים בסדר גודל כזה היו זקוקים לברכה מרבם הגדול שתהיה להם יראה חושית כפי שיראים מבני אדם.

מרן הגרי"ס זצ"ל למד מדברי הרמב"ם אלו, שאף שראש השנה הוא יום טוב, מכל מקום יש חיוב מצד הדין לפחוד ולירא ביום זה, ובמשנה ברורה (סי' תקפא ס"ק כה) כותב, שלא ילבש בראש השנה בגדי רקמה ומשי כבשאר יום טוב כדי שיהא עליו מורא הדין.

בעלי המוסר עמדו על השאלה, איך יוכל אדם להביא עצמו למצב של פחד ביום הדין, הלא פחד הוא דבר טבעי, מי שמצד טבעו אינו מפחד מיום הדין של ראש השנה, איך יעורר את עצמו להיות מרגיש יראה ביום זה?

בפרט שענין יום הדין בראש השנה הוא דבר מופשט, והאדם שהוא גשמי מצד טבעו הוא מתפעל רק מדברים גשמיים, אדם עשוי לפחד מחולי קשה, או מסכנת מות חס ושלום, וכן מבעלי חיים ויצורים המטילים פחד בנוכחותם, אבל קשה לאדם לחוש פחד ממשי מדבר שאינו מוחשי.

### ולא עוד אלא שהתחתוניות שולטות בו

במסכת נדרים (כב.) אומר רבי יונתן: כל הכועס כל מיני גיהנם שולטין בו, שנאמר: והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך, ואין רעה אלא גיהנם, שנאמר: כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה; ולא עוד, אלא שהתחתוניות שולטות בו, שנאמר: ונתן ה' לך שם לב רגז וכליון עינים ודאבון נפש, איזהו דבר שמכלה את העינים ומדאיב את הנפש? הוי אומר: אלו התחתוניות.

בספר ברכת פרץ פרשת נח מעיר מרן הגרי"י קנייבסקי זצ"ל שבדרך כלל הביטוי "ולא עוד" בא להוסיף רבותא על מה שכבר נאמר קודם, לפי זה אחר שאמר רבי יונתן שכל הכועס כל מיני גיהנום שולטים בו, מה שייך לומר ולא עוד אלא שהתחתוניות שולטות בו, הלא בייחס לייסורי גיהנום לא ישווה גם החולי



צפרניו לפי שאינו יודע איך יצא דינו אבל ישראל אינן כן לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ומגלחין זקנם ומחתכין צפרניהם ואוכלין ושותין ושמחים בר"ה לפי שיודעין שהקב"ה יעשה להם נס וקורא אני עליהם וכסיל מתעבר ובוטח חלילה, כי אין פחד אלוקים נגד עיניהם, ואז מידת הפחד הנוהגת ביום זה פוגעת בהם חס ושלום, ולפעמים נספה חס ושלום על שאינו נותן על לבו כי הוא יום המשפט, שאם היה נותן אל ליבו היה חסד אל יסובבנו עכ"ל. וא"כ חובה עלינו לברר מהי הדרך להביא את עצמנו למצב של יראה.

על כך עומד הגרי"ס זצ"ל בספר אור ישראל [מכתב ט], שם דן הרב זצ"ל בשאלה "מה היא היראה, ומה היא דרך קנייתה?"

וכותב הרב זצ"ל שהדרך להגיע לזה: "אחת היא, הרחבת הדברים הנודעים לכל... ורק בהרחבה בהתפעלות הנפשי תוסר, להרחיב הרעיון בצירוי חושי לעורר הנפש ורגשת האברים, למשוך בקרבה דברים הנודעים, עונשי הגויה והנפש... עכ"ל. וכן כותב מרן הגרא"א דסלר זצ"ל בספר מכתב מאליהו חלק ד' (עמו' 252) בשם הסבא מקלם זצ"ל שההבדל בין צדיק לרשע הוא ציור עיי"ש, ויסוד זה מפורש בדברי רבינו בחיי בהקדמה לפרשת ויקהל (פרק לה פסוק א) שם כותב הרב זצ"ל שהאדם כלול משני דברים שכל, וטבע, וא"א לו שיוכיח שכלו לטבעו כי אם ע"י משל מעין הדברים המורגשים אשר הטבע שקוע בהם עכ"ל].

הדרך היחידה להגיע להרגשה חושית של אימת הדין כותב רבי ישראל זצ"ל, היא רק על ידי שנצייר לעצמנו את אופן הדין בשמים באופן מוחשי, כל אחד עד היכן שידו מגעת, רק אז תתעורר בנו הרגשת הפחד מיום הדין.

אף שתלמידי רבן יוחנן בן זכאי ודאי ידעו בשכלם גודל ומעלת היראה, כפי שניתן להבין משאלתם "רבנו עד כאן? ברש"י מבאר שתמהו התלמידים על דברי רבן יוחנן, שכן מורא שמים הוא הרבה יותר גדול ממורא בשר ודם, אם כן מפורש שהם כן ידעו מדרגה זו של יראת ה'.

צריך לומר, שרבן יוחנן בן זכאי רבם רצה להעמידם על הנקודה הזו, שאף שמצד השכל היראה מה' צריכה להיות הרבה יותר מאשר יראה מבשר ודם, אומנם במציאות בני אדם מפחדים מבני אדם יותר מהי"ת, היראה לזה אומר רבן יוחנן בן זכאי, שכאשר אדם עובר עבירה בסתר, שאז הוא כבר לא ירא מה' שרואה אותו, עדיין בליבו הוא מתפלל שלא יראני אדם.

[כיוצא בזה מצינו במסכת בבא קמא (ע"ט): שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי: מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מגזלן? אמר להן: זה השווה כבוד עבד לכבוד קונו, וזה לא השווה כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול, עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת עיי"ש].

כיון שכן יש לתת את הדעת, איך וכיצד ניתן להביא את עצמנו לחוש חרדת הדין ביום ראש השנה, אשר לדברי מרן רבי ישראל מסלנט זצ"ל דבר זה הוא חיוב מצד הדין?

אחי המהר"ל זצ"ל בספר החיים (חלק ד' פרק ג) כותב: "אכן הרבה אנשים עושין אותו [את ראש השנה] ימי משתה ושמחה, ואומרים שהם בטוחים בהקב"ה על פי המדרש שמובא בטור או"ח סי' תקפא, [איזו אומה כאומה זו שיודעת אופיה של אלהיה, פי' מנהגיו ודיניו שמנהגו של עולם אדם שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו ואין חותך

כידוע מה שפרשו בזה, שמראש חודש אב צריך צריך להכין את עצמו ליום ט' באב, על ידי שממעט בשמחה מראש חודש ואילך, עד שביום ט' באב הוא מוכן לאבלות על חורבן, [כיוצא בזה מה שאמרו במסכת תענית (כט.) משנכנס אדר מרבין בשמחה, הכוונה היא שמראש חודש אדר ילך וירבה בשמחה בכל יום, עד שביום פורים יהיה מוכן לקיים בעצמו "לעשות אותם ימי משתה ושמחה", ועל דרך זה יתבארו דברי רבנו יונה זצ"ל "משנכנס אלול עד מוצאי יוה"כ יהא חרד וירא מאימת הדין", שמראש חודש אלול צריך להכין את עצמו להיות ירא ביום הדין של ראש השנה ויום הכיפורים.

ואפשר שמטעם זה גם התקינו חז"ל לתקוע בשופר מראש חודש אלול כל החודש, [עיי' בטור אורח חיים הלכות ראש השנה (סי' תקפא) שהטעם הוא כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה, שנאמר בספר עמוס (פרק ג) אם יתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו] ולפי מש"נ אפשר שהבאת האדם לידי פחד על ידי השופר היא תכלית מצד עצמה, כדי שירא מיום הדין בראש השנה.

וכן מפורש בדברי הפסיקתא רבתי (פיסקא מ): "שכך התקנתו לכם שתהיו תוקעים בשופר בראש השנה כדי שתהיו חרדים מתקיעת השופר להתקין עצמיכם לתשובה" עיי"ש.

מאמר ג

### ראש השנה – יום המלכת ה'

בראש השנה (טז). תניא : א"ר יהודה משום ר"ע וכו' ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זיכרונות ושופרות, מלכיות כדי שתמליכוני עליכם... ובמה ? בשופר".

בכתבי הסבא מקלם זצ"ל מובא, שאף העניינים הידועים לכולם לא יכנסו ללב בלי עמל וציור, וכדי שנחוש את פחד הדין של ראש השנה כפי שמסופר על מרן הגר"י סלנטר, שקודם ראש השנה היה נכנס לבית הדין בעירו כדי לראות איך דנים אדם, שעל ידי זה יתחזק הדבר בליבו להרגיש את הדין של ראש השנה.

### איזהו חכם הרואה את הנולד

במסכת אבות (פרק ד משנה א) אומר בן זומא : "איזהו חכם הרואה את הנולד". ולכאורה צריך להבין איזו חכמה יש בכל שהוא רואה את הנולד ?

בהקדמה לספר חובת השמירה מבאר החפץ חיים זצ"ל, שאכן כל איש ישראל יודע ומאמין שאם ילך בדרך ה' יקבל את הטוב והמתוק, ולהיפך יקבל רע ומר. אבל דבר זה אינו פועל בנפשו כל כך, והודיע לנו התנא עצה, שיצייר בנפשו כאלו היה רואה זה ראייה חושית, וזהו שאמר איזהו חכם הרואה את הנולד. יסוד זה כותב החפץ חיים זצ"ל רמוז בדברי ירמיה הנביא (פרק ב) : ודעי נא וראי כי רע ומר עזבך את ה' אלהיך", שר"ל שידע ע"י ידיעת התורה, מה יהיה סוף של עוברי רצונו, וגם יצייר בנפשו כמו שרואה ראייה חושית, ואז בודאי ינגף היצר על ידי זה.

אמור מעתה שזוהי עבודת היום בכל יום מימי חודש אלול, חודש שכולו ימי הכנה ליום הדין של ראש השנה, לצייר בשכלנו ולהמחיש עד היכן שידנו מגעת את גדול היום כי נורא הוא.

### משנכנס אב ממעטין בשמחה

בספר היראה כותב רבנו יונה זצ"ל : "משנכנס אב ממעטין בשמחה, משנכנס אלול עד מוצאי יוה"כ יהא חרד וירא מאימת הדין" עכ"ל.

הוא כאשר ממליכים אותו, כדאיתא בילקוט שמעוני משלי (רמז תתקמא): "עד שלא נברא העולם נתייעץ הקב"ה בתורה ששמה תושייה לבריאת את העולם, השיבה ואמרה לו, ריבון העולמים אם אין צבא למלך, או אם אין מחנה למלך, על מה הוא מלך, אם אין עם מקלסין למלך איזהו כבודו של מלך, ושמע הקב"ה וערב לו, מכאן אמרו חכמים כל מלכות שאין לה יועצים אין מלכותה מלכות...". וכן כותב רבנו בחיי בספרו כד הקמח "אין מלך בלא עם", לתכלית זו נברא האדם, כדי להמליך עליו את הקב"ה, על ידי זה באה לידי ביטוי הספירה של המלכות הלכה למעשה, וכפי שכתב הפייט בפיט אדון עולם: "לעת נעשה בחפצו כל [היינו לאחר בריאת העולם ובתוכו האדם מי שעתיד להמליך עליו את הי"ת] אזי "מלך" שמו נקרא", וכן כותב התניא בשער הייחוד והאמונה (פרק ז): "הנה הוא ידוע לכל כי תכלית בריאת העולם הוא בשביל התגלות מלכותו יתברך דאין מלך בלא עם...".

### אל תקרי מה אלא מאה

[במסכת מנחות (מג). דורש רבי מאיר על הפסוק בפרשת עקב (פרק י פסוק) "ועתה ישראל מה ה' אלוקיך שואל מעימך", אל תקרי מה אלא מאה. ולמדו מכאן, כי חייב כל אדם לברך מאה ברכות בכל יום, [רמב"ם (פ"ז מהל' תפילה הל' יד) ובשו"ע או"ח (סי' מו סעי' ג)].

ולכאורה צריך ביאור, האם באמת הי"ת שהוא מקור כל הברכות כולן צריך מאתנו בני האדם, "ברכות"?

[בפירוש רבנו בחיי לפרשת עקב (פרק ח פסו' י) כותב שהברכות אינן צורך גבוה אלא צורך הדיוט, שכן הוא יתברך מקור הברכה וכל הברכות הן משתלשלות ממנו, כל הנמצאים המברכים אותו אין כל ברכותיהם כדאי לו, כי

יום ראש השנה מתאפיין בשימת דגש מיוחד על עניין מלכות הי"ת, בנוסח התפילה שתקנו חז"ל ליום זה [עד אחר יוה"כ] תופס עניין מלכות ה' מקום מרכזי ביותר: "אלוקינו ואלוקי אבותינו מלוך על כל העולם בכבודך...". ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלוקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה... המלך הקדוש וכו", [בספר השל"ה מסכת חולין תורה אור (אות סד) כותב הרב זצ"ל שעשרת ימי תשובה הם בסוד עשרה ספירות שבבינה, ויום א' של ראש השנה הוא כנגד הספירה של מלכות עיי"ש].

ויש לעיין, מה נשתנה יום זה של ראש השנה מכל ימות השנה, שנבחר להיות המועד להכתרתו של הי"ת עלינו למלך, [אכן בכל יום מימות השנה מצווים אנו לקבל עלינו עול מלכות שמים פעמים ביום, בקריאת פרשת שמע ערבית ושחרית [עיי' ברכות (יג:)], מכל מקום יש חילוק גדול בין יום ראש השנה לשאר ימות השנה, שבשאר ימות השנה מצווים אנו להכיר במלכות הי"ת, משא"כ יום ראש השנה שהוא יום ההמלכה בפועל, וצריך ביאור מדוע נבחר יום זה מכל שאר ימות השנה להיות ראוי לבחינה זו של המלכת הי"ת?]

### תכלית בריאת האדם להמליך עליו את הי"ת

בספר צדיק יסוד עולם על מגילת רות (פרק א פסוק א) מובא בשם האר"י הקדוש זי"ע שתכלית בריאת העולם ובתוכו האדם, היא למטרה אחת, "המלכתו של הי"ת ע"י האדם", [כך כותב גם רבנו יונה באגרת התשובה (דרוש הראשון אות ג): "והעולם כולו נברא לקבל עליהם עול מלכות שמים עכ"ל].

[אע"ג שהקב"ה היה מלך בטרם כל יציר נברא, מכל מקום הוא לא נקרא בתואר מלך עד בריאת העולם ובו האדם, שכן התואר מלך

חיים", כי הם נושאי הכתר ורק על ידם מתחדשת המלוכה, והוסיף הרב זצ"ל שעניין החיות אצל היהודי אינה נובעת מרצונו ובקשתו, אלא שכך גזרה חכמתו יתברך, ועל זה אנו מברכים "זוכרנו לחיים מלך חפץ בחיים", היינו שנוכה להגיע לתכלית שלשמה נבראנו שהיא המלכת הי"ת בעולם, וסיים שזו בעצם התפילה שאנו אומרים בסליחות "הנשמה לך והגוף פעלך חוסה על עמלך". עכ"ד.

### מלכות – שלטון הבא מצד הממליכים

בספר קול אליהו פרשת וישב (פרק לו פסוק ח) כותב הגר"א זצ"ל לבאר את הפסוק בספר תהילים (פרק כב פסוק כט): "כי לה' המלוכה ומושל בגויים". שמלך נקרא מי שממנים אותו ברצון העם, והוא נגזר מלשון המלכה שמתיעצים למנות את זה עליהם למלך, [כך נאמר בספר דברים (פרק יז פסוק טו) : "שום תשים עליך מלך...". היינו שהעם הם השמים אותו למלך עליהם], מושל כותב הגר"א זצ"ל, נקרא זה שמושל ושולט על העם בכפיה, תחילת הפסוק "כי לה' המלוכה" מתייחס לעם ישראל, שהם מקבלים עליהם עול מלכות הי"ת ברצון, וסוף הפסוק "ומושל בגויים" מתייחס לשאר האומות, שעליהם מושל ה' בחזקה שלא ברצונם עכ"ל. וכך כותב הגר"א גם בביאורו לספר משלי (פרק כז פסוק כז) וז"ל : "כי מלך הוא שכולם יטו שכם אחד לעבדו, ויתנו לו כתר מלוכה, ובאמת המלך בעצמו שווה לשאר העם באיכותם, אך שכולם ימליכוהו עליהם ויקבלו עול מלכותו, ומושל הוא שמלכותו בא אליו בבחינת מושל, שהוא גיבור מכולם, וכבש ארץ או אומה אחת להיות תחת ממשלתו, ... וזהו שסידרו בתפילה כי לה' המלוכה וכו', והיה ה' למלך על כל הארץ, אשר יפלא לכאורה מה שכתב אח"כ והיה למלך על

הוא הנמצא הקדמון שהמציא הנמצאים כולם, ומציאותם אינה אלא מציאותו, ומציאותו תספיק בעצמו לא יצטרך לזולתו, וא"כ אם יברכוהו כל היום וכל הלילה מה יתרבה בכך, או מה יתנו לו, או מה מידם יקח].

אכן לפי מה שנתבאר שעיקר בריאת העולם ובו האדם הוא כדי שהאדם שימליך עליו את הי"ת, יש מקום להבין דרישה זאת, שכן בכל ברכה וברכה שאנו אומרים יש בה באותה ברכה משום המלכה להי"ת, שכן בנוסח הברכה אומרים אנו ברוך אתה ה' אלוקינו "מלך העולם", אשר זהו עיקר תפקידו ותכלית בריאתו של האדם בעולם, להיות ממליך עליו את הקב"ה, ואת זה הי"ת אכן שואל מעמנו.

בספר מחשף הלבן [למרן האביר יעקב אביחצירא זצ"ל] פרשת בראשית, כותב הרב זצ"ל שהתיבות "בראשית ברא" הפותחות את ספר התורה, עולה מניינם בגימטריה כמנין של "כתר מלכות". וזה בא להורות לנו שעיקר בריאת העולם הוא כדי להיות הקדוש ברוך הוא ישתבח שמו מלך על כל ברואיו ... דבלא ברואים על מי יקרא הקדוש ברוך הוא מלך חנון ורחום ושופט וכיוצא, וכמו שמבואר בדברי רבנו האר"י זכרוננו לברכה, ואפשר דזה רמז בנוסח הברכות שכל ברכה אנו אומרים בה "מלך העולם" כלומר במה ניכרת מלכותו, הוא במה שברא העולם וכו' עיי"ש.

בספר פתחי אברהם על הימים הנוראים כותב הגאון הגדול רבי אברהם דב אוירבאך זצ"ל ראב"ד עיה"ק טבריה לבאר על פי היסוד הנזכר מה שתקנו חז"ל לומר בנוסח התפילה "זוכרנו לחיים מלך חפץ בחיים ... למענך אלוקים חיים". תפילה זו כותב הרב זצ"ל אינה תפילה פרטית אלא תפילה כללית על עם ישראל שיזכרו לחיים, והטעם "למענך אלוקים

מתבטאת מלכות ה' בעולם? האם די באמירת ה' מלך כדי לצאת ידי חובה זו?

**מלכותא דשמיא כעיין מלכותא דארעא**

במסכת ברכות (נח:): מבואר שמלכותא דארעא היא כעיין מלכותא דשמיא, ביאור הדברים הוא, כי כמו שבמלכותא דארעא המלכות מתבטאת בכך שהעם הנמצאים תחת שלטון המלך נשמעים לחוקי המלך ולגזירותיו, ואם יאמר אדם הריני מקבל עלי עול מלכות המלך, ואת דתי המלך אינו עושה, ברור הדבר שאין באמירה זו ולא כלום, ואין זה נקרא שהוא ממליך עליו את המלך, כן הוא הדבר גם במלכותא דשמיא, כדי שיחשב שקבלנו את מלכות ה' עלינו נדרש מאתנו ציות מוחלט למצות ה', ועשיית כולם בשלמות, כך ורק כך יחשב שקבלנו עלינו את מלכותו יתברך.

כך נאמר במסכת בכורות (ל:): "עובד כוכבים שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, ר' יוסי בר' יהודה אומר אפי' דקדוק אחד מדברי סופרים" וביאר זאת האור החיים הקדוש בפרושו לספר שמות (פרק כ פסוק א): "כי אין חפץ במקבל תורה אלא אם יקבל כל התורה, וכל המקבל עליו תורה, חוץ ממצוה אחד, אין לו תורה", עכ"ל.

כעיי' כותב גם רבנו יונה בספר שערי תשובה (שער א אות ו): "כי אם אמור יאמר העבד לרבו כל אשר תאמר אלי אעשה זולתי דבר אחד כבר שבר עול אדוני מעליו, והישר בעיניו יעשה, ועל העניין הזה נאמר בספר דברים (פרק כז פסוק כו): "ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם", ביאורו, אשר לא יקבל על נפשו לקיים כל דברי התורה מראש ועד סוף, ויורה על זה "אשר לא יקים לעשות", ולא אמר "אשר לא יעשה אותם", עכ"ד.

כל הארץ, ולא מתחילה ח"ו, אך העניין כמ"ש שאנחנו עמו בני ישראל קבלנו עול מלכותו עלינו, אך לא כן האומות, אך שהוא מושל עליהם כרצונו ורודה בהם כחפצו, ולהם נקרא מושלף וזהו כי לה' המלוכה, זהו עלינו, ומושל נקרא בגויים, אף שלא קבלו עולו, הוא מושל בגויים, אך לעתיד יטו כולם שכם א' לעבדו, ויתנו לו כתר מלוכה, וזהו והיה ה' למלך על כל הארץ, שעל כל הארץ יקרא מלך כאשר יקבלו כל הארץ עול מלכותו עליהם" עכ"ד.

ויסוד נמצא גם בפירוש אבן עזרא על הפסוק בפרשת וישב: "המלוך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו". "שאנחנו נשימך מלך או אתה תמשול בנו בחזקה" עכ"ל. וכן כותב גם בקדושת הלוי פרשת בשלח: "כי בחינת מלך הוא בדעת ורצון העם, שכולם מסכימים על המלוכה בלב שלם ובנפש חפיעה, אכן בחינת מושל הוא מחמת שיש לו עז וממשלה למלוך להיות מולך מעצמו, אפילו שלא ברצון עבדיו, וזהו פירוש הפסוק כי לה' המלוכה, רצה לומר להבורא המלוכה ודאי שייך, רק שאין אומה ולשון מכיר בזה, ואין להם תבונה להסכים בזה, רק עתה בזמן הזה, אנחנו עמו ישראל ממליכים ומכתירים כבודו יתברך שמו, שימלוך עלינו בבחינת מלכות, וזהו לה' המלוכה מדעת ישראל, כנאמר בים ומלכותו ברצון קבלו עליהם וכו', אבל מושל בגויים, באומות העולם הוא מושל בחזקה אפילו שלא ברצונם, רק לעתיד כשיעלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו, והיתה לה' המלוכה, והיה ה' למלך על כל הארץ, אפילו האומות ידעו ויכירו שהוא לבדו מלך עולם, ונהרו אליו כל הגויים, ויתנו לו כתר מלוכה עכ"ל.

עדיין יש לשאול כיצד אכן מתקיימת חובה זו של המלכת ה' על ידינו? במה

לבשר ודם? אמר משה לפני הקב"ה ריבוננו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה, אנכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. אמר להן למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם, תורה למה תהא לכם? שוב מה כתיב בה לא יהיה לך אלוהים אחרים, בין הגויים אתם שרויין שעובדין עבודה זרה? שוב מה כתיב בה זכור את יום השבת לקדשו כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכין שבות? שוב מה כתיב בה לא תשא, משא ומתן יש ביניכם? שוב מה כתיב בה כבד את אביך ואת אמך אב ואם יש לכם? שוב מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנוב, קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם? מיד הודו לו להקדוש ברוך הוא" ע"כ.

**טענתו של משה הייתה שבתורה יש מימד אשר לא יושג זולת אם תינתן התורה לבני האדם אשר נבראו עם היצר הרע, כאשר יסיטם היצר הרע לסור ממצות הי"ת והם יבחרו בשמירת המצות, על ידי כך תגלה ותראה מלכות הי"ת בעולם, לא כן המלאכים אשר אינם בחיריים אלא מוכרחים בעשיית רצון ה', א"כ בעשייתם את המצות אין משום ביטוי מלכות ה', בזה ניצח אותם משה והם הודו לו.**

**האדם הראשון המליך עליו את הי"ת בר"ה**

**בפרקי דר' אליעזר (פרק יא) מובא שביום בו נברא האדם, עמד על רגליו והיה מתואר כדמות אלוקים, ראו אותו הבריות והתייראו, כסבורים היו שהוא בוראם, באו כולם להשתחוות לו, אמר להם באתם להשתחוות לי, בואו אני ואתם נלך ונלביש גאות ועוז ונמליך עלינו את ה' שבראנו, לפי שהעם ממליכין את המלך ואין המלך ממליך לעצמו אם אין העם ממליכין אותו, הלך אדם הראשון לעצמו והמליך אותו ראשון וכל הבריות אחריו, אמר ה' מלך גאות לבש וגו' עיי"ש**

מבואר שעניין המלכת הי"ת עלינו באה לידי ביטוי על ידי קבלת התורה ברצון ומתוך בחירה, כך ורק כך אנו מגלים שאכן קיבלנו על עצמנו את עול מלכותו יתברך, כך כותב הרמב"ן על הפסוק בספר דברים (פרק ו פסו' ג) : "את ה' אלוהיך תירא ואתו תעבד ובשמו תשבע", וז"ל אותו תעבוד : "לעשות כל אשר צווך כעבד שומר מצות אדוניו", מבואר בדברי הרמב"ן שקיום מצות ה' הוא מדין עבדות עיי"ש. לבחינה זו הגיעו עם ישראל במעמד הר סיני באומרים נעשה ונשמע, כפי שאנו אומרים בתפילת ערבית : "ומלכותו ברצון קיבלו עליהם", שהכוונה היא קבלת התורה שהיא הביטוי המעשי למלכות הי"ת בעולם, וכן איתא בילקוט שמעוני פרשת יתרו (רמז רסח) : "אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם בסיני".

[בספר דברים (פרק כז פסו' ט) נאמר : "וידבר משה והכהנים הלויים אל כל ישראל לאמור, הסכת ושמע ישראל, היום הזה נהיית לעם ה' אלוהיך". בפירושו רש"י שם (פרק כט פסו' ג) כותב : שמעתי שאותו היום שנתן משה ספר התורה לבני לוי, [עיי' שם (פרק לא פסו' ט) "ויתנה אל הכהנים בני לוי"], באו כל ישראל לפני משה ואמרו לו : משה רבנו, אף אנו עמדנו בסיני וקבלנו את התורה ונתנה לנו, ומה אתה משליט את בני שבטך עליה ויאמרו לנו יום מחר לא לכם נתנה, לנו נתנה? ושמח משה על הדבר, ועל זאת אמר להם היום הזה נהיית לעם, היום הזה הבנתי שאתם דבקים וחפצים במקום עכ"ל. מבואר שעניין היותנו עם ה' הוא רק אחר שאנו חפצים בכך מצד עצמנו ורוצים להמליכו עלינו לקיים מצוותיו.

זוהי גם התשובה שהשיב משה רבנו לטענת מלאכי השרת לפני הי"ת : "חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה

אנו ממליכים אותו עלינו למלך, כביטוי להמלכה זו אנו תוקעים בשופר לפניו, בדברי דוד המלך ע"ה "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', כך כותב רבנו סעדיה גאון שאחד הטעמים לתקיעת שופר בראש השנה הוא כדי לפרסם את עניין ההמלכה כדרך שעושים המלכים בתחילת מלכותם שתוקעים לפניהם בחצוצרות ובקרנות להודיע ושישמע בכל המקומות התחלת המלכות עכ"ד, [בספר הנהגות הגר"א זצ"ל כתוב על רבנו הגר"א שהיה שמח מאוד בעת תקיעת שופר, ואמר שצריך להיות ברוב שמחה וחדווה כדוגמת המדינה ביום שממליכים מלך ומעטרים אותו, כן אנחנו בתקיעת שופר ממליכים להקב"ה בכל העולמות שאנחנו עימו עכ"ל].

**אמנם נראה ששייכות השופר ליום ראש השנה הוא יותר מאשר סתם עניין טיקסי גרידא, נראה שיש בו רמז לדבר עמוק יותר ומהותי יותר מאשר סתם דבר סמלי, ונבאר את הדברים בעז"ה.**

### מפני מה תוקעין בשופר של איל בראש השנה

במסכת ראש בשנה (כו.) איתא "כל השופרות כשרים [לקיום מצות זו של תקיעת שופר בראש השנה] חוץ משל פרה מפני שהוא קרן".

אף על פי שמעיקר הדין יוצאים ידי חובת המצוה של תקיעת שופר בכל סוגי השופרות, מכל מקום מצוה מן המובחר יש לתקוע בשופר של איל. [בדברי הרמב"ם (פ"א מהל' שופר הל' א) מבואר שהתקיעה בשופר של איל בראש השנה היא לעיכובא, וכן מסקנת דברי התוס' במסכת ראש השנה (כו:) ונפסק בשו"ע או"ח (סי' תקפו סעי' א) עיי"ש].

בחידושי הר"ן למסכת ראש השנה (דף ג. מד"ה) הביא את דברי הפסיקתא (פיסקא כג) בשם רבי אליעזר שביום כה' באלול התחיל הי"ת לברוא את העולם, יוצא לפי"ז שבריאת האדם אשר הייתה ביום השישי לבריאת העולם הייתה ביום ראש השנה עיי"ש, נמצא שכבר בבריאת העולם, ביום בו נברא האדם הוא יום ראש השנה, כבר אז עמד והמליך עליו אדם הראשון את הקב"ה למלך, א"כ אפשר שמטעם זה נקבע לדורות היות יום ראש השנה יום המלכת הי"ת כמו שעשה כן אדם הראשון באותו יום.

אמנם נוכל לומר עוד כי הטעם שנקבע יום ראש השנה דווקא להיות המועד להכתרת הקב"ה למלך עלינו, הוא משום שהוא היום שבו נברא האדם אשר כל תכלית בריאתו הייתה למטרה זו של המלכת הי"ת עליו למלך כפי שנתבאר, כיון שכך אין יום שראוי יותר ומתאים יותר למימוש תכלית זו יותר מיום ראש השנה עצמו.

### ביאור החיוב לתקוע בשופר ביום ראש השנה

ראש השנה (טז.) תניא א"ר יהודה משום ר"ע וכו' ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זיכרונות ושופרות, מלכיות כדי שתמליכוני עליכם... ובמה? בשופר".

הקשר בין התקיעה בשופר למלכויות הוא בפשוטו רק עניין טקסי בלבד, בימי קדם היה השופר תופס חלק נכבד בטקס הכתרתו של המלך, בימים ההם כאשר היו ממליכים מלך, נוהגים היו להריע לכבודו בשופרות, כך נאמר בספר שמואל (פרק י פסו' כד) "ויריעו כל העם ויאמרו יחי המלך".

אפשר שמסיבה זו ציונו הי"ת לתקוע לפניו בשופר ביום ראש השנה, שהוא יום שבו

זהו שאמר רבי אבהו שהטעם שתוקעים בראש השנה בשופר של איל, כדי שיזכור לנו הי"ת את עקידתו של יצחק בן אברהם, כוונתו בזה היא לומר שתכונה זו של מסירות נפש אשר מצאנו אצל יצחק אבינו ע"ה, מידה זו השתרשה ביצחק מכוח היותו בנו של אברהם אבינו ע"ה, אחר שסיגל אברהם לעצמו מידה זו של מסירות נפש, הושרשה מידה זו גם בבנו ביצחק, מכוחה הסכים יצחק בשעת מבחן למסור נפשו ולהיות נעקד על המזבח במצות הי"ת.

כך כותב מרן הגר"ח מולאזין זצ"ל בספרו רוח חיים על דברי התנא במסכת אבות (פ"ה מ"ג): "עשרה ניסיונות נתנסה אברהם אבינו עליו השלום ועמד בכולן". כאן אמר אברהם אבינו ולעיל [משנה ב] אמר עשרה דורות מנח ועד אברהם ולא אמר אבינו, ירצה בזה עפ"י מש"כ במשלי (פרק כ פסוק): "מתהלך בתומו צדיק אשרי בניו אחריו", כי כמה מדות שהצדיק טרח ויגע להשיגם לבניו אחריו הם כטבע מוטבע, ובקצת יגיעה יגיעו לזה, כמו שנראה בחוש שרבים מעמי הארץ מיהודים מוסרים את עצמם על קידוש ה', והוא מוטבע בנו מאברהם אבינו שמסר את נפשו לאור כשדיים על אמונתו, וכן כל העשרה ניסיונות היו להישר הדרך לפנינו וכו"ו עכ"ל. וכן כותב בפירוש עץ יוסף לשיר השירים רבה (פרשה ד אות כד) ד"ה שרה ירדה שהאב כשמושך הקדושה גורם לזרעו שיוכלו בקל להתדבק במדה ההיא לפי שכבר פתחו האבות פתח ... שלעולם על פי רוב טבע הבן והאב שוים הן בענייני הגוף והן במעלת הנפש [חסרונה]

בזה נבין מה שסיים רבי אבהו: "ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני", שאין כוונת רבי אבהו בזה לומר ששקולה היא תקיעת שופר כמו עקידת עצמנו על גבי המזבח

במסכת ראש השנה (טז). אומר רבי אבהו: "אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידתו של יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני".

בעיקר דברי רב אבהו נתקשו המפרשים, מדוע היה צריך להאריך ולומר שהטעם שאמרה התורה לתקוע בשופר של איל בראש השנה הוא כדי להזכיר את עקידתו של "יצחק בן אברהם", כלום יש עוד יצחק אחר שעקדו אביו על גבי המזבח, עד שהוצרך לפרש יצחק בן אברהם?

גם דברי המדרש שאמר הי"ת "ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני" צריכים ביאור, שכן מזור הדבר שעל ידי שיהא אדם תוקע בשופר בראש השנה, יחשב לו הדבר כאילו עקד את עצמו על גבי המזבח, שהוא מעשה הכרוך במסירות נפש?

לצורך הבנת הענין נקדים את דברי חז"ל [הביאם הרש"י פרשת וארא], שענין הניסיון של העקידה היה, כדי להראות לכל העולם על מה ולמה בחר הי"ת באברהם אבינו ובזרעו אחריו להיות לו לעם סגולה מכל העמים, כי לא מרובינו מכל העמים בחר ה' בנו, אלא רק משום שמצא הי"ת את לבבו של אברהם אבינו ע"ה נאמן לפניו, נאמן עד כדי שנבחר היה לו למסור את נפשו [במעשה של אור כשדים], ואת נפש בנו יחידו אהבו [בעקידת יצחק], על דבר כבוד שמו יתברך, לזאת הסיבה כרת עמו הי"ת את הברית, להיות לו ולבניו ולבני בניו לאלוהים, שכן רק מי שבתוככי נשמתו מושרשת התכונה הייחודית והעילאית הנקראת מסירות נפש, רק הוא ראוי לבחינת הנקראת עבד להי"ת, כי רק מי שמוכן להיות מוסר את נפשו על דבר ה' ודתו, עדות היא שהינו מקבל את מרות המצווה ובטל הוא כלפיו בהחלט, שזוהי מהות העבדות.



הי"ת ביום זה, מהותה וענינה של קבלת המלכות כפי שביארנו היא להיות בטל באופן מוחלט אל המלך, דבר זה מתבטא בציוות המוחלט של העבד למצוות המלך, כך גם בעניין המלכת הי"ת צריך להיות הממליך בטל באופן מוחלט לציווי הי"ת, דבר זה בא לידי ביטוי בשמירת כל מצוות התורה על כל דיניהם והלכותיהן בשלמות עד לפרט האחרון, זולת כן אין כאן לא עבדות ולא המלכה, כלשונו של רבנו יונה בשערי תשובה (פרק א אות ו'): "אך כל אשר נזהר מחטא ידוע ואינו מקבל על נפשו להישמר ממנו, אף על פי שהוא נזהר מכל העבירות שבתורה, קראוהו חכמי ישראל מומר לדבר אחד, ואת הפושעים נמנה וגדול עונו מנשוא, כי אם אמור יאמר העבד לרבו כל אשר תאמר אלי אעשה זולתי דבר אחד, כבר שבר עול אדוניו מעליו והישר בעניו יעשה, ועל עניין הזה נאמר ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם, ביאורו אשר לא יקבל על נפשו לקיים כל דברי התורה מראש ועד סוף ... ע"כ", לדבר זה מרמז השופר של איל, להתבטלות מוחלטת עד כדי מסירות נפש על דבר מצוה, זוהי מלכות, זוהי המלכה, וזהו ביאור דברי הגמרא ובמה בשופר!

הטעם להזכרת יציאת מצרים בראש השנה "ותתן לנו ה' אלוקינו באהבה את יום הזיכרון הזה את יו"ט מקרא קדש הזה יום תרועה מקרא קדש זכר ליציאת מצרים". (מתוך הקידוש לר"ה)

בספר שבלי הלקט סדר ראש השנה (סי רפו) מביא בשם אחיו רבי בנימין זצ"ל, ששאל על מה שקבעו חז"ל לומר בנוסח הקידוש והתפילה של ראש השנה ויום הכיפורים "זכר ליציאת מצרים", בשלמא בקידוש של שבת מזכירים יציאת מצרים, שכן בעשרת הדברות שבמתן תורה כתיב "וזכרת כי עבד היית בארץ

ממש, כוונתו לומר שע"י התקיעה בשופר של איל, עולה זיכרון עקידתו של יצחק אשר היה תוצאה ישירה של אותה מסירות נפש אשר השתרשה בו מאברהם אבינו, באותה מידה הושרשה מעלה זו גם בנו יוצאי חלציו, אכן אלפים ורבבות מבית ישראל בכל הדורות ובכל המקומות מסרו את נפשם על קידוש שמו יתברך בכל מיני מצבים וזמנים, והכול מכוח אותה מסירות נפש שנטע בנו אבינו הגדול אברהם, לכן אמר ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם על גבי המזבח, אף שבפועל לא הגענו אנו לכלל ניסיון זה של עקידת עצמנו על גבי המזבח, מכל מקום על ידי אבותינו הקדושים הוכח הדבר שאם אכן יתבקש זאת מאיתנו נעשה זאת ובשמחה, ענין זה עולה על ידי התקיעה בשופר, שבכל יהודי מושרשת התכונה הזו להיות מוסר את נפשו על דבר ה' ודתו, ממלא נחשב זה לנו כאילו עקדנו עצמנו לפניו, ושכן לעניין עצם הניסיון אין צורך במעשה עצמו, גם בעקידת יצחק לא היה צורך בשחיטתו בפועל, ומיד לאחר שהראה אברהם אבינו נכונות לעשות כן, אמר לו הקדוש ברוך הוא: "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה... עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה...".

אעפ"י שבפועל לא שחט אברהם את יצחק, מכל מקום כיון שגילה את רצונו שהוא מוכן לשחטו, די היה ברצון זה כדי להעיד עליו שהוא ירא אלוקים, ושגם בניו ובני בניו עד סוף כל הדורות אם יתבקשו לכך יעשו כן.

נמצא שענין השופר בא להזכיר את המעשה המופלא של העקידה, מעשה אשר ביטא באופן הכי חזק את הביטול המוחלט שבין המצוה למצוה, שבין העבד לאדונו, עד כדי מסירות נפש של ממש.

מעתה אפשר שזהו גם הקשר שבן התקיעה בשופר ביום ראש השנה להמלכת

האחרון של השנה, ביום זה יהא נידון כל אחד ואחד מבאי עולם על מעשיו של במשך השנה, למה נידון האדם ביום ראש השנה, שהוא יום שמשתייך לשנה החדשה?

כותב הר"ן זצ"ל: "ותירוץ דבר זה למדנו מדגרסינן בפסיקתא (פיסקא כג) בשם רבי אליעזר, שביום כה' אלול התחיל הי"ת לברוא את העולם, ולפי"ז בריאת האדם שהיתה ביום השישי לבריאת העולם, היתה ביום ראש השנה וכו', שעה ראשונה עלה במחשה, בשניה נתיעץ עם מלאכי השרת, בשלושה כנס עפרו, בד' גבלו, בה' רקמו, בו' עשאו גולם, בז' זרק בו נשמה, בח' הכניסו לגן עדן, בתשיעית נצטווה, בעשירית סרח, באחת עשרה נידון, בשתים עשרה יצא בדימוס, אמר לו הקב"ה זה סימן לבניך, כשם שעמדת לפני בדין ביום זה ויצאת בדימוס כך עתידין בניך להיות עומדים לפני בדין ביום זה ויוצאין בדימוס, וכל זה אמתי בחדש השביעי באחד לחדש, ומכן סמך למה אדם נדון בראש השנה יותר מבשאר הימים, ויש אות שמזל החדש הזה מאזנים כי בו פלס ומאזני משפט לה' וכו' עכ"ד הר"ן עיי"ש.

בעיקר קושיית הר"ן אפשר לומר עוד, שהטעם שנקבע דווקא יום זה של ראש השנה להיות יום הדין, היות וביום זה הייתה יצירת האדם וכמו שהביא הר"ן מדברי הפסיקתא, שעיקר בריאתו הייתה כדי שימליך עליו את הי"ת, שבזה באה לידי ביטוי מלכות ה' בעולם, בשמירת התורה והמצוות ועשייתם בשלמות ובדקדוק, [ז"ל רבנו יונה באגרת התשובה (דרוש הראשון אות ג) "המקיים מצות תפילין סופו לקיים כל התורה, לפי שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים במצוה זו, ומתוך כך תבא בלבו יראת שמים לבלתי יחטא, שנאמר (שמות פרק יג פסוק ט): "והיה לך לאות על ירך ולזיכרון בן עינך, למען תהיה תורת ה' בפיןך"

מצרים", אבל ראש השנה ויום הכיפורים מה זכר יש בהם ליציאת מצרים? ותירץ השבלי הלקט על פי המבואר במסכת ראש השנה (יא.) שבראש השנה בטלה העבודה מאבותינו במצרים, וכן אמר דוד המלך ע"ה בתהילים (פרק פא) [שהוא גם המזמור של ראש השנה]: "והסירותי מסבל שכמו", וועי' עוד בדברי המהרש"א שם משכ"ב ואכמ"ל].

**בביאור הענין נראה, בהקדים מה שמובא בדברי רבותינו שעיקר גלות מצרים היתה כהכנה לקבלת התורה, [שכן גלות זו שונה היא משאר הגלויות שענינם היה עונש על מה שסרו עם ישראל מדרך ה', שם בארץ מצרים למדו עם ישראל טרם בואם להר סיני לקבל עליהם תורה ומצוות, מהי עבדות, מעתה אפשר שזהו גם הקשר שבין יציאת מצרים ליום ראש השנה, שכן יום ראש השנה הוא היום בו אנו ממליכים עלינו את הי"ת למלך, המלכה שבאה לידי ביטוי בכך שאנו מקבלים עלינו להיות נשמעים אל כל מצוותיו, אשר זהו עניין העבדות כמש"נ, לכן אנו מזכירים ביום זה את יציאת מצרים אשר שם הוכשרנו למימוש תפקיד זה.**

#### מדוע נידון האדם בראש השנה

"בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, שנאמר היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם". (ראש השנה טז.)

בחידושו למסכת ראש השנה (דף ג. מד"ה) כותב הר"ן: "ויש לשאול, למה אדם נידון בראש השנה יותר מבשאר ימים? בשלמא שאר דברים דהיינו תבואה ופירות האילן ומים כל אחד בזמנו נדון, כדאמרינן בגמרא דפסח זמן התבואה הוא, ועצרת זמן פירות האילן, וחג זמן גשמי שנה, אבל אדם למה הוא נידון בראש השנה יותר מבשאר ימים? [מן הראוי היה לקבוע ליום הדין את יום כט' באב שהוא היום

הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ג הל' ג) כותב, שדינו של האדם ביום ראש השנה מקביל ודומה לאופן שבו הוא נידון לעתיד לבא.

כיון שכן שומא עלינו לנסות להבין את פירוש דברי המדרש שאדם נידון: "לפי מה שהוא", למה לא אמרו שהוא נידון "לפי מעשיו"?

כאשר נעמוד על נקודה זו, נוכל להבין גם מה היא אמת מידה זו, שעל פיה נידונים אנו ביום הדין של ראש השנה?

## ביאורו של הגרי"ד בספר בית הלוי

בספר בית הלוי עה"ת (פרשת ויגש) כותב מרן הגרי"ד זצ"ל לבאר, שכונת חז"ל בדבריהם "לפי מה שהוא" היא לאותם סתירות שקיימות אצל האדם בין הנהגותיו בענייניו הגשמיים להנהגותיו בענייניו הרוחניים, תוכחתו של האדם ביום הדין תהיה מינה וביה, "לפי מה שהוא" עיי"ש.

## ביאורו של היפה תואר

ביאור נוסף בהסבר ה"לפי מה שהוא" מצאנו בפרוש היפה תואר על המדרש שם, וז"ל: "אמר לפי מה שהוא ולא לפי מעשיו, משום שיש אנשים שיש להם התנצלות קצת על חטאם, אומנם לפי טבעם אינה כלום, ויכלו להתגבר על הסיבה אשר הביאה אותם לחטא זה, וגם יש צדיק אשר לפי כוחו והכנתו יכול להיות צדיק יותר, ולכן יתחשב לפני ה' לרשע וכו', וזהו שאמר לפי מה שהוא, כי ה' יוכיחהו לפי מה שהוא בתכונתו ויכול להיות, ולא לפי מעשיו, וזה שמביא את הפסוק ואוכיחך ואערכה לעיניך, כי יעריך ה' את מעשיו כפי הכנתו ויוכיחהו עכ"ל.

אילפנו היפה תואר זצ"ל, שהפירוש "לפי מה שהוא" היא כפשוטו, לפי מה שהוא, האדם,

עכ"ל, כיון שכן היום המתאים ביותר להיות האדם נידון בו בכל שנה ושנה על מעשיו עד כמה מקיים הוא את ייעודו, הוא יום ראש השנה שבו נברא לצורך מטרה זו.

מאמר ד

## יום הדין – לפי מה שהוא

"לדוד ה' אורי וישעי ממי אירא ה' מעוז חיי ממי אפחד". (תהלים פרק כו פס' א)

"רבנין פתרי קרא בראש השנה וביום הכפורים. אורי בראש השנה". (מדרש תהלים)

ידועה השאלה, בשלמא יום הכיפורים נקרא "ישעי", שכן הוא יום סליחה ומחילה וכפרת עוונות, ואין לך ישועה גדולה מזו, כדברי רבי צדוק הכהן מלובלין זצ"ל בספר פרי צדיק פרשת וישלח (אות יא) שעיקר הישועה הוא תיקון העבר ומחילת עונות [עי' בפרי צדיק חנוכה (אות א) שגמר הישועה הוא בהושענא רבה, לכן נקרא הושענא רבא, הישועה גדולה], אבל ראש השנה, מדוע נקרא הוא "אורי", איזה אור יש בראש השנה שהוא יום הדין?

## לפי מה שהוא

"ויאמר יוסף אל אחיו אני יוסף העוד אבי חי ולא יכלו אחיו לענותו כי נבהלו מפניו".

(בראשית פרק מה פסוק ג)

"אבא כהן ברדלא אמר אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה, ... יוסף קטנן של שבטים היה ולא היו יכולים לעמוד בתוכחתו ... לכשיבוא הקב"ה ויוכיח כל אחד ואחד לפי מה שהוא, שנאמר והוכיחה ואערכה לנגדך, על אחת כמה וכמה". (ברא"ר פר' צג אות י)

לפי מה שהוא !!

כך נידון האדם לעתיד לבא.

היותו ראוי ונאות. ונמצא לכל איש ואיש מבני האדם חלק מיוחד בניסיון ובמלחמת היצר, והוא פקודתו ומשאו בעוה"ז וצריך לעמוד בו כפי מה שהוא. ויודנו מעשיו במידת דינו יתברך, כפי המשא אשר ניתן לו באמת בכל בחינותיו בתכלית הדקדוק.

מבואר בדברי הרמח"ל זצ"ל, שביום ראש השנה דנים את מעשה האדם לפי פקודתו, היינו לפי העבודה שהופקד עליה משמים, כפי הייעוד שנברא בשבילו, בהתאם לכלים שנתנו לו לצורך זה [בהמשך כותב הרמח"ל זצ"ל שכל אדם קיבל תפקיד וייעוד שונה משל חברו: "אך מידת החילוק הזה ודרכיו נשגבים מאד מהשגותינו, ואי אפשר לנו לעמוד עליהם, כי אם החכמה העליונה הנשגבה מכל שכל, היא שיערתם והיא סידרתם באופן היותר שלם"].

הרמח"ל זצ"ל ממשיל זאת, לעבדי המלך שכולם עומדים למשמעתו, ובין כלם צריך שתתלם עבודת מלכותו, והנה הוא מחלק לכל אחד מהם חלק מה, עד שבין כלם ישתלמו כל החלקים המצטרפים לו. והנה כל אחד מהם מוטל עליו השלמת החלק ההוא אשר נמסר לו, וכפי פעולתו בפקודתו כן יגמלהו המלך.

כעין זה כותב רבי משה טראני זצ"ל בהקדמה לספר בית אלוקים: "וכל איש כפי כחו והכנתו חייב לעסוק בתורה אל יחסר המזג, כ"א יחסר מכדי יכלתו והכנתו עתיד ליתן דין וחשבון ע"ז, גם כי למד הרבה יותר מחבריו, אם היתה הכנתו יותר ממה שלמד וחבריו לא למדו כמוהו אלא שלמדו כפי כל הכנתם, יהיה להם יותר שכר ממנו, כי השלימו את חק הכנתם והוא לא השלימו.

### כן הוא המדר גם לגבי שכר המצוות

וכן הוא לענין קיום מצות כותב המבי"ט זצ"ל: "שיגדל השכר לבלתי מוכן ועושה כדי

זה העומד כעת לדין, הוא אינו נידון רק על כמות ואיכות המעשים שעשה, אלא גם ואולי בעיקר על מה שהיה בכוחו לעשות עוד ולא עשה.

ביום הדין יוכיחו לכל אחד ואחד עד היכן היה בכוחו להגיע, עד כמה הוא היה מסוגל להתרומם, על כך תהיה עיקר תביעתו ביום הדין, למה לא הגיע לאותם היישגים.

גם אם בייחס לאחרים עשה מעל ומעבר, אף על פי כן הוא יתבע על כך שלא ניצל הוא את כל הכלים שניתנו לו לצורך עבודת ה', על שלא מימש את כל הפוטנציאל שהיה גלום בו עד תום, זוהי אמת המידה הנקראת "לפי מה שהוא", על פי אמת מידה זו נידון האדם ביום הדין, על כך זעק אבא כהן ברדלא "אוי לנו מיום הדין ואוי לנו מיום התוכחה".

אפשר ששתי הביאורים שהזכרנו, הן של הבית הלוי זצ"ל והן של היפה תואר זצ"ל, שניהם משלימים זה את זה, עיקר דינו של האדם לעתיד לבוא יהיה ביחס למה שהיה יכול להשיג מצד הכלים שנתנו לו, את אותם יכולות יראו לו מההנהגות שלו עצמו בענייניו הגשמיים, משם יוכיחו לו עד כמה יש בו כוחות גדולים, להיכן יכל הגיע אם וכאשר היה חפץ בכך.

### "מעשה איש ופקודתו"

"כי זכר כל המעשים לפניך בא. מעשה איש ופקודתו" (מוסף של ראש השנה)

"מעשה איש מה שמצד הבחירה, ופקודתו מה שמצד הנגזר עליו". (הרמח"ל מאמר החכמה)

בספר דרך ה' (חלק ב פרק ג השגחה האישיית) כותב הרמח"ל זצ"ל: "זאמנם חילקה החכמה העליונה את מיני הניסיון האלה בין אישי מין האנושי, כמו שגזרה בעומק עצתה

כל אחד ואחד מחבריו של רבי עקיבא אילו היה משמש את רבי אליעזר היה זוכה ללמוד ממנו תורה, לא כן רבי עקיבא, אם היה הוא משמש את רבי אליעזר היה לומד ממנו תורה "הרבה", כיון שכן הייתה עליו תביעה גדולה יותר משאר תלמידיו של רבי אליעזר, בהתאם לכך היה גם עונשו של רבי עקיבא גדול מעונשם של שאר התלמידים, כי כך היא מידת הדין שיהא כל אחד נתבע לפי מה שהוא.

**על מה מאריך ה' אפו עם הצדיקים**

"ויעבור ה' על פניו ויקרא ה' ה' אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת".

(שמות פרק לד פסוק 1)

"כשעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וכותב ארך אפיים אמר לפניו ריבוננו של עולם ארך אפיים לצדיקי אמר לו אף לרשעים...".

(סנהדרין קיא.)

דברי חז"ל בגמרא כאן צריכים ביאור, בשלמא הנהגת הקדוש ברוך הוא להאריך אפו עם הרשעים, שלא להענישם מיד על חטאיהם, הוא דבר מובן, אבל הנהגת ארך אפיים ביחס לצדיקים הוא דבר תמוה, איזו תביעה יש לקדוש ברוך הוא כלפי הצדיקים שהוא צריך הוא להאריך איתם אפו?

בהסבר הדברים צריך לומר, שאכן יש לקב"ה תביעה גם על הצדיקים, אומנם הם לא עשו מעשים רעים, אבל עדיין הם נתבעים על מה שהיה בכוחם לעשות עוד בדרך עבודתם ולא עשו, על הכוחות שלא נוצלו אצלם עד תום, שלא באו אצלם לידי מימוש, בורא העולם שנטע בהם את אותם יכולות, הוא ורק הוא יכול להעריך ולקבוע עד כמה יכלו הם להגיע לו היו מתאמצים ומשתדלים יותר, ועל כך יש מקום לתביעה כלפיהם, והקב"ה ברחמיו מאריך אפו עמהם.

מיעוט הכנתו, מן שכר המוכן ועשה יותר אלא שגרע מחק הכנתו, משל למלך שצוה לשני עבדיו אחד חלש ואחד גיבור שיעשה הגיבור כפלים מן המלאכה שיעשה החלש, ולא גמר לעשותה והחלש גמר חלקו, כי ייענש העבד הגיבור על שנתעצל מלגמור מלאכה שנצטווה שהיה בכוחו לעשותה כולה.

**גם העונש ניתן לכל אחד ואחד הוא לפי מה שהוא**

"תניא כשחלה רבי אליעזר נכנסו רבי עקיבא וחביריו לבקרו וכו' אמר להם למה באתם אמרו לו ללמוד תורה באנו אמר להם ועד עכשיו למה לא באתם אמרו לו לא היה לנו פנאי אמר להם תמה אני אם ימותו מיתת עצמן א"ל רבי עקיבא שלי מהו א"ל שלך קשה משלהן וכו'".

(סנהדרין סח.)

**שלך קשה משלהן!**

במסכת ברכות (סא:) מסופר, שבשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל וכו', במסכת מנחות (כט:) מסופר שלאחר מיתתו היו שוקלין את בשרו במקולין עיי"ש

אין ספק שמדובר בעונש קשה ביותר, ולא רק בשל הצער והסבל גדול ועצום שיש בעונש מסוג זה, אלא גם ואולי בעיקר משום הביזיון הגדול שיש בו, במסכת חולין (צב:) מובא אפילו עכו"ם קבלו עליהם כמצוה שלא למכור בשר אדם במקולין, וצריך להבין מדוע נענש התנא הקדוש רבי עקיבא בעונש כזה חמור?

תשובה לשאלה זו נמצאת בדברי הרש"י בפרושו לדברי הגמרא "שלך קשה משלהן" וזה לשונו שם: "מפני שלבך פתוח כאולם, ואילו שמשתני היית לומד תורה הרבה" עכ"ד.

היה יכול לעשות מעשים בשלימות יותר גדולה, לפי מה שהוא.

מעתה אפשר שזה הביאור בדברי חז"ל במדרש "אורי בראש השנה", שגם בדין של ראש השנה נידון האדם כפי מה שהיה יכול להגיע לפי הכלים שנתנו לו, ביום ראש השנה מאיר אור הנפש של האדם באור יקרות כזה, שבכוחו להביא את האדם לידי הכרה עד כמה היה מסוגל להתעלות עוד בעבודת ה'.

### על ידי התבוננות בזה בא לידי ענוה

בזה מבאר המבי"ט זצ"ל את דברי התנא במסכת אבות (פרק ב): "ואל תדין את חברך עד שתגיע למקומו", היינו שלא ידין ולא יגזור על פלוני שהוא גדול מפלוני, עד שגיע למקום חק תכונת כל אחד ואחד, כי גודל השכר הוא לפי גודל המעשים על חק ההכנה".

ובספר רוח חיים על מסכת אבות [פרק ד משנה א] כותב הגר"ח מוולאזין זצ"ל, שעל ידי התבוננות בזה יבוא האדם לידי מידת הענוה, וזה לשונו שם: "והנה עיקר ענוה לא לבד מה שהאדם צריך לקבל עליו עלבונות וסבלנות וכדומה, כי אם שגם בלבבו יחשוב שאינו נחשב לכלום נגד הפחות שבאנשים. שאף אם חכם הוא וירא בעיניו, עם כל זה אולי לפי שכלו ותכונתו לא עמל עוד ולא טרח כראוי. והפחות שבאנשים לפי שכלו ותכונתו, אולי עמל הרבה יותר, והתכשר במלאכתו יותר מדאי" עכ"ל.

### עליונים למטה ותחתונים למעלה

זאת כוונת בן בנו של ריב"ל בפסחים (ג). כותב המבי"ט זצ"ל, שראה בעולם העליון עליונים למטה ותחתונים למעלה, כי אותם שהם גדולים בתורה ובמעשים טובים בעוה"ז, והיה בכוח וחוק הכנתם לעשות יותר ולא עשו, הם בעוה"ב למטה מן מדרגת התחתונים

### "ומאירין לי את מעשי בפני"

במסכת ברכות (כת): מסופר שכאשר חלה רבי יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו. כיון שראה אותם התחיל לבכות. אמרו לו תלמידיו: נר ישראל, עמוד הימיני, פטיש החזק, מפני מה אתה בוכה? אמר להם: אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי, שהיום כאן ומחר בקבר, שאם כועס עלי אין כעסו כעס עולם, ואם אוסרני אין איסורו איסור עולם, ואם ממיתני אין מיתתו מיתת עולם, ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון אף על פי כן הייתי בוכה; ועכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים, שאם כועס עלי כעסו כעס עולם, ואם אוסרני איסורו איסור עולם, ואם ממיתני מיתתו מיתת עולם, ואיני יכול לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון; ולא עוד, אלא שיש לפני שני דרכים, אחת של גן עדן ואחת של גיהנם, ואיני יודע באיזו מוליכים אותי ולא אבכה?

בתנא דבי אליהו זוטא (פרק כד) יש תוספת במעשה זה, וזה לשונו שם: "ואמרו לו תלמידיו, רבינו נר ישראל, אם אתה בוכה אנחנו מה תהא עלינו? ! ואמר להם ר' יוחנן לתלמידיו: בני האיך לא אבכה, שמעמידין אותי לדין, ומאירין לי את כל מעשי בפני ודנין אותי" ... עיי"ש.

בעלי המוסר עמדו על פירוש דברי רבי יוחנן: "ומאירין לי את מעשי בפני ודנין אותי". [עיי' בקונטרס המלך המשפט (עמו' קעח) שהביא בשם מרן הגרא"מ שך זצ"ל ביאור לזה] וראיתי בספר הרהורי תשובה להגאון רבי דורון דוד גולד שליט"א (מאמר יח) שכתב לבאר את דברי רבן יוחנן "ומאירין לי את מעשי בפני", שלעתיד לבוא מראים לכל אדם עד כמה הוא

הסבר התביעה על יהושע שלא הגיע לדרגת פני חמה כמשה

”ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע וגו' ונתת מהודך עליו וגו'”. (במדבר פרק כז פסוק יח-כ)

”ונתת מהודך עליו ולא כל הודך, זקנים שבאותו הדור אמרו, פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה, אוי לה לאותה בושה אוי לה לאותה כלימה”.

אופן התבטאותם של זקני אותו הדור ביחס ליהושע, מעידה על כך שהיתה להם תביעה לא קטנה על כך שהוא לא הגיע לדרגה הנקראת פני חמה.

אף שאין לנו כל אחיזה והבנה במושגים גבוהים כמו ”פני חמה” או ”פני לבנה”, מכל מקום ברור שתוארים אלה מרמזים לדרגות נאצלות וגבוהות עד למאד, על כל דורותיו של עם ישראל ספק אם היה מי שהצליח להעפיל לרום כזה, זולת משה רבינו ויהושע בין נון.

ולכאורה צריך להבין את התביעה שהיתה על יהושע בן נון, אומנם הוא לא הגיע לדרגה של פני חמה, מכל מקום הוא הצליח להעפיל לדרגה הגבוהה של פני לבנה, אם כן מה להם לבושה והכלימה אצל מי שזכה לדרגה כזו של פני לבנה?

וצריך לומר, שאף שהדרגה הנקראת פני לבנה אליה הגיע יהושע, היא מעלה רמה וגבוהה מצד עצמה, מכל מקום עדיין יש מקום לתביעה על יהושע, שכן בהיותו תלמיד קרוב למשה רבנו, מן הסתם היה בכוחו להגיע לדרגתו של משה, לדרגה של פני חמה, וכיון שהגיע יהושע רק לדרגה של פני לבנה, אף שביחס לאחרים הוא הגיע לדרגה גבוהה מאוד, אבל עדיין היה חסר לו בעבודה, לכן השתמשו זקני אותו הדור כלפיו בלשון של ”אוי לה לאותה בושה ואוי לה לאותה כלימה”, אותה

ושפלים מהם, שלא השיגו לעשות כל מה שעשו הם, ולא נמנעו אלא מפני מיעוט הכנתם עב”ד עיי”ש.

היינו שלא רק תשלום השכר והדין בעולם הבא הוא לפי ערך המעשים, ובייחס לפקודתו והכנתו, אלא גם ערכו וחשיבותו שם בעולם הבא יגזר מעד כמה הוא מילא את תפקידו, לפי מה שהוא, זהו עליונים למעלה ותחתונים למעלה.

הדין ביום ראש השנה הוא לא רק על ”מעשה איש”, אלא גם על ”ופקודתו”, אין דנים אותו בייחס לאחרים, אלא לפי מה שהוא, כל אדם נידון לפי היעוד המיוחד שלשמו הוא נברא, שלצורך מימושו נתנו לו מן השמים כלים מתאימים, בראש השנה בודקים אם מעשיו תואמים את המצופה ממנו, עד כמה הוא מימש את היכולות שניתנו לו משמים עד תום.

פחדו של דוד המלך

בספר תהלים (פרק קיט פסוק קב) אומר דוד המלך עליו השלום: ”סמר מפחדך בשרי וממשפטיך יראתי”.

ממה פחד דוד המלך?

ממה הוא היה ירא כל כך מהדין?

דוד המלך היה עניו גדול, הוא אמר על עצמו בספר תהלים (פרק כב פסוק ז): ”ואנכי תולעת ולא איש חרפת אדם ובזוי עם”.

כן אמרו במסכת סוטה (י:): ”לדוד מכתם,

שיצא ממנה דוד שהיה מך ותם לכל”

ככזה היה דוד המלך חושש מאוד שמא במקום להשתמש בכלים שנתן לו ה”ת לצורך עבודת ה', הוא השתמש בהם לצורכו, או חס ושלום עשה בהם מעשים שהם כנגד רצון המלך, או אפילו לא השתמש בהם בכלל, שעל כך יהיה נתבע בראש השנה.

לא היה מה שכן היה בכוחו לעשות ולא עשה "לפי מה שהוא", לא יתבעו את רבי זושא מדוע לא היה משה רבנו אבל כן יתבעו אותו מדוע לא היה רבי זושא לפי הכוחות והכלים שהיו לו.

### ממה פחד רבי אהרן קוטלר זצ"ל

באחת ההודמנויות סיפר רבי יצחק הוטנר זצ"ל בעל "הפחד יצחק", שפעם ישב בחבורה של תלמידי חכמים, הזכיר אחד מהם את הביאור של המבי"ט זצ"ל על הגמרא "עלונים למטה ותחתונים למעלה", פתאום קם רבי אהרן קוטלר זצ"ל ופרש לקרן זוית, כאשר ניגש אליו רבי יצחק הוטנר זצ"ל מצאו בוכה, שאלו רבי יצחק זצ"ל על סיבת בכיתו? השיב לו רבי אהרן זצ"ל שאחר ששמע את דברי המבי"ט זצ"ל נכנס בו פחד שמא לפי כוחותיו עדיין לא הגיע למה שיש בכוחו להגיע.

מאמר ה

### בעשרת ימי תשובה נפתחים שערי תשובה גם למי שנכלל במעוכבי תשובה

"אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן שלושה ספרים נפתחים בראש השנה ... בנונים תלויים ועומדים מראש השנה ועד יום הכיפורים זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה".

(ראש השנה טז:)

בדברי רבי כרוספדאי הוזכר לכאורה רק שדינו של הבינוני תלוי ועומד עד יום הכיפורים, ושם זכה בימים אלה נחתם לחיים, אומנם לא מפורש בדברי רבי כרוספדאי מה היא אותה זכות שבגינה יהא הבינוני נכתב ונחתם לחיים ביום הכיפורים?

### כל מצוה או עבירה יש בכוחם להכריע את דינו של הבינוני ביום הכיפורים

על פניו נראה שהכוונה היא לעשיית מצוות, אם אותו בינוני שמאזן המעשים הטובים

הלשון שמוזכרת במדרש ביחס לדינו של האדם לעתיד לבוא "לפי מה שהוא".

### דין וחשבון

במסכת אבות (פרק ג משנה א) אומר התנא הקדוש עקביא בן מהללאל: "הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה, דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, מאין באת מטפה סרוחה, ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא".

בשם רבנו הגר"א זצ"ל מובא, שהדין הוא על עצם העבירה, והחשבון הוא על כך שבזמן עשיית העבירה הי יכול לעשות מצוה. [כן מבואר בחובת הלבבות, שמלבד מה שצריך לשוב על העונות, עוד צריך לשוב גם על זה שבמשך עשיית העון היה פנוי מעסק עשיית המצוה].

לפי דרכנו יש לומר עוד, שהדין הוא על כמות המעשים שעשה לענין קבלת שכר ועונש, והחשבון הוא עד כמה הוא מימש וניצל את היכולות והכוחות שניתנו לו משמים לצורך עבודת ה'.

### מדוע בכה רבי זושא זצ"ל

מסופר על רבי זושא זצ"ל שמעט זמן לפני פטירתו מצאוהו בוכה, לשאלת תלמידיו מפני מה הוא בוכה? כלום יש לרבי ממה לחשוש מיום הדין? השיבם רבי זושא זצ"ל, אינני בוכה מחשש שישאלוני בבית דין של מעלה מדוע לא היית כמשה רבנו, אני בוכה מפחד שישאלוני שם מדוע לא היית רבי זושא!

הן הדברים, לעתיד לבוא לא יתבעו מהאדם על כך שהוא לא הגיע לדרגות שהם למעלה מיכולתו, אומנם כן יתבעו ממנו מדוע



השנה, ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום" עכ"ל.

מבואר בדברי הרמב"ם שהמנהג להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל השנה, הוא כדי להכריע את עצמו לכף זכות ביום הכיפורים.

### בדעת הירושלמי והזוהר הקדוש שהכרעת דינו של הבינוני תלויה רק בתשובה

אכן בירושלמי מסכת ראש השנה (פרק א הל' ג) מבואר, שהכרעת דינו של הבינוני ביום הכיפורים תלויה רק בתשובה, אם יעשה תשובה ייכתב וייחתם לחיים, ואם לא יעשה תשובה ייכתב וייחתם למיתה. וז"ל הירושלמי: "רבי קרוספא בשם רבי יוחנן שלש פינקסיות הם אחת של צדיקים גמורין ואחת של רשעים גמורין ואחת של בינוניים זה של צדיקים גמורין כבר נטלו איפופסי של חיים מראש השנה זה של רשעים גמורין כבר נטלו איפופיס שלהן מראש השנה של בינוניים כבר ניתן להן עשרת ימי תשובה שבין ראש השנה ליום הכיפורים אם עשו תשובה נכתבין עם הצדיקים ואם לאו נכתבין עם הרשעים" עכ"ל.

וכן מפורש גם בתיקוני הזוהר [תקונא עשרין וחד ועשרין דף נד עמוד ב]: "בינוניים דכלילן מחול וקדש תליין עד יום הכפורים דאיהו כגוונא דתיבת נח אם תייבין בתיובתא יקבל לון ויכתבון לחיי ואם לאו יכתבון למיתה עם אחרנין", כן כותב רמב"ם בהל' תשובה (פ"ג הל' ג): "והבינוני תולין אותו עד יום הכיפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה" עכ"ל, [וכן מפרש רבנו חננאל בראש השנה שם את דברי רבי כרוספדאי עיי"ש].

והרעים שלו היה שקול בראש השנה, יעשה עוד מצוות ומעשים טובים בעשרת ימי תשובה, על ידי זה יטה את דינו לצד זכות ויהיה נכתב ונחתם ביום הכיפורים לחיים, וכן להיפך, אם יעשה עבירות יטה את דינו לכף חובה ויהיה נכתב ונחתם למיתה.

כעין זה איתא במסכת קדושין (מ.): "לעולם יראה אדם את עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי, עשה מצוה אחת אשריו שהכריע עצמו לכף זכות, עבר עבירה אחת אוי לו שהכריע את עצמו לכף חובה" עיי"ש.

[אכן במשנה ברורה (סי' תרב ס"ק י) מביא בשם כמה אחרונים, שהסכימו שיותר טוב לברך ברכת הלבנה קודם יום הכיפורים, כדי שמצוה זו תכריעהו לכף זכות ביום הכיפורים עיי"ש.

וכן מובא בשערי תשובה (סי' תרכה ס"ק א) שטוב להקדים את עשיית הסוכה לפני יום הכיפורים כדי שמצוה זו תצטרף להכריעו לכף זכות כמו שכותב הלבוש לענין קידוש הלבנה עיי"ש].

וכן משמע מדברי הרמב"ם בהלכות תשובה שם (הל' ד) וז"ל "לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כול, כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב, חטא חטא אחד, הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה, וגרם לו השחתה, עשה מצוה אחת, הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות, וגרם לו ולהם תשועה והצלה, שנאמר וצדיק יסוד עולם, זה שצדק הכריע את כל העולם לזכות והצילו, ומוסיף הרמב"ם, מפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל

לקבלנו בתשובה, כפי שנתבאר לשיטת הירושלמי והזוהר הקדוש והרמב"ם לולא עשיית תשובה אין שום סיכוי לשרוד את יום הדין, ולהיכתב ולהיחתם ביום הכיפורים לחיים. גם סגולת השופר של ראש השנה לגרום להקב"ה לקום מכיסא דין וליישב על כיסא רחמים, נאמרה רק באופן שקול השופר מלווה בעשיית תשובה, תקיעה בשופר בלא תשובה כותב הרש"ש בדרשתו המפורסמת לראש השנה, כמות כניגון בכלי שיר ואין בה שום תועלת.

אכן החזרה בתשובה כשלעצמה אינה כרוכה בקושי או מאמץ מיוחד מצד האדם, לדעת הרמב"ן בפרשת נצבים על מצות "ושבת עד ה' אלוקיך" נאמר שם (פרק ל פסו' יא): "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום, כי קרוב אליך הדבר מאד, בפיו ובלבבך לעשותו", על ידי וידוי בפה וחרטה בלב כבר נעשה לבעל תשובה.

אמנם יחד עם זאת, על מנת שתהא התשובה מקובלת, כדי שהיא תהיה רצויה לפני הי"ת, עדיין צריך שהוא לא יהיה נכלל באחד מאותם עשרים וארבעה דברים המעכבים את התשובה שמונה הרמב"ם.

הרמב"ם פותח את הרשימה של אותם עשרים וארבע דברים המעכבים את התשובה בחטא הנורא של המחטיא את הרבים: "המחטיא את הרבים, ובכלל עוון זה, המעכב את הרבים מלעשות מצוה".

כאשר אנו קוראים את דברי הרמב"ם, אף אחד מאתנו אינו רואה את עצמו קשור עם הקבוצה הזו של מחטאי הרבים, אם מישהו יכנה אותו מחטיא הרבים, הוא ייעלב עד עמקי נפשו.

הביטוי "מחטיא את הרבים" נקשר ספונטנית עם דמותו של ירבעם בן נבט, אותו

מבואר מדברי הירושלמי והזוהר הקדוש והרמב"ם ורבנו חננאל שללא עשיית התשובה לא יועיל לבינוני שום מעשה אחר שיעשה כדי שיהיה נכתב ונחתם על ידו ביום הכיפורים לטוב או למוטב.

וכבר הקשו לשיטה זו שהדבר תלוי רק באם עשה תשובה, שכיון שבראש השנה נידון האדם לפי רוב מעשיו, [כלשון הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ג הל' ג): "כשם ששוקלין זכויות אדם ועונותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו ביום טוב של ראש השנה"], כיון שכן הבינוני שמעשיו שקולים, מן הראוי היה שתועיל לו כל עשיית מצוה או עבירה כדי להכריע את דינו לטוב או לרע, וכדברי הגמרא בקידושין שהזכרנו, מדוע כתבו שדין הבינוני תלוי רק באם עשה תשובה או לא, על כך נעמוד בעזרת ה' יתברך במאמר אחר].

### עשרים וארבע דברים מעכבים את התשובה

"ארבעה ועשרים דברים מעכבין את התשובה ארבעה מהן עון גדול והעושה אחד מהן אין הקב"ה מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו ואלו הן (א) המחטיא את הרבים ובכלל עון זה המעכב את הרבים מלעשות מצוה (ב) והמטה את חבירו מדרך טובה לרעה כגון מסית ומדיח (ג) הרואה בנו יוצא לתרבות רעה ואינו ממחה בידו הואיל ובנו ברשותו אילו מיחה בו היה פורש ונמצא כמחטיאו ובכלל עון זה כל שאפשר בידו למחות באחרים בין יחיד בין רבים ולא מיחה אלא יניחם בכשלונם (ד) והאומר אחטא ואשוב ובכלל זה האומר אחטא ויום הכפורים מכפר".

(רמב"ם הל' תשובה פ"ד הל' א)

בימים הקדושים של עשרת ימי תשובה, מראש השנה ועד יום הכיפורים, ימים שבהם הי"ת ממציא את עצמו ופושט את ידו אלינו

מבהיל!

אם לא בירכתי על מאכל ומישהו ראה אותי ולמד ממני לזלזל בברכות הנהנין, הוא הדין אם למד ממני משהו לזלזל בדבר מצוה, או באיזה דין או הלכה, יתכן שאני אפילו אני יודע מכך, אני נקרא חבר לירבעם בן נבט, אני נקרא "חוטא ומחטיא את הרבים"!

אם כך הן הדברים הרי שדינינו נעשה קשה שבעתיים, שכך מצבנו בימים אלה שבין ראש השנה ליום הכיפורים במקרה הטוב הוא בינוניים, ובמסכת ברכות אומר רבא על עצמו שהוא בנונין, במצבנו זה כפי שנתבאר כל יציאתנו זכאים בדין תלויה אך ורק בכך שנעשה תשובה, ומה תועיל לנו התשובה אם אנו שייכים חס ושלום לאחד מאותם עשרים וארבע דברים המעכבים את התשובה.

**בעשרת ימי תשובה התשובה מקובלת גם אם יש בו מחטאים המעכבים את**

**התשובה**

"ואפילו אם יש בידו של אדם חטא מהחטאים המעכבים את התשובה כגון שהיה סיבה להחטיא את חבריו בהתעוררות תשובה ביום הזה גורם לפתוח לו שערי תשובה כי שערי תשובה פתוחים והתעוררות תשובה מעט היום הוא כנגד טורח גדול בזמן אחר".

(דרשת הרש"ש לראש השנה)

מבואר בדברי הרש"ש זצ"ל, שגם מי שנכלל באחד מאותם עשרים וארבע דברים שמעכבים את התשובה, אין הפירוש שלא מועילה לו תשובה, אלא שכדי שתתקבל תשובתו צריך טורח גדול.

אכן בזהר חדש פרשת בראשית [דף לג עמוד ב] אומר רבי ייסא שאין דבר בעולם עומד בפני התשובה.

וכן כותב הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ג הל' י"ד): "אין לך דבר שעומד בפני התשובה,

ירבעם שפילג את המלכות בישראל, שהעמיד עגלים לעבודה זרה בבית אל ובדן, ששידל את ישראל שלא לעלות לרגל, שיעץ להם להקריב לעגל הזהב באומרו להם אלה אלוהיך ישראל, שמינה כוהנים שלא משבט לוי, וקבע את יום טו' בחשוון כחג האסיף במקום טו' בתשרי כפי שמפורש בתורה, אף אחד מאתנו אינו מוזהה עם מעשים מאין אלה, אף לא עם הדומים להם.

אכן אם נתבונן בדברי חז"ל ניווכח שאין זה מופקע שנהיה גם אנו בכלל מחטאי הרבים, אומנם לא בסדר גודל של ירבעם בן נבט, אך בהחלט יתכן ונכללים אנו בהחטאת הרבים מהסוג הקל.

במסכת ברכות (לה:): אומר רבי חנינא בר פפא שכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה, כאילו גזול להקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל, שנאמר גזול אביו ואמו ואומר אין פשע, וחבר הוא לאיש משחית, ואין אביו אלא הקדוש ברוך הוא שנאמר הלא הוא אביך קנך, ואין אמו אלא כנסת ישראל שנאמר שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך.

שואלת הגמרא שם "מאי חבר הוא לאיש משחית"? עונה על כך רבי חנינא בר פפא "חבר הוא לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים".

אכן בן!

מי שאוכל בלא ברכה, הרי הוא חבר לאיש משחית, הרי הוא נכלל בקבוצה אחת עם מחטיא הרבים ירבעם בן נבט.

ולמה?

את מי הוא החטיא?

מסביר רש"י הקדוש שם: "ולפי שהוא מיקל, רואים האחרים ולמדין ממנו לעשות כן, ליהנות מן העולם בלא ברכה, ולכך נקרא זה המיקל חבר לאיש משחית" עכ"ל.

ולא ישכח את ברית אבותיך אשר נשבע להם".  
הרי אני קורא אותך, אם עונה אותי מוטב, ואם לאו הא כל אפייא שוין.

ובירושלמי מובא עוד: "והיו מלאכי השרת מסתמין את החלונות שלא תעלה תפילתו של מנשה לפני הקדוש ברוך הוא, והיו מלאכי השרת אומרים לפני הקדוש ברוך הוא, ריבוננו של עולם, אדם שעבד ע"ז והעמיד צלם בהיכל אתה מקבלו בתשובה, אמר להן אם איני מקבלו בתשובה הרי אני נועל את הדלת בפני כל בעלי תשובה.

מה עשה לו הקדוש ברוך הוא, חתר לו חתירה מתחת כיסא הכבוד שלו ושמע תחינתו, הדא היא דכתיב [דברי הימים ב לג יג] ויתפלל אליו ויעתר לו וישמע תחינתו וישיבהו. ובמסכת סנהדרין (קג.) אומר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, מאי דכתיב וישמע אליו ויחתר לו, ויעתר לו מיבעי ליה? מלמד שעשה לו הקדוש ברוך הוא כמין מחתרת ברקיע, כדי לקבלו בתשובה, מפני מדת הדין.

הרי לנו שאפילו אדם רשע מחטיא את הרבים כמנשה מלך יהודה, שהרשיע כל כך עד שמלאכי השרת סתמו בעד תפילתו, בכל זאת כאשר התפלל מנשה אל ה' מתוך הצרה, הועילה תפילתו לשבר את מידת הדין, והשיבוהו לכיסא מלכותו בירושלים.

### תשובתו של אלישע בן אבויה התקבלה אף ששמע מאחורי הפרגוד שובו בני שובבים חוץ מאחר

בן מצינו עם אלישע בן אבויה שיצא לתרבות רעה, ובמסכת חגיגה (טו.) איתא שהוא שמע מאחורי הפרגוד "שובו בני שובבים חוץ מאחר". ובירושלמי מסכת חגיגה (פרק ב הל' א) מסופר שלפני פטירתו הגיע אליו תלמידו רבי מאיר ואמר לו שיחזור בתשובה,

אפילו כפר בעיקר כל ימיו, ובאחרונה שב, יש לו חלק לעולם הבא. הרי שלכל העבירות ואפילו החמורות ביותר מועיל תשובה ויש להן כפרה.

אף על החטאים הקשים ביותר, אף כאלה שאמרו עליהם חכמים שאין תשובה מועלת בהם, אין הפירוש בזה שאין להם תיקון על ידי תשובה, אלא שבחטאים אלה נדרשת מצד האדם התאמצות יתירה בעשיית התשובה, ואם עשו כן תשובתם מקובלת, אבל אין דבר בעולם שעומד בפני התשובה.

ביאור הדברים הוא, שבמסכת שבת (קד.) אומר ריש לקיש שבא להיטהר [לעשות תשובה] מסייעים אותו, רש"י הקדוש שם כותב שפותחים לו פתח להיכנס דרכו, לא כן מי שנכלל עם אותם שאין מספיקים בידם לעשות תשובה, לאותם בני אדם מחמת שהרבו לפשוע אין פותחים להם פתח, רק אחר התאמצות גדולה מצדם, אבל אין הפירוש שלא מועילה להם תשובה בשום אופן.

### תשובתו של מנשה התקבלה אף שהחטיא את הרבים

בן מצינו במנשה מלך יהודה, אשר בימי מלכותו מילא את ירושלים בכל התועבות שבעולם, עד שהגדשה הסאה, וכאשר הוא נלכד על ידי צבא אשור ונלקח בשבי, אומר רבי לוי בירושלמי מסכת סנהדרין (פרק י הל' ב): "מולא של נחושת עשו לו ונתנו אותה בתוכה, והיו מסיקין תחתיו, כיון שראה שצרתו צרה, לא הניח עבודה זרה בעולם שלא הזכירה, כיון שלא הועיל לו כלום אמר, זכור אני שהיה אבי מקרא אותי את הפסוק הזה בבית הכנסת: "בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים, ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו, כי אל רחום ה' אלהיך, לא ירפך, ולא ישחיתך,

שיצתה נשמתו. יצתה בת קול ואמרה, ר"א בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא.

כאשר נודעו הדברים לרבנו הקדוש אומרת הגמרא שם: "בכה רבי ואמר: יש קונה עולמו בכמה שנים, ויש קונה עולמו בשעה אחת. ואמר רבי: לא דיין לבעלי תשובה שמקבלין אותן, אלא שקורין אותן רבי.

וצריך ביאור, למה באמת קראה לו הבת קול רבי אלעזר בן עזריה, ולא אמרה אלעזר בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא, כמו שאמרו במסכת עבודה זרה (י): "יצתה בת קול ואמרה: קטיעה בר שלום מזומן לחיי העוה"ב"?

במסכת אבות (פרק ו משנה ג) שנינו שהלומד מחברו פרק אחד, או הלכה אחת, או פסוק אחד, או דבור אחד, אפילו אות אחת, צריך לנהוג בו כבוד, כמו שמצאנו בדוד מלך ישראל, שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד וקראו רבו אלופו ומיודעו, אבל כאן איזה דבר הלכה למדנו מרבי אלעזר בן דורדיא שבשבילו הוא נקרא בתואר רב?

בהקדמת נכדו של בעל הנחלת יעקב זצ"ל, שם כותב לבאר שרבי אלעזר בן דורדיא בהנהגתו לימד אותנו על כוחה של התשובה, הרי רבי אלעזר בן דורדיא שמע מפורש מאותה אשה שאין מקבלין אותו בתשובה, ובפירוש רבינו חננאל למסכת עבודה זרה שם גורס "שמע הו אומרין אלעזר אינו מתקבל בתשובה", היינו ששמע זה על ידי בת קול משמים, ובכל זאת הוא לא התייאש וכמו אחר שאחר ששמע את הבת קול שאמרה שובו בנים שובבים חוץ מאחר, אמר: הואיל ואיטריד ההוא גברא מההוא עלמא ליפוק ליתנהני בהאי עלמא. נפק אחר לתרבות רעה כמבואר במסכת חגיגה (טו.) אלא הלך וביקש מכל הבריאה שתבקש עליו רחמים, ובסוף געה בבכייה ללא הפסק עד שיצאה נשמתו,

שאל אותו אלישע בן אבויה, אם יחזור כעת לפני שהוא עוזב את העולם הזה יקבלו אותו בתשובה, וענה לו רבי מאיר שכתוב בספר תהילים (פרק צ פסו' ג) "תשב אנוש עד דכא", עד דכדוכה של נפש, שאפילו אם אדם עושה תשובה ברגעיו האחרונים מקבלים אותו, באותה שעה כותב הירושלמי, בכה אלישע ונפטר ומת, והיה ר"מ שמח בלבו ואמר, דומה שמתוך תשובה נפטר.

מפורש שהועילה התשובה לאלישע בן אבויה, ואף שבמפורש שמע מאחורי הפרגוד שאין לו אפשרות לעשות תשובה, ביאר הרב מטולנא זצ"ל, שאין הכוונה של הבת קול שלא תועיל לו תשובה בשום אופן, אלא רק שלא תועיל לו תשובה פשוטה כדי לקבלו, אלא אם יתאמץ ביותר כדי שתקובל תשובתו, אם אכן ישתדל אחר ויתעקש לעשות תשובה תקובל תשובתו.

### תשובתו של רבי אלעזר בן דורדיא התקבלה אף ששמע מבת קול שאינו יכול לחזור בתשובה

במסכת עבודה זרה (יז.) מסופר על רבי אליעזר בן דורדיא, שכדי לחטוא הוא עבר שבעה נהרות והוציא ממון הרבה, בשעת הרגל דבר אמרה לו אותה אשה שגם אם יעשה תשובה אין מקבלין אותו בתשובה, כאשר שמע את דבריה של הבת קול [בפירוש רבינו חננאל למסכת עבודה זרה שם גורס "שמע הו אומרין אלעזר אינו מתקבל בתשובה" היינו ששמע זה על ידי בת קול משמים], הלך רבי אלעזר אל ההרים וגבעות, ואל השמים וארץ ואל החמה ולבנה, ואל הכוכבים ומזלות, וביקש מהם בקשו עלי רחמים, [שיוכל לעשות תשובה] אמרו לו עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, אמר רבי אלעזר: אין הדבר תלוי אלא בי, הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד

היא תפילת הנעילה, טרם שקיעת השמש הכול נקבצים ובאים אל בית הכנסת, התכונה הרבה מורגשת באוויר, הנה הגיעה העת, הרגע שהכול תלוי בו.

## ”שעת הנעילה”

יש לברר, מהו הכוח העצום שיש בתפילת נעילה על שאר התפילות של יום הכיפורים? מה מיוחד בזמן זה של שעת הנעילה, שאינו קיים במשך כל היום הקדוש?

בכל עשרת ימי תשובה פתוחים שערי שמיים לקבל את תפילותינו ואת תשובתנו, מדוע דווקא בעת נעילת השערים אנו מתעלים לרמה כזו של דביקות עילאית שלא השגנו בכל העשרה ימים שעברו ויום הכיפורים בכלל?

## מחילה – יצירה חדשה

”ורוצה אתה בתשובתן של רשעים ואין אתה חפץ במיתתן, שנאמר אמור אליהם חי אני נאם ה' אלוקים אם אחפוץ במות הרשע כי אם בשוב הרשע מדרכו וחיה, שובו שובו מדרכיכם הרעים ולמה תמותו בית ישראל, ונאמר החפוץ אחפוץ במות רשע נאום ה' אלוקים הלא בשובו מדרכיו וחיה, ונאמר כי לא אחפוץ במות המת נאם ה' אלוקים והשיבו וחיו...” (מתוך תפילת נעילה)

”המציא לנו מחילה בשעת הנעילה”

(מתוך הפיוט אל נורא עלילה)

”המציא לנו מחילה”?!

פירוש המילה ”המצאה” הוא חידוש דבר שלא היה בנמצא עד עכשיו.

וצריך להבין, מדוע בתפילת נעילה משתמשים אנו בלשון המצאה?

למה זקוקים אנו להמצאת מחילה?

האם לא די במחילה אותה בקשנו בכל מהלך יום הכיפורים?

ונתקבלה תשובתו, ואותה בת קול שהכריזה שאין מקבלין אותו בתשובה כעת הכריזה שהוא מזומן לחיי העולם הבא, זהו לימוד לדורות שלימד אותנו רבי אלעזר בן דורדיא שאין להתיימשך לעולם מהתשובה, ואפילו אם התרחק אדם ביותר עד ששמע בת קול משמים שדרך התשובה חסומה בעדו, גם אז אל לט להתיימשך, אלא יתחנן על נפשו לפני ה' עד שיתרצה לו, כמו שהבאנו לעיל מדברי רבי ייסא בזהר חדש והרמב”ם שאין דבר בעולם העומד בפני התשובה.

בעבור לימוד עצום זה, זכה רבי אלעזר בן דורדיא לתואר רבי, כפי ששנינו במסכת אבות שם הלומד מחברו פרק אחד או הלכה אחת או פסוק אחד או דבור אחד אפילו אות אחת צריך לנהוג בו כבוד.

## חידושו של הרש”ש שבעשרת ימי תשובה שערי תשובה פתוחים

מחדש הרש”ש זצ”ל, שכמו שיש ”מצבים” שבהם יותר קל לעשות תשובה, כך יש ”זמנים” שבהם קל לעשות תשובה, אותו סיוע שנמנע מאותם שהרבו לחטוא בשאר ימות השנה, לפתוח להם שערי תשובה, בעשרת ימי תשובה החסד מצד הי”ת הוא כה גדול, שדלתי התשובה כבר פתוחים, כיון שכן גם אלה שבשאר ימות השנה זקוקים לטרח גדולה לעשות תשובה, בעשרת ימי תשובה גם להם עבודת התשובה היא קלה, כדברי הרש”ש הקדוש: ”והתעוררות תשובה מעט היום הוא כנגד טורח גדול בזמן אחר”.

מאמר

## ”שעת הנעילה”

אין ספק שאם יום הכיפורים הינו פסגתם של כל הימים הנוראים, הרי ששיאו של יום הכיפורים

על חילול ה' רק במיתה, היות ורק באבוד הרשע מסתלק חילול ה', ובספר שפתי חיים חלק א' מאמר ד' חילוקי כפרה (עמו' שיג) ביאר שכל עוד החוטא קיים, עדיין ישנם שיריים לחילול ה', שכאשר אנשים רואים אותו הם נזכרים בחילול ה' שעשה, ונמצא שכל עוד קיים המחלל קיים גם החילול ה' עיי"ש.

יתכן ועברנו את יום הכיפורים בצורה הכי נעלית שאפשר, התפללנו עם כל הלב, הורדנו דמעות כמים, התוודינו והתחרטנו על מעשינו הרעים, קבלנו על עצמנו קבלה אמתית וכנה שלא לחזור עליהם לעולם, ולמרות זאת אם יש אצלנו חטא של חילול השם רח"ל, יתכן ועדיין נשאר הקולר בצווארינו, יתכן ועדיין אנו בסכנה גדולה של "עד תמותון" !!

ובאמת שיש לתמוה במה שאנו אומרים בנוסח הוידוי של על חטא בתפילת יום הכיפורים, "על חטא שחטאנו לפניך בחילול השם", איזה עניין יש לבקש מחילה על חטא זה של חילול השם, אחר שמפורש בגמ' שאין יום הכיפורים מועיל לכפר עליו ?

במהרי"ל דיסקין על התורה פרשת אחרי מות מחדש הרב זצ"ל, שכל דברי הגמ' שיום הכיפורים אין בכוחו לכפר על העוון של חילול השם נאמרו רק ביחס ליחיד, אבל אם ציבור מתפללין ומבקשים על כך, מועילה תפילתם לכפר אפילו על העוון החמור של חילול השם, ראייה לזה מביא המהרי"ל זצ"ל מדברי המדרש בפרשת כי תבא (פרשה ז פסקה י) : "א"ר שמואל בר יצחק, כיון שנטה משה למות ולא בקשו עליו רחמים שיכנס לארץ, כנס אותן והתחיל מוכיחן, א"ל, אחד פדה ס' רבוא בעגל, וס' רבוא לא היו יכולין לפדות אדם אחד", מוכח מדברי המדרש שאילו היו כלל ישראל מתפללין עבור משה רבנו שיכנס לארץ, היה נסלח לו החטא של החילול ה' והיה נכנס לארץ,

### הרוצה בתשובה

נוסח התפילה בתפילת הנעילה שונה מהנוסח של שאר התפילות ביום הקדוש, בתפילת נעילה מוסיפים פסוקים המדברים בכך שאין הקב"ה חפץ במיתתן של הרשעים אלא בתשובתן.

וצריך ביאור, מה ראו חז"ל להכניס בתפילת נעילה פסוקים אלו בנוסח התפילה, אם משום שיש בפסוקים אלו בכדי לרצות את הי"ת ולפייסו שיקבל את תשובתנו, מין הראוי היה שנזכיר את אותם פסוקים בכל תפילה מתפילות היום ולא רק בתפילת נעילה ?

### אין יוה"כ מכפר על עוון חילול השם

"אבל מי שיש חילול השם בידו אין כוח לא בתשובה לתלות, ולא ביוה"כ לכפר ולא בייסורין למרק, אלא כולן תולין ומיתה ממרקת, שנאמר ונגלה באזני ה' צבאות אם יכופר עוון הזה לכם עד תמותון". (יומא פו.)

"במה דברים אמורים בשלא חילל את השם בשעה שעבר אבל המחלל את השם אע"פ שעשה תשובה והגיע יום כיפורים והוא עומד בתשובתו ובאו עליו ייסורין אינו מתכפר לו כפרה גמורה עד שימות ...".

(רמב"ם פ"א מהל' תשובה הל' ד)

יום הכיפורים על כל עוצמתו וקדושתו הגדולה, אין בכוחו לכפר רק על אותם עבירות שאין בהם חילול השם, כדי לכפר על עבירות שיש בהם חילול השם, אין מועיל, לא תשובה, ולא ייסורין, ולא יום הכיפור, וגם לא שלושתם יחד, רק מיתה יש בכוחה לכפר על העוון הגדול של חילול השם, כדברי הנביא ישעיה (פרק כב פסו' יד) : "אם יכפר העון הזה לכם עד תמותון".

[בספר מכתב מאליהו חלק ב' (עמו' 85)

כותב הגר"א דסלר זצ"ל, שהטעם שאין כפרה

שתש כוחו ואינו יכול ללמוד, מכל מקום אין הכול יודעין שנחלש ולמדו ממני להתבטל מן התורה [עייין רש"י שם], רבי יצחק דבי ינאי אומר כל שמתביישין חבריו בשמועתו, [מחמת שם רע היוצא עליו רש"י שם], רב נחמן בר יצחק אמר כגון דאמרי אינשי, שרא ליה מריה לפלניא, [ימחול יוצרו על מעשיו רש"י שם] ע"כ דברי הגמרא שם, ועוד אמרו במסכת פסחים (מט.) כי תלמיד חכם המרבה סעודה בכל מקום, מחלל שם שמיים, ועוד כהנה וכהנה בדברי רבותינו.

מי מאתנו בטוח שהוא נקי מכל רבב של חילול השם, בלב מי לא יכרסם הספק שמא חס ושלום הוא נכשל בחטא חמור זה, והוא כלל אינו מודע לכך, הלא על הכול יבא האלוקים במשפט על כל נעלם, כיצד א"כ נקיים בעצמנו במוצאי יום הכיפורים את דברי הנביא: "לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבר רצה האלוקים את מעשיך"?

[רש"י במסכת סנהדרין (מד:) מביא מעשה במוכס אחד ישראל רשע אחד שמת, ובו ביום מת אדם גדול בעיר, ובאו כל בני העיר והתעסקו במיטתו, וקרובי אותו מוכס הוציאו גם את מיטת המוכס אחריו, וקפצו עליהם אויבים והניחו המטות וברחו, והיה שם תלמיד אחד שישב לו עם מיטת רבו, לאחר זמן חזרו גדולי העיר לקבור את החכם ונתחלפה להם מיטתו בשל מוכס, והיה אותו תלמיד צועק ולא הועיל, וקרובי המוכס קברו את החכם, ונצטער בה אותו תלמיד מאד, מה חטא גרם להיקבר זה בביזיון, ומה זכה אותו רשע להיקבר בכבוד גדול כזה, ונראה לו רבו בחלום ואמר לו: אל תצטער, בא ואראך בכבודי בגן עדן בכבוד גדול, ובא ואראך אותו האיש בגיהנם וציר של פתח גיהנום סובב באזניו, אבל פעם אחת שמעתי בגנות תלמידי חכמים ולא מחיתי, ולכן

אם כן הוא הדין ביום הכיפורים, אם יבקשו כלל ישראל שיסלח להם הי"ת גם על עוון שיש בו חילול השם, ישמע ה' את תפילתם וימחל להם.

בזה ביאר המהרי"ל זצ"ל את הנוסח שאנו אומרים בתפילת יום הכיפורים, "ותתן לנו ה' אלוקינו באהבה, את יום הכיפורים הזה, את יום סליחת העון הזה. את יום מקרא קדש הזה. למחילה ולסליחה ולכפרה. ולמחל בו את כל עונותינו", שכיון שכבר אמר למחילה ולסליחה ולכפרה, מה צריך עוד לומר, ולמחל בו את כל עונותינו?

וביאר המהרי"ל זצ"ל, שבאמירת "כל עונותינו" אנו מתכוונים לעוון של חילול שאין לו כפרה, וביום הכיפורים שכלל ישראל מתפללים ומבקשים כולם יחד שהי"ת יסלח להם על חטא של חילול השם, מועילה תפילתם לענין זה עיי"ש.

### מהו חילול השם?

**במסכת יומא (פו.) מובאים כמה דוגמאות לאיסור זה של חילול השם, כל אחת מהדוגמאות בפני עצמה יש בה כדי לזעזע את האדם, לדעת רב, אדם ירא שמיים שלוקח בשר מן הקצב ואינו משלם מיד אלא בהקפה, יכול זה להיחשב כחילול השם, שפעמים הוא מאחר לשלם ופשוטי העם שרואים זאת למדים ממנו לזלזל באיסור מן התורה, [כעיי"ז כותב הרש"י במסכת ברכות (לה:)] לבאר את דברי רבי חנינא בר פפא, שכל הנהנה מעולם הזה בלא ברכה גוזל להקב"ה ולכנסת ישראל, ונקרא חבר לירבעם בן נבט שחטא והחטיא את הרבים, ומסביר רש"י הקדוש, שנקרא חבר לאיש משחית משום שאחרים רואים שהוא אינו מברך ולמדים ממנו, לדעת רבי יוחנן הליכה ד' אמות בלא תורה ותפילין נחשבת לגבוי חילול השם, [ואף אם יש לזה סיבה מוצדקת, כגון**



משתדל לקיים גם מה שיעלה במחשבתו, ולכך לימד לשונו לתאר בתואר זה של ידיעת המחשבות].

רואים עד כמה עומק הדין קשה, כדברי שלמה הלך עליו השלום בספר קהלת (פרק יב פסוק יד): "כי את כל מעשה האלוהים יבא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע".

**חילול ה' נחשב כמרידה במלך ולכן אין עליו כפרה**

מלכותא דרקייעא כעין מלכותא דארעא, ועל הכול יש שופטים גבוה מעל גבוה וכו' לפעמים מטין לכף זכות מחמת איזה זכות, אבל בעוון מרד הנוגע בכבוד המלך אז כולם מחייבים כי מי יוכל למחול על כבוד המלך בלעדי המלך העצמו". (משך חכמה פרשת וילך)

**חילול השם הרי הוא כמרידה במלכות שמיים!**

כאשר מדובר בסתם אי ציות לאחד מחוקי המלך, עד כמה שהדבר הוא חמור, הרי שניתן לפעמים להתחשב בחוטא, בפרט אם המעשה נעשה בשוגג ולא במזיד, לא כן הדבר כאשר מדובר בעוון שיש בו חילול השם, על כך שנינו במסכת אבות (פרק ד משנה ב): "אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם", ועוד אמרו במסכת קידושין (מ.): "אין מקיפין בחילול השם", ובירושלמי מסכת נדרים (פרק ג הלכה ט) נאמר: "חילול השם קשה מכולן" [כלומר אפילו מאותם ג' עבירות חמורות, גלוי עריות, שפיכות דמים, ועבודה זרה, אשר דינם מבואר במסכת סנהדרין (עד.) שאם אומרים לו עבור ולא תיהרג, ייהרג ואל יעבור, אפילו הכי חילול השם חמור מהם, כפי שניתן ללמוד מדברי הנביא בספר יחזקאל (פרק כ פסוק לט): "ואתם בית ישראל, כה אמר ה', איש גילוליו לכו עבדו ואת שם קדשי לא תחללו וגו'", [מטעם זה

נענשתי, וזה פעם אחת הכין סעודה לשר העיר ולא בא שר העיר וחילקה לעניים, וזה היה שכרו, אמר אותו תלמיד: עד מתי יהא אותו האיש נדון בדין קשה אמר לו: עד שימות שמעון בן שטח ויכנס תחתיו, אמר לו: למה אמר לו: מפני נשים מכשפניות ישראליות שיש באשקלון ואינו עושה בהן דין, למחר סיפר אותו תלמיד דברים לשמעון בן שטח, מה עשה כינס שמונים בחורים בעלי קומה, והיה אותו היום יום גשמים, ונתן כד גדולה ביד כל אחד ואחד וקיפל טלית בתוכם ואמר להן הזהרו בהן שהן שמונים, ובשעה שתכנסו יגביה איש אחת מהן מן הארץ ושוב אין מכשפות שולטות בכם, ואם לאו לא נוכל להם, הלך לו שמעון בן שטח לטרקלין שלהם והניח הבחורים מבחוץ, אמרו לו: מי אתה אמר להן: מכשף אני ולנסותכם בכשפים באתי, אמרו לו: ומה כשפים בידך אמר להן: יכולני להביא לכם שמונים בחורים עטופי טליתות נגובות ואף על פי שהוא יום גשמים, אמרו לו: הנראה יצא לחוץ ורמוז להם, הוציאו הטליתות מן הכדים ונתעטפו בהן ונכנסו, ואחז כל אחד את אחת מהן והגביה ויכלו להם והוציאו ותלאום כולם.

בירושלמי מסכת חגיגה [פרק ב' הלכה ב'] מובא פרט נוסף שלא נזכר בדברי הרש"י, והוא ששמעון בן שטח אמר כן רק בליבו שימית את המכשפות, הוא לא הוציא כן בפיו, לכן הזדעזע שמעון בן שטח ואמר, אע"פ שרק בלבי חשבתי, כן אעשה היום הזה לקיים נדרי, והלך והרג את כולן עיי"ש.

[בספר בן יהוידע על מסכת סנהדרין (לז): כותב רבי יוסף חיים זצ"ל, שלכן היה שמעון בן שטח מכנה את הקב"ה בתואר יודע מחשבות, מפני שראה שנידון מן השמים בעבור המחשבה שחשב לעשות ולא עשה, ורצה שיהיה לו דבר זה לזיכרון בין עיניו שלא ישכחנו שיהיה

תפילתנו "המציא לנו מחילה" מתייחסת בעיקר לאותו חטא איום ונורא של חילול השם, אשר על פי כללי המשפט ובזמן רגיל אינו ניתן למחילה וכפרה, רק על ידי מיתה, לזה צריך ליצור מחילה חדשה, כזו שאינה קיימת על פי כללי המשפט המקובלים בשאר ימות השנה, בכל ימות השנה שאין הקב"ה דן יחידי אלא שעל הכול יש שופטים גבוה מעל גבוה, אין מציאות להקל בעונשנו של המחלל את השם, רק בשעת הנעילה, רק כאשר נמצא האדם לבדו עם ה' יתברך, עם אבינו שבשמים, רק אז יכולים אנו להעיז ולבקש ממנו שימציא לנו מחילה בשעת הנעילה.

מסיבה זו הכניסו חז"ל בנוסח של תפילת נעילה כל מיני פסוקים המדברים בכך שאין הקב"ה חפץ במות הרשעים כי אם בשובם מדרכיהם הרעים, כי עיקר תפילתנו בעת ההיא היא לבקש על אותו חטא חמור אשר דינו מיתה, אנו מבקשים מהי"ת שימחול ויסלח לנו גם על חטא זה, וה' הטוב ברחמיו שומע תפילת עמו ישראל ברחמים, וכדברי הנביא "לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך כי כבר רצה האלוקים את מעשיך".

כאשר ביקש אבשלום בנו להרגו, ביקש דוד לעבוד ע"ז, כדי שאם יהרגנו אבשלום לא יצא מזה חילול השם שהרג בן את אביו, אלא יאמרו משום שהיה עובד עבודה זרה עשה כן, כמבואר כל זה במסכת סנהדרין (קז.) עיי"ש, הטעם בזה הוא שחילול השם הרי היא מרידה במלך, כאשר מדובר במרידה, אי אפשר להתחשב, אין אפשרות לדון לכף זכות, "כי מי יוכל למחול על כבוד המלך בלעדי המלך העצמו".

### בשעת החתימה דן הי"ת יחידי

"ורק בעת החתימה שהי"ת דן יחידי אז הוא שעת הכושר שהי"ת יסלח מרוב טובו אחרי גודל הבכי והחרטה כי אם הוא ימחול על חטא כבודו מי יאמר אליו". (משך חכמה שם)

חידוש גדול אילפנו הגאון רבי מאיר שמחה זצ"ל, עיקר הסגולה של שעת הנעילה היא בכך שאז דן הי"ת יחידי, "אז הוא שעת הכושר שהי"ת יסלח מרוב טובו אחרי גודל הבכי והחרטה", כאשר הי"ת דן יחידי אזי יכול הוא למחול גם על העוון החמור של חילול השם, "כי אם הוא ימחול על כבוד מי יאמר אליו".

## חלק השיעורים

תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד, ואם שח בניהם אף על פי שעבר אינו חוזר ומברך עכ"ל.

מבואר בדברי הראשונים ז"ל דלכתחילה אין לעשות הפסק בשיחה בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, ושגוערין במי ששח<sup>1</sup>, ומכל מקום אם שח בניהם, אינו חוזר ומברך, וכן פסקו הטור (סי' תקצב) והשו"ע שם (סעי' ג) לא ישיח, לא התוקע ולא הצבור, בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד ואם לא בעניין התקיעות והתפלות, ואם סח אין צריך לחזור ולברך ואין צריך לומר שלא ישיחו בין ברכה לתקיעות, אם לא בעניין התקיעות עיי"ש.

## ב

ויעוין בדברי הר"ן פ"ד דר"ה שם דתמה על שיטה זו דלכתחילה אסור להפסיק בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, דבשלמא היכא שעלידי שמפסיק גורם להצריך ברכה כמו בשח בין תפילין של יד לתפילין של ראש, דלולא שהפסיק היה די לו בברכה אחת על שתיהם, ומשום שהפסיק צריך לברך ברכה אחרת על תפילין של ראש, ונמצא שגורם להצריך ברכה ואסור, דמהאי טעמא נמי אמרינן ביומא (ע.) דכהן קורא אחרי מות, ואך בעשור ובעשור

## סימן א

בדברי הראשונים בדין מי ששח בן תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד

בריי"ף בפ"ד דר"ה (דף יא. מדפ"ה) [וברא"ש שם (סי' ב)] איתא, שאלו מקמי ריש מתיבתא, המברך יום ראש השנה על תקיעת שופר בתר ספר תורה והסיח ודיבר, צריך לברך על התקיעות של סדר הברכות או לא, ואהדר להו, הכין קא חזו רבנן שגוערין בזה ששח עד שלא יתקע על סדר הברכות, אבל לחזור ולברך אינו חוזר, ולא דמיא הא לתפילין דאמר רב חסדא [מנחות לו.], שח בין תפילה לתפילה חוזר ומברך, דהנך שתי מצות נינהו, דתנן תפילה של יד אינה מעכבת של ראש ושל ראש אינה מעכבת של יד, ולא עוד אלא דלא הדר ומברך ההיא ברכה קמייתא אלא ברכה אחריתא קא מברך וכו', ואעפ"כ קשה להשית, דתניא שח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו וחוזרין עליה מעורכי המלחמה, וכ"ש כי האי ששח בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד, אלא שאינו חוזר ומברך שמצוה אחת היא וכו' עכ"ד.

וכן פוסק הרמב"ם (פ"ג מהל' שופר הל' יא) זה שתוקע כשהם יושבין, הוא שתוקע על סדר הברכות כשהן עומדים, ואינו מדבר בין

ר"ה (סי' תשכ"א) [הובא בב"י בס' תקפ"ה ד"ה ואם התחיל] יש לשון וכי היכי דהשומע כעונה ה"נ שומע כתוקע, עי' במשנ"ב (סי' תקל"ב ס"ק ט) משכ"ב

<sup>1</sup> אף שהוא לא צריך בעלמנו אלא שמע את הברכה מהבעל תוקע, כיון שהבעל תוקע מולאו ידי חובה נחשב כאילו צריך לעלמו, וצמרדכי בסוף

שבחומש הפקודים קורחה על פה, בדי שלא יצטרך לברך ברכה יתירה עיי"ש<sup>2</sup>, אבל

<sup>2</sup> עי' בכסף משנה (פ"ג מהל' מילה הל' ו') דס"ל דלעת הרמב"ם ז"ל לאיסור דברכה שאינה כריכה אינו אלא מדרבנן, וכן היא שיטת התוס' בר"ה (לג.) ד"ה הא והרא"ש בפ"ק דקידושין (סי' מ"ט) והריטב"א בסוגיא דברכות (לג.) ובשבת (ס"ט.) ד"ה בקידושא וכן הביא בשמו השיטה מקובצת בפ"ק דבילה (ד.) עיי"ש וכן דעת הריב"ש בתשובה (סי' שפ"ד) עיי"ש, וכן למד נמי בפר"ח אה"ח (סי' סז) בסופו דכתב שם לדחות את טעם שהביא הריב"ש שם בשם רבנו מנוח ז"ל דביאור דברי הרמב"ם (פ"ב מהל' ק"ש הל' י"ג), דכתב דאם נסתפק לו אם בירך ברכות ק"ש אם לא, לאינו חוזר ומברך, ומשמע דבנסתפק אינו רשאי לברך גם אם רואה להחמיר על עצמו, וללא כמו שהביא הרא"ש בפ"ג דברכות (סי' טו) בשם השאילתות (פר' יתרו סי' נג) דלא קאמר בג"מ (כ"א): אלא רק דמספק אינו כריך לברך, אבל אם רואה להחמיר על עצמו ולברך מותר לו עיי"ש, וכן הבין הפנ"י שם בדברי השאילתות עיי"ש, ויעוין בסו"ד שם שהעיר הפנ"י ללכאורה מדברי השאילתות אכתי אין זה הכרח כ"כ, דיך מקום ללמוד מדבריהם גם כן לאסור לו לברך מספק נמי עיי"ש, וכן כותב בשו"ת למח דלק (סי' ג' אות ז') דמדברי השאילתות משמע הפך ממה שדייק ברא"ש עיי"ש ויעוין עוד בהעמק השאלה (סי' נ"ג ס"ק ו') דכתב דגם דלעת הרא"ש אסור לברך מספק ומה שכתב הרא"ש אין כריך ר"ל לאינו רשאי, וכן הבין דלעת הרא"ש בכס"מ (פי"א מהל' ק"ש הל' טז) עיי"ש וכן כתב רבנו מנוח ז"ל דלעת הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהל' ק"ש הל' י"ג) דמאי דכתב שם הרמב"ם דאם נסתפק לו אם בירך ברכות ק"ש או לא לאינו מברך היינו לאסור לו לברך משום דהוי ספק איסור לאו ללא תישא והביאו הרב"י (סי' סז) עיי"ש וכתב ע"ז הפר"ח שם דלכאורה משמע דס"ל לרבנו מנוח דהא דאמרין בגמ' ברכות (לג.) דכל המברך ברכה

בנידו"ד גבי אם שח בן תקיעות של מיושב לתקיעות של מעומד, דאינו גורם להצריך

שאינה כריכה עובר בלא תעשה דהוי זה איסור לאורייתא וליתא דהריב"ש (סי' שפד) ותרומת הדשן (סי' לז) בסופו כתבו בשם הגאונים ז"ל לאינו אלא מדרבנן עיי"ש וכן ס"ל הרי"ף והר"י דהא שאינו מברך מספק משום דספק דרבנן לקולא דברכות דרבנן נינהו ולאו משום ספק איסור ל"ת, אלמא דלאו איסור לאורייתא הוא, ולכך מסיק הפר"ח שם דהא דמספק אינו מברך דלעת הרמב"ם ז"ל הוא משום דברכות דרבנן נינהו כדאמרין בשבת (לד.) וספק דרבנן לקולא עיי"ש, וכן כתב גם המשנ"ב (סי' יז ס"ק ז) דבאר את דברי השו"ע שם (סעי' ב) דטומטום ואנדלרוגיטום חייבין בליצית מספק אך לא יברכו, דהוא משום דעיקר חיובם הוא מספק, וא"כ לענין הברכה שהיא מדרבנן אזלין לקולא וכדין כל ספק דרבנן עיי"ש, עכ"פ דעת הפר"ח דלעת הרמב"ם דהא דאמרין בגמ' דהמברך ברכה שאינה כריכה עובר משום ל"ת אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא, וכן כותב האליה רבא (סי' רטו ס"ק ה) דלעת הרמב"ם עיי"ש.

אכן במג"א (סי' רטו ס"ק ו') ובמשנה ברורה שם (ס"ק כ) משמע דלמדו כן דלעת הרמב"ם דלאיסור ברכה שאינה כריכה הוי איסור תורה עיי"ש, ובאמת שכן מוכח קצת מתוך דברי הרמב"ם (פי"ב מהל' שבועות הל' יא) דכתב שם ולא שבועות שוא בלבד שהיא אסורה, אלא אפי' להזכיר שם מן השמות המיוחדים לבטלה אסור וכו', שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והגורא, וכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה וכו' עיי"ש, ומפשטות לשון הרמב"ם משמע דס"ל דהוי זה איסור לאורייתא, שהרי כתב "דע"ז הזהירה התורה" עיי"ש, וכן משמע מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הל' טו) עיי"ש, וכן כותב להדיא הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (תשו' קה) דברכה שאינה כריכה לאורייתא היא, ועי' בתשובת הרמב"ם ז"ל שם (סי'

הפסק להצריך לחזור ולברך על הסוכה וברכת המוציא, דלא מצינו דשיחה הוי הפסק אלא בין תפילין לתפילין, משום דברכה ראשונה קיימא נמי אהנחת תפילין של ראש, ואם סח צריך לברך פעם אחרת להניח תפילין, לפר"ת ולרש"י נמי, כיון דתרי מצוות נינהו ולא מעכבי אהדדי, ואם לא סח אין צריך לברך על מצות תפילין, א"כ הוי היסח הדעת, ומיהו לכתחילה טוב להיזהר שלא יעסוק בשיחה בטילה עד שיגמור כל הבדיקה כולה, כדי שישים אל ליבו לבדוק בחדרים ובעליות, ובכל מקום שמכניסים בו חמץ וכו' עיי"ש.

ה

מבואר דנחלקו הראשונים ז"ל אם איכא דין הפסק היכא שסח בתוך הבדיקה בדברים שאינם מענין הבדיקה או לא [דבדברים שהם מענין המצוה אין בזה איסור כמבואר בברכות (מ.)], דדעת היש אומרים שהביא הרא"ש, כשם שאיכא דין הפסק היכא שסח בין הברכה לתחילת המצוה, ואם סח צריך לחזור ולברך ה"נ איכא דין הפסק היכא שסח בתוך הבדיקה עצמה, ואם סח צריך לחזור ולברך שוב, ודעת הרא"ש דדין הפסק הוי רק היכא שסח בין הברכה לתחילת המצוה, אבל היכא שסח בתוך הבדיקה עצמה, לא שייך בכה"ג דין הפסק, רק דעכ"פ טוב להיזהר שלא יעסוק בשיחה בטילה עד שיגמור כל הבדיקה כולה, כדי שישים אל ליבו לבדוק בחדרים ובעליות ובכל מקום שמכניסים בו חמץ, אבל איסורא אין בזה,

איסור לאורייתא וכן הצינו הפרמ"ג צפתיה להלכות זכרות השחר והגרע"א בתשובה ח"א (סי' כה) דדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל לאיסור זכרה שחינה זכרה הוי איסור לאורייתא עיי"ש

ברכה אחרת למה יהא אסור, הרי לא שמענו בשום מקום שמי שבירך על מצוה והתחיל שלא יהא רשאי לדבר עד שיגמור, ואטו מי שהתחיל לבדוק חמץ, כלום אסור לו לדבר עד שיגמור ביעורו, א"כ בא ונאמר שאף מי שמברך המוציא יהא אסור לדבר עד שיגמור סעודתו וליתא, לפיכך אין הנידון דומה לראיה כלל, ומסיים הר"ן זצ"ל מיהו הואיל ונפק מפומיה דריש מתיבתא ראוי שלא ידבר בהן שלא לצורך, עד כאן לשונו עיי"ש.

ג

ובהגהות מיימוניות (פ"ג מהל' שופר אות ס) הביא בשם רבינו שמחה, דאם שח בן תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, לא רק שגוערים בו, אלא צריך הוא לחזור ולברך, ולדבריו תקשי, מאי שנא מצות שופר משאר מצות דקיי"ל דאם כבר התחיל בעשיית המצוה דאף אם הפסיק אחר כך אין צריך לחזור ולברך וצ"ב

ד

ברא"ש בפ"ק דפסחים (סי' י) הביא בשם יש אומרים שאין לבדוק לדבר עד שיגמור הבדיקה, ויש מוסיפים עוד יותר ואומרים, שאם סח בדברים דעלמא שלא מענין הבדיקה, שצריך לחזור ולברך, וכתב על זה הרא"ש, וכל זה אין נראה לי, אלא שיש להיזהר שלא יסח בן הברכה לתחילת הבדיקה, ואחר שהתחיל לא הויא שיחה הפסק, מידי דהוי אישיבת סוכה, וכאדם המדבר בתוך סעודתו, דלא הויא שיחה

כו) דמשמע דס"ל להרמב"ם לאיסור זכרה שחינה זכרה אינו אלא מדרכנו והרגיש בזה הזכרי יוסף אזה"ח (סי' מו אות ו) עיי"ש] זכרם לשון הרמב"ם במקומות שזכרנו משמע לזכרה דס"ל דהוי זה

בבדיקת חמץ שעניינה הוא לבדוק אחר החמץ שבבית, ולהעמיד את הבית בחזקת בדוק מחמץ, דזה מקיים רק אחר שהשלים לבדוק את כל הבית, ובכל רגע ורגע שבודק מקיים מצות בדיקה, ולכן אם שכח לברך קודם הבדיקה, יכול לברך כל זמן משך הבדיקה, כיון דעדיין לא נגמרה המצוה, ולכן סברי אותם ראשונים שאם מדבר קודם שסיים את הבדיקה, דחשיב כאילו הפסיק בן הברכה לתחילת המצוה, דכל שלא סיים לבדוק את כל הבית מחמץ לא נתקיימה המצוה, ולכן אסור להפסיק עיי"ש.

ובדעת הרא"ש דפליג, צ"ל דס"ל דלגבי דין הפסק אין הדבר תלוי בקיום המצוה אלא באם התחיל בעשייתה, לכן גם אי נימא דכל שלא סיים לבדוק את כל הבית מהחמץ דעדיין לא קיים מצות בדיקה מכל מקום לא אחר שהתחיל בבדיקה שוב ליכא איסור להפסיק מצד דין הפסק, רק דעכ"פ טוב שלא יסיח בתוך הבדיקה עצמה כדי שיהא ליבו פנוי לבדוק היטב.

ולפי מש"כ הט"ז לבאר את שיטת היש אומרים שהביא הרא"ש, דאסור להפסיק באמצע הבדיקה, אתי שפיר שיטת הראשונים הנ"ל, דס"ל דאסור להפסיק בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, דכל שלא גמר לתקוע את התקיעות דמעומד אכתי לא נתקיימה המצוה, ודאם לא יתקע את התקיעות דמעומד לא יוצא י"ח, עיין בדברי התוס' במסכת פסחים (קטו). ד"ה מתקיף ובר"ן עמ"ס ר"ה (טז). וכן משמעות דברי הטור או"ח (סי' תקפה) דתקיעות דמעומד הן העיקר ועי' מה שכתבנו בזה לקמן לכן ס"ל דאסור להפסיק בדיבור בן התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, לפי שאסור להפסיק בן הברכה לקיום המצוה, ולא דמי לישיבה בסוכה או אכילה

ופשוט דאם הפסיק דאין צריך לחזור ולברך, ובשו"ע או"ח (סי' תלב סעי' א) כתב, קודם שיתחיל לבדוק יברך אשר קדשנו במצותיו וציונו על ביעור חמץ וכו', ויזהר שלא ידבר בין הברכה לתחילת הבדיקה, וטוב שלא ידבר בדברים אחרים עד שיגמור כל הבדיקה, כדי שישים אל ליבו לבדוק בכל המקומות שמכניסים בו חמץ עכ"ל, ומבואר דפסק בזה כהרא"ש דחלוק הוא דין הפסק בין הברכה לתחילת הבדיקה דהוי איסור, להפסק באמצע הבדיקה דאינו אלא לכתחילה, וכדי שיתן אל ליבו לבדוק היטב ובכל המקומות, וזהו זה דין מיוחד בבדיקת חמץ, דצריכה תשומת לב, אבל בשאר דברים כמו בשעת ישיבתו בסוכה, או בתוך הסעודה, אין שום דין שלא להפסיק בדיבור]

1

ובעיקר שיטת הראשונים שהביא הרא"ש דיש איסור להפסיק גם בתוך הבדיקה יל"ע, דמאי שנא בדיקת חמץ ממצות סוכה או ברכת המוציא, דקיי"ל דאם כבר ישב בסוכה או התחיל בסעודה ליכא שום איסור להפסיק, ואם הפסיק אין צריך לברך שוב כמו שהקשה הרא"ש שם.

ובט"ז (סי' תלב ס"ק ג) כתב לחלק בין מצות ישיבה בסוכה ואכילה אחר ברכת המוציא למצות בדיקת חמץ, דמצות ישיבה בסוכה וכן אכילה דאין להם שיעור, דכל שיושב בסוכה אפילו זמן מועט הרי זה מקיים מצות ישיבה בסוכה, ואם רוצה לצאת עכשיו מן הסוכה הרשות בידו, וכן לגבי סעודה, לאחר שטעם משהו מן הפת אחר ברכת המוציא, אם אינו חפץ להמשיך לאכול עוד, רשאי להפסיק, דכבר חלה הברכה על המועט שאכל, וממילא מותר גם להפסיק בדיבור, משא"כ

וזמר, וכענין אחד הוי עיי"ש] ולכן סובר הטור דאסור להפסיק עד שיברך ברכה זו.

ובעיקר דברי בעל העיטור יל"ע, דמה לי אם הוי הברכה האחרונה רק מנהג, הא אפילו נימא דאין מברכים אותה כלל, מכל מקום היכי שרי להפסיק באמצע הקריאה, הא הוי זה הפסק ביחס לברכה הראשונה, שכן כל שלא גמר לקרא את המגילה כולה לא יצא ידי חובתו, וא"כ היכי מותר לו להפסיק, הא החלק השני של הקריאה אינו מתייחס לכאורה אל הברכה, שהרי הפסיק בניהם על ידי שיחה, ולכאורה צריך לומר, דס"ל לבעל העיטור נמי כהרא"ש, דעיקר דין הפסק נאמר רק במקום שמפסיק בין הברכה לתחילת המצוה, אבל היכא שהתחיל במעשה המצוה, אף שעדיין לא גמר לעשותה, [וליכא קיום] לא נאמר בזה האיסור להפסיק, וגם אם הפסיק אין צריך לחזור שוב ולברך, [ורק דעכ"פ לכתחילה צריך שלא יפסיק באמצע הקריאה, כדי שיתן ליבו אל הקריאה ולא יחסיר ממנה], ושורר דכן מפורש להדיא בדברי הרא"ש בפרק כסוי הדם (סי' ו), וז"ל שם, אבל המברך על מצוה והתחיל לעשותה, וסח קודם שגמרה, אינו חוזר ומברך, כגון תקיעת שופר והלל "ומגילה" וכיוצא בהן, כיון דלא סגי ליה דלא גמרה, אע"ג דסח קודם שגמר אינו צריך לחזור ולברך עכ"ל, בהדיא כותב הרא"ש דגם בקריאת המגילה, אם סח הקריאה דלא חשיב הפסק, ואין צריך לחזור שוב ולברך, [ואף דבמקור דברי הרא"ש בפ"ד דר"ה בשם ריש מתיבתא לא הוזכר מקרא מגילה, מכל מקום ס"ל להרא"ש דה"ה מקרא מגילה, דאין צריך לחזור שוב ולברך, דעיקר הקפידא בדין הפסק הוא דלא יפסיק בין הברכה לתחילת המצוה ונאמר זה גם לגבי מקרא מגילה וכמש"נ.

דאין להם שיעור, וכל שישב מעט בסוכה או שאכל מעט פת נתקיימה המצוה, ולכן לא חשיב הפסק אם שח עיי"ש.

ז

והנה כשיטת הרא"ש בדין הפסק, דהעיקר בזה הוא דנאסר לעשות הפסק בין הברכה לתחילת המצוה, כן נראה גם מדברי בעל העיטור שהביא הטור בהלכות מגילה (סי' תרצב), דס"ל דלמאי דאמרינן דברכת הרב את ריבנו אינה אלא מנהג, לכן אין צריך לגעור במי ששח באמצע קריאת המגילה, משום דלא חשיב הפסק, ובטור שם חלק עליו, וס"ל דאף דברכת הרב את ריבנו הוי רק מנהג, מכל מקום כיון דהמנהג הוא לברך ברכה זו, צריך לא יפסיק באמצע הקריאה עד שיברך ברכה אחרונה עיי"ש [ובב"י שם מבואר דלדעת בעל העיטור דאין לגעור במי ששח, היינו משום דס"ל דברכת הרב את ריבנו אינה ברכה על המגילה, אלא דהוי ברכת השבח על הנס שנעשה לאבותינו, ורק דתיקנו לאומרה לאחר קריאת המגילה דהוא סיפור הנס] עיי"ש, וכן כותב הר"ן להוכיח דברכה זו אינה מברכות המגילה מהא דפותחת בברוך, ואם מברכות המגילה היא מדוע פותחת בברוך, הא קיי"ל דכל ברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך כמו בהלל עיי"ש, ובדעת הטור דס"ל דלאחר דנהגינן לברך ברכה זו אסור להשית, צריך לומר דס"ל דברכת הרב את ריבנו הוי מברכות המגילה, [וכן דעת הרשב"א בפ"ק דברכות (יא.)], דכתב שם דהא דפותחת ברכה זו בברוך, דהוא משום דהברכה שלאחר הקריאה אינה נחשבת סמוכה לחבירתה, דהקריאה מפסקת בניהם, והא דבהלל אין הברכה שלאחריה פותחת בברוך אע"ג דאיכא הלל דמפסיק בנייהו, הואיל והוי הכל שבח

ח

ועי' בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ק או"ח (סי' מא), דכתב דלעולם גם הרא"ש ודעימיה לא פליגי דאסור לעשות הפסק בין הברכה לגמר המצוה, והא דס"ל להרא"ש דאין איסור להפסיק באמצע בדיקת חמץ, הוא משום דס"ל דבבדיקת חמץ כל חזר וזוית שבודק מקיים מצוה, דאם מבער כזית חמץ, אף אם יש לו עוד הרבה חמץ בביתו הרי זה מקיים מצות תשביתו, וה"ה לגבי מצות שופר, דבמה ששמע את התקיעות דמיושב מקיים מצוה גם אם לא ישמע את התקיעות דמעומד, לכן ס"ל דבכה"ג אם הפסיק בתוך הבדיקה, או בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, דאין צריך לחזור שוב ולברך, שכן כבר חלה הברכה על מה שכבר עשה, די ש בזה קיום מצוה, אבל בקריאת המגילה דאינו מקיים את המצוה אלא כשגומר לקרא את כולה, בזה כו"ע מודו דאסור להפסיק באמצע, ואם הפסיק צריך שוב לחזור ולברך עיי"ש.

ובעיקר דבריו יל"ע ממה שכתב הרא"ש עצמו בפרק כסיוי הדם, [והובאו דבריו לעיל] דס"ל בהדיא דגם לגבי מקרא מגילה נאמר דין זה, וכן מבואר בשו"ת הרשב"א ח"א (סי' רמד) דנשאל שם הרשב"א גבי שליח ציבור שברך על מקרא מגילה וקרא מקצתה, ושמעו קול קטטה בחוץ ויצאו מקצתם ואח"כ חזרו, אם הוי הפסק וצריך לברך שוב או לא, והשיב ע"ז הרשב"א, דאפילו אם שהו כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש, בין בהלל ובין במגילה וכן בשופר, ואם חזרו וקראו מהראש עשו שלא כהוגן, ואם ברכו הוי ברכה לבטלה, ועוד דאפילו שח אין השיחה הפסק מין הדין, כי אין השיחה הפסק אלא כששח בין הברכה לתחילת מעשה, אבל אחר התחלת המעשה או המצוה שבירך עליה אינו הפסק, ואינו חוזר אלא

שכיוצא בזה ראוי שלא לשוח עד גמר המצוה, אבל אם שח אינו חוזר עכ"ד. מפורש בדברי הרשב"א דגם בקריאת המגילה אם שח באמצע דאין צריך לחזור ולברך, אע"ג דבקריאת המגילה ליכא קיום מצוה עד שגומר לקרא את כולה, וע"כ משום דס"ל דבדין הפסק נאסר רק להפסיק בין הברכה לתחילת המצוה, אבל היכא דכבר התחיל בעשיית המצוה אף שעדיין לא גמרה ועדיין לא נתקימה המצוה איסור להפסיק אין בזה וכמש"נ.

ט

אלא דאכתי יל"ע בזה, דבשלמא לשיטת הר"ן דס"ל דהא דאין איסור כלל לדבר בן התקיעות [וכשיטת הרא"ש לגבי בדיקת חמץ] דהוא משום דס"ל דאין הדבר תלוי בקיום המצוה אלא בתחילת המצוה, דכל שהתחיל בעשיית המצוה לא שייך דין הפסק אף שעדיין לא נתקיימה, דהעיקר בזה הוא שלא יהא הפסק בן הברכה לתחילת העשיה, וכן לשיטת רבינו שמחה דס"ל דאסור להפסיק באמצע התקיעות ואם הפסיק צריך לחזור שוב ולברך [וכשיטת היש אומרים שהביא הרא"ש לגבי בדיקת חמץ] דהוא משום דס"ל דבדין הפסק נאמר דאסור שיהיה הפסק בין הברכה לקיום המצוה, ואם הפסיק צריך לחזור ולברך, ברם לשיטת הרי"ף והרמב"ם הרא"ש צ"ב, דמחד ס"ל דאין איסור להפסיק בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, ולכן ס"ל דאם הפסיק אין צריך לחזור ולברך, והוא משום דס"ל בזה כהר"ן דבדין הפסק נאמר דאסור להפסיק בין הברכה לתחילת המצוה, [וכן משמע מדברי הרא"ש גבי בדיקת חמץ וכמש"נ], דלפי"ז אם כבר התחיל בעשיית המצוה, שוב אין איסור להפסיק אף אם לא נתקיימה עדיין, ומאידך ס"ל דלכתחילה אסור להשיח בן התקיעות, ואם סח גוערין בו, דאם אין בזה איסור מאיזה דין אסור



ובעיקר ספקם של התוס' יל"ע, דהא בכה"ג דשחט בהמה אחת כבר נתקיימה המצוה במלואה, ובכה"ג לכאורה לכו"ע צריך להיות שאינו חוזר ומברך, שכן הן מצד תחילת המצוה והן מצד קיומה לא היה כאן הפסק, דהברכה חלה גם על מעשה וגם על קיום המצוה שבשחיטת הראשונה, וצ"ל דהספק של התוס' הוא האם הא דמהני לשחוט כמה בהמות יחד בברכה אחת היכא דהיה כן בדעתו מתחילה, נתחדש דע"י שדעתו לכך, דסגי בברכה אחת לשחיטת כולם, או דנתחדש בזה דמהני ליחס ברכה אחת לכמה שחיטות, דלהצד דנתחדש בזה דסגי ברכה אחת לכמה שחיטות, לאחר ששחט את הראשונה וקיים מצות שחיטה, ודאי דלא שייך עוד דין הפסק, וכמו שדימו זה התוס' לשח באמצע הסעודה, משא"כ אי נימא דנתחדש בזה שברכה שברך מתייחסת לכל שחיטה ושחיטה, א"כ מה ששחט את הראשונה אין זה ענין לשחיטת השניה, ואם שח קודם שחיטת השניה, חשיב כאילו שח בין הברכה לתחילת המצוה, דלכו"ע הוי הפסק ואכמ"ל.

## סימן ב

**בדברי הראשונים אם התקיעות דמיושב עיקר  
או התקיעות דמעומד והנפ"מ בזה**

ר"ה (טז.) אמר רבי יצחק למה תוקעין בר"ה, למה תוקעין רחמנא אמר תקעו, אלא למה מריעין למה מריעין, רחמנא אמר זכרון תרועה, אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין, כדי לערבב את השטן, מבואר בדברי הגמרא שישנם תקיעות שהם לקיום עיקר מצות תקיעת שופר וישנם תקיעות שחיובם רק מדרבנן כדי לערבב את השטן עיי"ש

ונחלקו ראשונים איזה תקיעות הם עיקר לקיום החיוב דאורייתא של תקיעת שופר ביום

להסית, דבשלמא גבי בדיקת חמץ דצריך תשומת לב מרובה, כדי לבדוק היטב ובכל המקומות לכתחילה אין להסיח דעת גם אם מצד הדין אין בדבר איסור, אבל בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד מדוע אסור, [הן אמת דלשיטת הראשונים הנ"ל דלאחר תחילת המצוה שוב אין איסור להפסיק, דהוא הדין נמי דהיה מותר להשיח אפילו בין התקיעות דמיושב עצמם לאחר שכבר שמע מקצת התקיעות, אלא דבזה יש לומר דגם להני ראשונים לכתחילה לא יפסיק, כדי שיתן ליבו לשמוע היטב את התקיעות] ועיין במשנ"ב (סי' תקצב ס"ק יא-יב) ובשעה"צ שם (אות יד-טו) משכ"ב] אבל בן התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד אמאי אסור להפסיק וצ"ב.

[והבה"ח ר.ש נ"י העלה דשאני בדיקת חמץ, דאין שום הפסק בין הברכה לתחילת הבדיקה דהיא עיקר המצוה, משא"כ בשופר דאף דאין הפסק בין הברכה לתקיעות דמיושב, מכל מקום אין הם עיקר המצוה אלא התקיעות דמעומד] דעת הר"ן והרמב"ן בדרשה לר"ה [והר"ה ועוד] וכשמפסיק בנתיים עושה הפסק בין הברכה לעיקר המצוה].

בדברי התוס' בפרק כיסוי הדם (פז.) ד"ה ומכסי דנסתפקו גבי מי שהיה בדעתו לשחוט הרבה בהמות וסח בין שחיטה לשחיטה אם צריך לחזור ולברך כמו דסח בין תפילין של יד לתפילין של ראש או דאין צריך כמו בסח באמצע הסעודה [עי' בר"ן שם (דף כח: מדפ"ה) ד"ה ומודה שהביא בזה מחלוקת הראשונים דדעת הבה"ג בה"ל כיסוי הדם (סי' סט) דצריך לברך שוב על השחיטה השניה ודעת הרמב"ן שם (פז:) ד"ה מודה דאינו צריך לברך על השחיטה של השנית ועי' בטור יו"ד (סי' יט) ואכמ"ל].

כל ברכה כל בבא מהן שלוש פעמים, כדרך שתקעו כשהן יושבין, אלא כיון שיצאו מידי ספק בתקיעות דמיושב, אין מטריחין על הציבור לחזור בהן כולן על סדר הברכות, אלא די להן בבא אחת על כל ברכה, כדי שישמעו תקיעות על סדר הברכות וכו', ואי נימא דס, ל עיקר החיוב דאורייתא הוא בתקיעות שעל הסדר, א"כ מה לי שכבר תקעו כתקנת רבי אבהו בתקיעות דמיושב, הא עיקר קיום החיוב של תקיעת שופר הוא בתקיעות שעל הסדר, ומן הראוי לתקוע בהם כפי מה שתיקן רבי אבהו ולא בתקיעות דמיושב דאינם עיקר.

ועיין בתוס' ד"ה כדי לערבב שהביאו בשם הירושלמי, דביאר את דברי הגמרא שאנו תוקעין וחוזרין ותוקעין כדי לערבב את השטן, דכתיב ובלע המות לנצח, וכתיב והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול, כד שמע קול שיפורה זימנא חדא בהיל ולא בהיל, וכד שמע תניין אמר, ודאי זהו שיפורה דיתקע בשופר גדול ומטא זימניה למתבלע ומתערבב ולית ליה פנאי למעבד קטגוריא ע"כ, ומדברי הירושלמי נמי יש ללמוד דעיקר התקיעות הן התקיעות דמיושב, והתקיעות דמעומד הן כדי לערבב את השטן לגרום לו לחשוב שזהו שופרו של המשיח עי"ש.

ואכן גם מסברא נראה יותר דעיקר החיוב דאורייתא של תקיעת שופר מתקיים בתקיעות דמיושב, דאי נימא התקיעות דמיושב הם רק כדי לבלבל את השטן, א"כ מן הראוי היה לנו שנתקע את אותן תקיעות לאחר התקיעות שעל סדר הברכות שהן עיקר ולא לפניהם, ובפרט לפי מה שפירש הרש"י דענין ערבוב השטן הוא בכך שאנו מראין לו חביבותינו למצות, דזה שייך רק במה שאנו תוקעים שוב, דבזה נראית חביבותינו למצות, אלא ודאי דעיקר התקיעות לקיום החיוב דאורייתא הן

ראש השנה, ואיזה מהן הם רק מדרבנן כדי לערבב את השטן, ברש"י ד"ה לערבב את השטן כותב שעל ידי שאנו תוקעים וחוזרים ותוקעים אנו מחבבין את המצות ומסתמין טענותיו ע"כ, ובפשוטו ס"ל דעיקר החיוב דאורייתא של תקיעת שופר מתקיים בתקיעות דמיושב, והתקיעות דמעומד באים רק כדי לערבב את השטן, דעל ידי שרואה שתוקעין שוב ומחבבין את המצות הוא מתבלבל ומסתמין טענותיו [וכן הבין בשו"ת אבני נזר אור"ח (סי' תמח אות ו) בדעת הרש"י דהתקיעות דמיושב הן עיקר החיוב דאורייתא של תקיעת שופר עי"ש].

וכן יש להוכיח מדברי הרי"ף דס"ל נמי דעיקר החיוב דאורייתא של תקיעת שופר מתקיים בתקיעות דמיושב, ומה שאנו תוקעין שוב על סדר הברכות הוא רק כדי לערבב את השטן, דבגמרא (לב.) איתא, אתקין רבי אבהו לתקוע תר"ת תש"ת תשר"ת, וברי"ף כתב דהמנהג לתקוע כן רק בתקיעות דמיושב, אבל בתקיעות שעל סדר הברכות, נהגו לתקוע פעם אחת תשר"ת בן מלכויות לשופרות, ופעם אחת תש"ת לאחר זיכרונות, ופעם אחת תר"ת לאחר שופרות, כדי שלא להטריח את הציבור עי"ש ואי נימא דס"ל דעיקר החיוב דאורייתא מתקיים בתקיעות שעל סדר הברכות, א"כ מן הראוי היה שנתקע אותן כפי מה שתיקן רבי אבהו, ולא שייך בזה טירחא דציבורא, דודאי ניחא להו לציבור לקיים את המצוה דאורייתא כדבעי, וממה שכתב הרי"ף שנוהגין כן רק בתקיעות דמיושב משמע דלדידיה נמי עיקר המצוה דאורייתא לשמוע קול שופר מתקיימת בתקיעות דמיושב [וכן הבין המשנ"ב (סי' תרצב ס"ק לג) עי"ש].

וכן נראה גם מדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' שופר הל' יב) דכתב שם דבדין היה שיתקעו על

התקיעות דמיושב והתקיעות שמעומד הן כדי לבלבל את השטן כמש"נ.

ב

אכן בר"ן ז"ל (דף ג. מדפ"ה) כתב לפרש את קושית הגמרא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין, דכיון שאנו עתידין לתקוע על סדר הברכות דהם עיקר, א"כ מדוע תוקעין גם מיושב, וע"ז תר' הגמ' כדי לערבב את השטן, כלומר שהתקיעות דמיושב אינם עיקר אלא רק לערבב את השטן, ומה שהקדימו לתקוע מיושב לתקיעות שעל סדר הברכות שהן עיקר, כתב ע"ז הר"ן שאם היו מתקנין לתקוע אותן לאחר התקיעות שעל סדר הברכות היו מזלזלין בהם, ולכן תקנו לתקוען קודם התקיעות של מוסף ע"כ, וביאור דבריו הוא, שעל ידי שאנו מברכין עליהן מוכח דאף שהם באים לערבב את השטן, מכל מקום חז"ל נתנו לתקיעות אלו גדר של מצוה, ומימלא לא יבואו לזלזל בהם, משא"כ אם היו מתקנים לתקוע אותן רק לאחר התקיעות שעל סדר הברכות, היה מקום לטעות דאין להם גדר של מצוה אלא רק דין בעלמא כדי לערבב את השטן, אתי לזלזולי בהו, עכ"פ מבואר מדברי הר"ן דעיקר התקיעות שבהם מתקיימת המצוה דאורייתא של תקיעת שופר, הם התקיעות שתוקעין על סדר הברכות ולא התקיעות דמיושב.

ולענין המנהג שהיה לתקוע על סדר הברכות רק פעם אחת תשר"ת לאחר מלכויות, ופעם אחת תשר"ת לאחר זכרונות, ופעם אחת תשר"ת לאחר שופרות, דלדברי הר"ן שעיקר המצוה היא בתקיעות שאנו תוקעין על סדר הברכות, מן הראוי היה שנתקע אז ג' פעמים תשר"ת וג' פעמים תשר"ת וג' פעמים תשר"ת בתקנת רבי אבהו, כדי לצאת ידי חובת הספק

ולא שייך בזה הטעם דטירחא דציבורא כמש"נ, ואכן יעויין הר"ן שם שהרגיש בזה וכתב לבאר מנהג זה על פי מש"כ הוא עצמו בפ"ג דר"ה (דף י: מדפ"ה) בשם רב האי גאון, דתקנת רבי אבהו לא הייתה משום הספק, שכן מהתורה אין נפ"מ אם תקע תשר"ת או תר"ת או תשר"ת, דיום תרועה אמרה התורה וכולן תרועה הן, ורק כדי שלא יראה הדבר בעיני המון העם כחלוקה, התקין רבי אבהו שיעשו כולם ג' פעמים תשר"ת וג' פעמים תשר"ת וג' פעמים תר"ת, וכיון שכן שפיר אפשר לומר בזה הטעם של טירחא דציבורא, שכן מהתורה יוצא ידי חובה בתשע תקיעות שתקע בכל אופן, ורק מתקנת רבי אבהו הוא דצריך לתקוע כסדר הזה, ג' פעמים תשר"ת וג' פעמים תשר"ת וג' פעמים תר"ת, וכיון שכבר תקעו כן בתקיעות דמיושב לא הטריחו את הציבור לתקוע כסדר הזה גם בתקיעות דמעומד עיי"ש.

וכדברי הר"ן דעיקר המצוה של תקיעת שופר מתקיימת בתקיעות שעל סדר הברכות כן כתבו גם התוס' בפרק ערבי פסחים (קטו.) ד"ה מתקיף, וז"ל שם, ומברך לרב חסדא בטיבול ראשון על אכילת מרור, אע"ג דעיקר מצות מרור לא נפיק אלא בטיבול שני אחר מצוה, מועלת הברכה שבירך בטיבול ראשון לטיבול שני, מאחר שאכל ממנו מעט בטיבול ראשון, מידי דהוי אברכת שופר דמברך אתקיעות דישיבה, ומועלת הברכה לתקיעות שבעמידה שהן עיקר, ונעשית על סדר הברכות עיי"ש.

ג

בטור או"ח (סי' תקפה) כתב, אמר רבי יצחק למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין, כדי לערבב את השטן, פירוש, למה תוקעין מיושב קודם מוסף, וחוזרין

התקיעות דמיושב אינם משום מצות היום, אלא כדי לערבב את השטן עיי"ש<sup>1</sup>

ד

ובעיקר מאי דנחלקו רבותינו הראשונים ז"ל אם עיקר המצוה דתקיעת שופר מהתורה מתקיימת בתקיעות דמיושב, או באותם תקיעות שתוקע על סדר הברכות בתפילת מוסף יהיה נפ"מ באיזה תקיעות הכוונה למצוה מעכבת, דבשו"ע (סי' ס סעי' ד) פסק כמא"ד דמצות צריכות כונה<sup>2</sup>, ונחלקו הפוסקים אם גם מצות דרבנן צריכות כוונה או רק מצות דאורייתא, דבמג"א (סי' ס ס"ק ג) כתב בשם הרדב"ז [וכן דעת התוס' בר"ה (כח.) ד"ה אמר רבא ובב"ח אוה"ח (סי' תעה) כתב כן גם בדעת הרא"ש ז"ל בפרק ערבי פסחים (סי' כה) [וכן הביא השער הציון (סי' תפט אות כו) בשם האליה רבה] דרק במצוה דאורייתא [כמו קריאת שמע] פסק השו"ע דצריך כוונה, אבל במצוה דרבנן אין צריך כוונה עיי"ש, ובמשנ"ב (סי' ס ס"ק י) ובביאור הלכה שם ד"ה וכן הלכה,

המאווה כלל אלכא כמתעסק, שמהווה בלא כוונה נחשבת כאילו נעשית מאלוה, או שנחשב שהוא עשה את מעשה המאווה רק שאינו יודע ידי חובה בעשייה זו, [ועי' בקובץ שיעורים ח"ב (סי' כג אות ו) ללמד כהגדרת הרמב"ם, דבעשה מצוה בלא כוונה נחשב כאילו נעשית המצוה מאלוה, וכתב שם לפני זה במאווה שעיסקן היא התולאה ולא הפעולה, כגון מצות פרו ורבו, שעיקרה היא שיהיו לו בנים (ולא הביאה עצמה), דבזה יודע ידי חובה לכל הדעות גם אם לא כיוון, שהרי אפילו שנחשב כאילו המאווה נעשית מאלוה ולא הוא עשאה, גם כן ידע ידי חובה. ומה שלא יודע ידי חובה בלא כוונה הוא רק במאווה שעיסקן הפעולה כגון נטילת לולב ותקיעת שופר עיי"ש

ותוקעין על סדר הברכות, דכיון שעיקרם ניתקנו על סדר הברכות, למה מקדימין לתקוע מיושב, כדי לערבב את השטן, פ"י כדי שיתערבב מיד בתקיעה הראשונה שלפני התפילה ולא יקטרג בשעת תפילה, ויש מפרשים שמכח תקיעה ראשונה מתערבב בשניה, והכי איתא בירושלמי וכו', אבל לעולם עיקר תקיעה היא מעומד שהיא על סדר הברכות, כדתנן (לב:) העובר לפני התיבה ביו"ט של ראש השנה השני מתקיע, פירוש, מי שמתפלל תפילת מוסף מתקיע וכו', ומבואר בדברי הטור דס"ל נמי כהר"ן, דהקיום דמצות שופר מן התורה הוא בתקיעות דמעומד, והתקיעות דמיושב הן רק כדי לערבב את השטן עיי"ש.

[ועיי' עוד בדברי התוס' בפ"ק דר"ה (טז): ד"ה תוקעין, דהקשו כיצד תוקעין תקיעות דמיושב דמעומד והא קעבר על לאו דבל תוסיף, ובלבוש (סי' תקפה סעי' ג) תר' את קושית התוס', דאין בזה משום בל תוסיף שכן

<sup>3</sup> וכדעת הר"י ברמב"ם (דף ז: מדפ"ה), שהעתיק את דברי רבי זירא שמהות כריכות כוונה. וזיאר הרמב"ם בפ"ג דר"ה (סי' יא) שהוא משום שסובר הר"י שהלכה כרבי זירא שמהות כריכות כוונה. וכן דעת הרמב"ם בהלכות שופר (פ"ב הל' ד) דפסק להמתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא ידע ידי חובתו, וכן השומע מן המתעסק לא ידע, וואף שבהלכות חמץ ומצה (פ"ו הל' ג) פסק הרמב"ם דאם אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו גוים או לסטים לאכול, ידע ידי חובתו זיאר במנחת חינוך (מצוה י אות ג) דבאכילת מצה שנהנה יודע אף בלא כוונה עיי"ש

ובאחרונים לנו היבא דבעי כוונה ולא כיון אם החיסרון בזה הוא לחשיב כאילו לא עשה את מעשה

חובתי, והשאר הן כרצועה בעלמא, ווכעי"ז כתב גם בשו"ע הרב או"ח (סי' מו סעי' ט) לגבי ק"ש קודם פסוקי דזמרה, דיעשה תנאי, שאם יעבור זמן ק"ש יוצא בק"ש זו, ואם לאו יהא כקורא התורה עיי"ש] וכן בנידו"ד גבי תקיעת שופר יעשה תנאי שאם ההלכה היא כשיטת הראשונים שהתקיעות דמיושב הן העיקר א"כ מתכוין הוא לצאת ידי חובת המצוה של תקיעת שופר בתקיעות אלו ואם ההלכה היא כשיטת הראשונים שסוברים שהתקיעות שעל הסדר הן עיקר א"כ מתכוין לצאת ידי חובה בתקיעות אלו שעל הסדר

סימן ג

**בדין עמידה בתקיעות**

בשו"ע (סימן תקפה ס"א) נפסק שצריך לתקוע מעומד, ובמג"א ובט"ז כתבו דילפינן לה מקרא דכתיב יום תרועה יהיה "לכם", וגם בעומר כתוב "לכם", ובספירת העומר צריך מעומד, וכך גם התקיעות עיי"ש<sup>4</sup>.

וספרתם לכם, וספירת העומר צעמידה דכתיב מהחל חרמש בקמה אל תקרי בקמה אלל בקומה . וצברכי יוסף אורח חיים (סימן ח) כותב הרב חיד"א ז"ל שכידוע מדרש לקח טוב הוא מדברי הפסיקתא וכתב שם : "אנכי איש צעיר מלאתי בפסיקתא פרשת אמור (דף כ"ט ע"ג סה ע"א) שכתוב שם וז"ל, לכם צעמידה, שנאמר מהחל חרמש בקמה, כלומר בקומה, וממנו לנו למדין על כל מלוא שנאמר זה לכם, כגון מילה וליצית, המול לכם כל זכור, והיה לכם לליצית, שכלם מלואם בקומה זקופה, וזה מדרש וזה הלכה, עכ"ל. וכן ראיתי בפסיקתא כ"י פרשת לך לך, כלשון הזה, והוסיף שם לולב, דכתיב ולקחתם לכם וידוע דסתם הפסיקתא הוא מרבותינו ז"ל עיי"ש.

כתב דמדסתם השו"ע ולא חילק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן משמע דשניהם הכונה מעכבת. וכן מורה לשון השו"ע (סי' ריט סעי' ה) ועיי' עוד בדברי המחצית השקל (סי' תפט ס"ק ח) בדעת המג"א ובפרמ"ג (סי' ס א"א ס"ק ג) ובדברי המשנ"ב (ריג ס"ק יח) וכן בדבריו (סי' תרפה ס"ק טו) ובשעה"צ (סי' תרצ אות מא) משכ"ב] ולשיטת הפוסקים דיש חילוק בו מצוה דרבנן למצוה דאורייתא יל"ע באיזה תקיעות יכוין לצאת ידי חובת המצוה דאורייתא, דאם המצוה היא בתקיעות דמעומד לתוקען על הסדר צריך לכוון בהם, אם יכוין בתקיעות דמיושב יפסיד המצוה, שכן יצא ידי חובתו בתקיעות דמיושב וביטל עיקר החיוב דהוא לתקוע על הסדר וצ"ב

ונראה שהעיצה בזה היא לעשות כמו שכותב הרא"ש בהלכות תפילין (סי' ה) ונפסק בשו"ע או"ח (סי' לד סעי' ב) לענין המניח תפילין של רש"י ור"ת, דיכוין בשעת הנחתן שבאותן שהם כתובין כתקנן, בהן אני יוצא

<sup>4</sup> [וכן איתא במחזור ויטרי (סימן שטו) : "ומלאתי כל מלוא שכתוב זה לכם מצרכין מעומד. כגון לולב. וליצית. ומילה. לולב כתיב ולקחתם לכם לליצית כתיב. והיה לכם לליצית. צמילה כתיב המול לכם כל זכר וכולהו ילפי מעומד. ד כתיב וספרתם לכם. מה להלן מעומד ד כתיב בקמה ודרש"י בקומה. אף כולן. ועוד כתיב לעמוד (לקשרת) לפני ה' לקרתו ולצדך צמנו איתקש צרכה לשירות" עכ"ל.

במחזור ויטרי לא כתב היכן מלא כן, אך בספר שצולי הלפט בסדר חג הסוכות (סימן שסו) הביא שכן איתא במדרש לקח טוב, דילפינן דין עמידה בנטילת לולב צג"ש לכם לכם מספירת העומר, כתיב הכא ולקחתם לכם וכתוב התם

## ב

במסכת זבחים (יט:): נחלקו חכמים ורבי יוסי בר יודא כיצד היתה נעשית מצות קידוש ידים ורגלים במקדש, דלדעת חכמים היה הכהן מניח את ידו הימנית על גבי רגלו הימנית, ואת ידו השמאלית על גבי רגלו השמאלית ומקדש,

ו[כן] איתא גם במדרש תנאים דברים (פרק טז אות ט) "בקמה תחל לספור אל תקרא בקמה אלא בקומה, מיכן שאין מצרכין על ספירת העומר אלא מעומד עיי"ש ועיין עוד בספר המנהגים (הגהות המנהגים חג הפסח (אות טז) כתב רמז לזה מהפסוק בספר תהילים (פרק לג פסו' יא) "עלאת ה' לעולם תעמוד, על"ת נוטריקון עומר ליאת תפילין". ועוד הביא בשם רבנו בחיי בפרשת ראה שד' דברים הם שמלות מעומד וסימן עלמ"ל עומר ליאת מילה לולב עיי"ש.

מבואר מכל הג"ל, שדין זה לספור מעומד הנלמד מקרא דמהחל חרמש בקמה הוא דרשא גמורה ולא רק אסמכתא, וכן כותב הרב באר הגולה (סי' תפט אות ) אדברי השו"ע שם שצריך לספור מעומד "מצרייתא דבקמה תחל" עיי"ש.

אכן בדברי האחרונים ז"ל איתא שדרשה זו אינה דרשה גמורה אלא אסמכתא בעלמא, כך כותב הגאון רבי יהודה בכרך ז"ל בהגהותיו על הרא"ש בפרק ערבי פסחים שם (אות ג) : "ולא מלאתי דרשה זו בכל הש"ס, ומחילה מכבוד הרב באר הגולה בשו"ע או"ח (סי' תפט אות ד) שאיין מצרייתא דבקמה תחל וכו', ודע דבכ"מ (פ"ז מהל' תמידין ומוספין הל' כג) כתב וז"ל אין מונין אלא מעומד וכו' כתב הר"י בן גיא שזה קבלה מפי רבותינו, ואסמכה אקרא דבקמה קרי ביה בקומה, ובזוהר פרשת תראה כתב סוד הדבר מדוע צריך לברך מעומד עכ"ל, ולכן נראה שהיה כתוב ברא"ש דסמכה רבנן בראשי תיבות דס"ר, והמדפיס לא ידע לפוטרו ותיקן מפי עלמו והדפיס דת"ר וכו',

ורבי יוסי בר יהודא אומר, מניח שתי ידיו זו על גבי זו, ועל גבי שתי רגליו זו על גבי זו ומקדש, אמרו לו [חכמים לרבי יוסי] הפלגתה, אי אפשר לעשות כן, שפיר קאמרי ליה, אמר רב יוסף וחבירו מסייעו, מאי בנייהו, אמר אבבי עמידה מן הצד איכא בנייהו, אמר ליה רב סמא בריה

וראתי שגם צ"י (סי' תפט) וכן הט"ז שם (ס"ק צ) העתיקו דברי הרא"ש דת"ר בקמה וכו' ולדעתי צריך תיקון כנ"ל וז"ל דס"ר עכ"ל הגרי"צ שם, ועיין בשו"ע הרב או"ח (סי' תפט סעי' ד) דס"ל נמי דהוי זה רק אסמכתא בעלמא ולא דרשה גמורה עיי"ש.

וכן כותב בשולחן ערוך הרב אורח חיים (סימן ח סעי' ד) : "ומלאו להם סמך ורמז מן התורה, נאמר כאן בליאת והיה לכם, ונאמר בעומר וספרתם לכם, מה לכם האומר בעומר צריך להיות מעומד כמו שיתבאר לקמן בסימן תפ"ט, אף כאן מעומד, וגם בהלכות ספירת העומר (סימן תפט סעי' ד) : "הספירה צריך לברך מעומד שנאמר בקמה ודרשו חכמים אל תקרא בקמה אלא בקומה, תחל לספור ומכל מקום, אם מנה מיושב יאל, לפי שדרשה זו אינה אלא אסמכתא בעלמא" עכ"ל.

ו[כן] מצינו להרי"ז גיא שצ"ע שפירי שמחה ח"צ [הביאו הביאור הלכה סימן תפט ד"ה ומראה] שכתב נמי שדין זה אינו דרשה אלא אסמכתא, וז"ל שם : "ואנו כך קבלנו מרבותינו אסמכתא לספירת העומר בעמידה מדכתיב מהחל חרמש בקמה, שאין ת"ל בקמה ללמד שבקומה ובעמידה" עכ"ל.

ואומנם כבר הבאנו מדברי רבותנו הראשונים ז"ל, דמפורש בדבריהם דהך לימוד לאל תקרי בקמה אלא בקומה הוא דרשא גמורה, והוי דין לאורייתא ולא רק אסמכתא בעלמא וז"ל

כמו"כ יל"ע מדוע לא נזכר בדברי רבותינו גם מלות שופר בכלל המלות שצריכות להתקיים במעומד וז"ע כעת

הדבר שנשמך עליו יפול, אבל אם סומך באופן שאם יסולק אותו דבר שנשמך עליו ישאר עומד, הרי"ז נחשב עומד, ולפי"ז ה"ה לכל אותם מצוות שאופן קיומם הוא בעמידה, שאם רק נסמך קצת, באופן דאם ינטל אותו דבר שנשמך עליו ישאר עומד, דבכה"ג חשיב שפיר עומד, וכן כותב המג"א (סי' קמא ס"ק ב) דמה שהתיר השו"ע שם למי שהוא בעל בשר לסמוך בקריאת התורה, דלא הותר לו אלא להישען קצת, אבל להיות נסמך כל כך עד שאם ינטל אותו דבר שסומך עליו יפול, לא חשיב עומד ואסור גם לבעל בשר עיי"ש.

אכן במשנ"ב שם (ס"ק ב) כותב, שמי שאינו בעל בשר, אפי' סמיכה קצת באופן שאם ינטל הדבר שנשמך עליו לא יפול ג"כ אסור לו לסמוך בקריאת התורה, דצריך לעמוד באימה, וצ"ב דהא להדיא מבואר בדברי השיטה מקובצת דבכה"ג שאם ינטל אותו דבר שנשמך עליו לא יפול מיקרי עומד, אם כן מדוע לא מהני סמיכה כה"ג לגבי קריאת התורה.

ובספר חק המלך על הרמב"ם הלכות ברכות כתב לתר' זה על פי המבואר במסכת מגילה (כא:), דדין עמידה בקריאת התורה נלמד מקרא דואתה פה עמוד עמדי, ובירושלמי מסכת מגילה (פ"ד הל' א) איתא רבי שמואל בר רב יצחק על לכנישתא חד בר נש קאים מתרגם סמיך לעמודא, אמר ליה אסור לך, כשם שניתנה באימה ויראה כך אנו צריכין לנהוג בה באימה ויראה, ומבואר דדין עמידה בקריאת התורה הוא מחמת דבעינן לקרוא בה באימה וביראה כבשעת נתינתה, וכן כותב הרמב"ם (פ"ב מהל' תפילה ונשיאת כפים הל' א) ואין התורגמן נשען לא לעמוד ולא לקורה אלא עומד באימה וביראה עיי"ש ובהגהות מיי (אות ט) משכ"ב, וצ"ב למה לי טעמא דאימה ויראה, תיפוק ליה דצריך לעמוד בקריאת

דרב אשי לרבינא, וליתב מיתב ולקדש, אמר קרא לשרת ושירות מעומד הוא ע"כ.

ויעוי' בדברי ראשונים שם דכתבו לבאר, דיסוד המחלוקת דת"ק ורבי יוסי היא גבי סמיכה אי חשיבה כעמידה או לא, דלרבנן סמיכה לא חשיבא עמידה, ולכן לא מצי לסמוך על חבירו בשעת קידוש ידים ורגלים, כיון דקידוש ידים ורגלים בעי עמידה וסמיכה אינה עמידה, ורבי יוסי ס"ל דסמיכה נמי כעמידה, ולדינא פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' ביאת המקדש הל' טז) כרבנן דסמיכה אינה כעמידה עיי"ש.

והנה האי דינא דסמיכה לא הוי עמידה אין זה דין מסויים גבי קידוש ידים ורגלים בלבד, אלא הוא דין בכל מקום דבעינן עמידה דלא מהני סמיכה, דסמיכה אינה עמידה, כן מבואר בתוס' בזבחים שם ד"ה עמידה: "ונראה דצריך להזהיר בשעה שקורין בתורה שלא לסמוך, משום דאמר במגילה פרק הקורא את המגילה דבתורה בעי עמידה, [שם (כא.) יליף דין עמידה בקריאת התורה מדכתיב ואתה פה עמוד עמדי], והביאו התוס' את דברי הירושלמי דר' שמואל בר יצחק על לבי כנישתא, חזא לחד בר נש דתרגם וסמיך לעמוד, אמר ליה אסור, כשם שניתנה באימה כך אנו צריכים לנהוג בה באימה עיי"ש, ונראה פשוט דה"ה לכל המצוות שדינם בעמידה, דלא מהני בהו סמיכה, וכן כותב המג"א (סי' תקפא ס"ק א) גבי מצות שופר דילפינן דין עמידה מגזירה שוה דלכם לכם מספירת העומר, ולכן אסור אפילו לסמוך בשעת התקיעות והברכות עיי"ש.

ג

והנה בשיטמ"ק עמ"ס זבחים שם (אות ד) מבואר דהא דאמרין דסמיכה לא חשיבא כעמידה, דזהו רק אם סומך באופן שאם יסולק

שאם ינטל הקרבן מתחת הסומך שיפול הסומך, ואפי"ה מתקיים דין עמידה כיון דעכ"פ עומד הוא וצ"ב].

ד

בספר חק המלך שם כתב לבאר, דבדין עמידה איכא תרי גווני, דיש מקום דבעינן עמידה ממש, היינו שהאדם עומד מכח עצמו בלא שום סיוע ותמיכה של דבר אחר, ובכלל זה גם לא לסמוך את עצמו באופן שאם ינטל הדבר שנסמך עליו ישאר עומד, דעכ"פ לאו עומד הוא, ועוד יש דין עמידה דלא בעינן רק צורת עמידה, ולזה סגי גם בנסמך על דבר שאם ינטל מתחתיו יפול, אף דמצד הדין אין זו עמידה ודמי יותר לשיבה שגופו נתמך על הדבר שיושב עליו, מכל מקום איכא מיהא צורת עמידה, דעכ"פ נראה הוא כעומד, ולכן במצות קידוש יו"ר שהדין עמידה נלמד מהיקש קידוש לשירות, הוי חיוב זה מדיני המצוה, ונאמר בזה דין שצריך הגברא להיות עומד בשעת קיום המצוה, ולזה לא סגי בצורת עמידה אלא דבעינן עמידה ממש, וזה שייך רק היכא שסומך עצמו באופן שאם ינטל הדבר שנסמך עליו ישאר עומד, דרק אז נקרא שעומד מכח עצמו, משא"כ בברכת הלבנה דשם החיוב עמידה אינו חיוב מדיני המצוה, רק דכיון שדמי זמן זה לקבלת פני השכינה, לכן צריך לנהוג בכבוד וחשיבות, והעמידה היא דרך כבוד וחשיבות, כדברי הרש"י שם הואיל ומקבל פני שכינה הוא, מעומד בעי לברוכי, מפני כבוד שכינה שהוא מקבל, ולקיום דין זה סגי בצורת עמידה, ואין צריך עמידה ממש, ולכן היו סומכין מר זוטרא ואמימר על כתפי עבדיהם בזמן ברכת הלבנה אף שלא היו יכולים לעמוד מצד עצמן דסגי בזה לקיים דין קבלת פני השכינה בכבוד כנש"נ.

התורה מקרא דואתה פה עמוד עמדי, ותר' החק המלך, דבפסו' ואתה פה עמוד עמדי נתחדש שאסור לישב בשעת הקריאה, ולזה סגי אפילו בסומך עצמו באופן שאם ינטל אותו דבר שסומך עליו ישאר עומד, ומדין אימה ויראה נאסר לסמוך אפילו סמיכה בכה"ג עיי"ש.

לפי"ז בנידון דידן גבי תקיעת שופר שצריך לתקוע מעומד, שפיר יש לומר דכל שסומך את עצמו באופן שאם ינטל הדבר שסומך עליו יפול, דלא חשיב שתקע בעמידה ויוצא ידי חובה רק בדיעבד, וכן כותב בשולחן ערוך הרב אורח חיים (סי' תקפה סעי' א) : "ולפיכך לא יסמוך על שום דבר בענין שאם ינטל אותו דבר שסמך עליו היה נופל, שאין זו עמידה אלא סמיכה וכו'".

אכן נראה דאכתי יש לדון בזה מהא דאיתא במסכת סנהדרין (מב.) דמרימר ומר זוטרא כאשר היו מברכין ברכת הלבנה הוו מכתפי אאדדי, וביאר היד רמה שם דהיות והיו זקנים וכבדים ולא היו יכולין לעמוד, היו עבדיהם סומכין אותן על כיתפיהם ומברכין מעומד עיי"ש, ולפי מש"נ שאם נסמך באופן שאם ינטל הדבר שנסמך עליו יפול לא מיקרי עמידה, א"כ מה הועילו מרימר ומר זוטרא במה שהיו נסמכים על כתפי עבדיהם, הא סמיכה כה"ג דינה כשיבה ולא כעמידה כמש"נ.

[הן אמת דמסוגיא דיומא (פז): משמע לכאורה דגם סמיכה בכה"ג שאם ינטל הדבר שנסמך עליו יפול חשיב עמידה, דמבואר שם שצריך לעמוד בשעת אמירת הוידוי, וגם בשעת הבאת הקרבן, היו צריכים להתודות על הקרבן בזמן הסמיכה עליו, ובמסכת בזבחים (לג.) מבואר דגבי סמיכה בקורבנות בעינן שיסמוך עליו בכל כוחו, ובכה"ג דסומך בכל כוחו ודאי



והנראה בזה דהנה בעיקר דברי הרש"י במסכת סנהדרין דהא דבעינן לעמוד בשעת ברכת הלבנה שהוא מפני כבוד שכינה שהוא מקבל יש לעיין, שכן בדברי הראשונים שהובאו בתחילת דברינו מבואר דחייב עמידה ברכת הלבנה נלמד בגזירה שוה לכם לכם מספירת העומר, אם כן למה כתב רש"י שהטעם לזה הוא משום חשיבות.

וצריך לומר דגבי ברכת הלבנה תרתי איכא, חדא נאמר בזה חייב עמידה מדין כבוד וחשיבות כיאה לקבלת פני השכינה, ולקיום דין זה אכן סגי בצורת עמידה, ואין צריך עמידה ממש, ועוד יש בזה חייב עמידה משום דאיתקש ברכת הלבנה לספירת העומר, ובזה נתחדש דין עמידה בגוף המצוה דצריך הגברא לעמוד בשעת הברכה, ולזה בעינן עמידה ממש, ולא סגי בצורת עמידה, ולפי"ז בברכת הלבנה אסור לסמוך עצמו כלל, וכדברי התורת חיים שם דלכתחילה יש לזוהר שלא יהא אדם נשען על מקלו ויברך דעמידה מעליא בלא סמיכה בעינן, דחייב זה נלמד בגזירה שוה לכם לכם מספירת העומר שצריך הגברא לעמוד בשעת קיום המצוה ולא רק משום דהוי דרך כבוד.

והא דהוי נסמכים אמיר ומר זוטרא האחד על כתפו של חברו בברכת הלבנה אף דלא הוי עמידה מעליא, צריך לומר דכיון שהיו הם זקנים ולא היה בכוחם לעמוד בעצמם, בכל אופן רצו הם לקיים בעצמם לכל הפחות את החייב עמידה מדין כבוד וחשיבות, וזה נתחדש בדברי הגמ' שם, דאף שאינו יכול לקיים בעצמו דין עמידה ממש, דמכל מקום ישתדל לקיים בעצמו חייב עמידה מצד כבוד וחשיבות, ולזה סגי בצורה עמידה ואין צריך עמידה ממש.

ולפי"ז מבוארים דברי התורת חיים היטב דמתחילה כתב דבעובדא דאמיר ומר זוטרא

וכן נראה גם מדברי התורת חיים בסנהדרין שם דכתב "ונראה שהיו זקנים ולא יכלו לעמוד בלא סמיכה, לכך היה כל אחד מניח את ידו על כתף חברו, וסמך עצמו בכתפו של חברו ומברך, ואשמעינן דאע"ג דקיימא לן דסמיכה כשיבה דמי, מכל מקום כה"ג שרי" עכ"ל עיי"ש וקצת קשה מה שסיים שם התורת חיים "ולפי זה היה נראה דלכתחילה יש לזוהר שלא יהא אדם נשען על מקלו ויברך, דעמידה מעליא בלא סמיכה בעינן" דמשמע דלא סגי בצורת עמידה אלא בעינן עמידה ממש, ולכן אסור לסמוך על מקלו, והרי כתב שבעובדא דאמיר ומר זוטרא נתחדש דלענין ברכת הלבנה סגי לסמוך אף באופן שאינו יכול לעמוד בלא סמיכה וצ"ב.

עכ"פ לפי מש"נ נראה דה"ה גבי תקיעת שופר שענין העמידה בו הוא מאותו דין שצריך לעמוד בברכת הלבנה כמבואר בדברי הראשונים הנ"ל, דדין עמידה בברכת הלבנה נלמד מחייב עמידה בספירת העומר בגז"ש, א"כ גם בתקיעת שופר יהיה מותר לסמוך עצמו על דבר אחר אף שאם ינטל אותו דבר יפול, דעכ"פ איכא צורת עמידה וסגי בזה כמש"נ.

ה

ועי' בטור או"ח (סי' תכו) דמבואר שם דאמיר ומר זוטרא היו עושין כן דרך חשיבות, כדי להקביל פני השכינה דרך כבוד, ובב"ח שם ביאר את דברי הגמרא מכתפי אאדדי, שהיו מניחים כיתפיהם זה על כתפו של זה שהוא דרך חשיבות, ועשו כן מפני כבוד השכינה, ולא משום שהיו זקנים ולא היו יכולים לעמוד בפני עצמן, ולפי"ז אין לנו ראיה משם שבברכת הלבנה שרי לסמוך באופן שאינו יכול לעמוד מצד עצמו, והוא הדין לספירת העומר דלא מהני סמיכה בכה"ג.

ואם א"א לו לסמוך כ"א בענין זה, והוא צריך סעד לתומכו, מותר גם בזה עכ"ד וא"כ ה"ה בנידו"ד דשרי בענין זה<sup>5</sup> עיי"ש.

## סימן ד

אם השומע את התקיעות מהש"צ צריך לעמוד ידועה מחלוקת הראשונים אם במצות תקיעת שופר המצוה היא בתקיעה או בשמיעת הקול שופר, ומנוסח הברכה "לשמוע קול שופר" אין ראיה. [אף דבמסכת שבת (כב:) מספקא לן גבי נר חנוכה אי הדלקה עושה מצוה או הנחה, ומסקינן התם (כג.) דמדקא מברכינן אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה שמע מינה הדלקה עושה מצוה, כי חז"ל קבעו את נוסח הברכה בייחס למהות המצוה וחיובה] דהסוברים שהמצוה היא בתקיעה ס"ל דמברך על התקיעה ולא על השמיעה כמו שמביא הרא"ש בפ"ד דר"ה בשם ר"ת (סי' י) דמברך על תקיעת שופר, וכעין זה בשאלות דרב אחאי (שאלתא קעא) כתב "דמחייבין דבית ישראל למיתקע בחצוצרא", ואח"כ כתב עוד "ומברך בא"י אמ"ה אקב"ו לתקוע בשופר" עיי"ש, וע"כ משום דס"ל דעיקר המצוה היא בתקיעה עצמה ולא בשמיעה, דאל"כ היכי מברך על התקיעה, והא אמרינן במנחות (מב:) דכל מצוה שעשיתה גמר המצוה מברכים עליה, וכל מצוה שאין עשייתה גמר המצוה אין מברכינ עליה, ואי נימא דהתקיעה אינה אלא הכשר להשמיעה בלבד, ועיקר המצוה היא השמיעה, היכי ס"ל דמברכינן לתקוע בשופר, וע"כ

יכול לתקוע כי אם ציטצה, שיש להעדיף את הפשוט, אם יכול לעמוד על רגליו, אף להעמידה לא מעכבת דליעבד בכל זאת לכתחילה כריך לתקוע בעמידה, ויש להעדיף את הפשוט העומד עיי"ש.

אשמעינן דאע"ג דקיימא לן דסמיכה כה"ג כשיבה דמי, מכל מקום יש בזה קיום חיוב עמידה מדין כבוד וחשיבות, ושוב כתב דלכתחילה יש לזהר בברכת הלבנה שלא יהא אדם נשען על מקלו ויברך דעמידה מעליא בלא סמיכה בעינן, והוא מחמת חיוב עמידה דילפינן מספירת העומר דצורת המצוה היא שצריך הגברא להיות עומד בזמן קיומה ולזה בעינן עמידה ממש כמש"נ.

ונמצא לפי"ז דגבי חיוב עמידה בתקיעת שופר דנלמד מקרא דהחל חרמש בקמה, נאמר בזה דין על הגברא שיהא עומד בזמן קיום המצוה, ונתחדש בזה דצורת המצוה של תקיעת שופר הוא שיהיה תוקע בעמידה, וכפי מש"נ לקיום דין זה בעינן עמידה ממש, ולא סגי בסמיכה על דבר שאם ינטל מתחתיו יפול, אלא רק סמיכה קצת באופן שגם אם ינטל אותו דבר שנסמך עליו ישאר עומד.

ולפי"ז בזקן שתש כוחו עד שקשה עליו העמידה, לא מהני אם יסמוך את עצמו על הבימה או כל מעמד אחד, באופן שאם ינטל משם יפול כדי לקיים את המצוה לכתחילה, אלא רק באופן שאם ינטל הדבר שנסמך עליו ישאר עומד.

ואכן במשנה ברורה (סימן קמא ס"ק ד) לגבי קריאת התורה [דביארנו דגדר החיוב שם דומה לגדר החיוב עמידה בספירת העומר] כתב דחולה או זקן הרבה שקשה לו עמידה בלי סמיכה, מותר לו לסמוך, אך יזהר שיסמוך קצת ולא יסמוך כ"כ עד שאם ינטל אותו דבר יפול,

<sup>5</sup> בחשוקי חמד על מסכת יומא (יח.) דן היכא דיך לפנינו שני בעלי תקיעה, אחד כליק והשני פשוט, ובשולחן ערוך הרב (סי' תקפה סעי' ג) דלראוי ליתן לתקוע לכליק והגון, לאם הכליק חולה ואינו

כתוקע עיי"ש, וכן משמע מהא דמבואר שם בגמ' דבעינן לזה לדעתו של שומע ולדעתו של משמיע, ואם נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע לא יצא, וכן פסקו הרמב"ם (פ"ב מהל' שופר הל' ד) והשו"ע (סי' תקפט סעי' ח) עיי"ש, ולפי השיטות שיוצא מהבעל תוקע מדין שומע כעונה יש לדון אם מחוייב גם השומע לעמוד, או שיוצא לכתחילה גם אם שמע התקיעה מחבירו כשהוא יושב.

ולפום ריהטא נראה שהדבר תלוי במאי דנחלקו האחרונים בגדר הדין דשומע כעונה, דבספר בית הלוי על התורה בשלהי קונטרסו על הלכות חנוכה (דף לב.), הביא הגרי"ד זצ"ל מה ששמע בשם גדול אחד, שאמר שמהני דין שומע כעונה לגבי ברכת כהנים כמו שמהני לגבי שאר ברכות המצוות, ודחה דבריו הביה"ל שם, וס"ל דלגבי ברכת כהנים לא מהני דין שומע כעונה, משום דדין זה לא נאמר אלא לגבי מצוות שמהותם ואופן קיומם הוא ע"י דיבור ואמירה דוקא, משא"כ לגבי ברכת כהנים דמבואר בגמ' בסוטה (לח.) דבעינן שיאמר כן בקול רם כאדם האומר לחבירו, וכן נפסק ברמב"ם (פי"ד מהל' תפילה הל' י"א) ומפי השמועה ממש רבינו ע"ה למדו כה תברכו בקול רם עיי"ש, וא"כ אף דמדין שומע כעונה חשיב זה כאילו אמר את הברכת כהנים מ"מ אכתני חסר כאן בתנאי של קול רם, דאין הציבור שומעין את קולו, דעל זה לא מהני הדין של שומע כעונה, דזה לא מהני אלא גבי דיבור ואמירה בלבד וכמש"נ עיי"ש, וועיינן בספר עמק ברכה הל' נשיאת כפים (אות ה) דכתב שם להוסיף ביאור בדברי הביה"ל עפ"י מאי דאיתא

המורה היא לא בתקיעה לחוד ולא בשמיעה לחוד, אלא בצירוף של שניהם יחד וצירוף זה שמעשה המורה הוא בתקיעה והקיום הוא בשמיעה עיי"ש

דעיקר המצוה של שופר הוא לתקוע בשופר ולא לשמוע קול שופר, אכן דעת הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' נא) דעיקר המצוה היא לשמוע קול שופר, והתקיעה אינה אלא כהכשר להשמיע עיי"ש, וכן הוא בדבריו בספר המצוות (עשה קע), שציונו לשמוע קול שופר ביום הראשון מתשרי, והוא אומרו יתעלה יום תרועה יהיה לכם עיי"ש, ובתשו' פאר הדור שם הכריח הרמב"ם דהמצוה היא לשמוע דאי המצוה היא התקיעה ולא השמיעה א"כ היה צריך כל אחד ואחד לתקוע לעצמו, כמו שחייב כל אחד ואחד בסוכה ולולב, והשומע שלא תקע ודאי שלא יצא י"ח, וזהו דלא כמו שקיי"ל בר"ה (כט.). דיכול האחד להוציא אחרים י"ח עיי"ש

נפ"מ בזה אם כל אחד ואחד מן השומעים מקיים מצות שופר בעצמו ע"י שמיעת קול השופר או דיוצא על ידי הבעל תוקע<sup>6</sup>, ובספר יום תרועה עמ"ס ר"ה (כט.). כותב דיוצא בכה"ג מדין שליחות בתקיעת שופר ואף דהוי מצות שופר מצוה שבגופו מהני שליחות משום דבקרא כתיב יום תרועה יהיה לכם, [וכן צריך לומר בדעת האבני נזר חאו"ח (סימן תלא אות ג) דדין שומע כעונה שייך רק בדיבור ולא בקול עיי"ש] והקשו על זה דאי יוצא מהתוקע מדין שליחות אם כן אפילו ישב בביתו ולא שמע את קול השופר ויוצא ידי חובה במה שתוקי חבירו עבורו, מה גם שמצות ועוד דלא מהני שליחות במצוה שבגופו [והזכרנו מה שכתב בזה מהר"ם בן חביב זצ"ל בספר יום תרועה] וכתבו שיוצא מהבעל תוקע מדין שומע כעונה, וכן לשון המרדכי במסכת ר"ה (סי' תשכא) [ובראבי"ה חלק ב' מסכת מגילה (סי' תקנב)] דשומע

<sup>6</sup> בספר יום תרועה למהר"ם בן חביב (כט.), ובשו"ת שאגת אריה (סימן ו), וכן במנחת חינוך (מורה תה) האריכו להוכיח שגבי מלות שופר לראש השנה

נתחדש דע"י השמיעה חשיב כאילו אמר השומע בעצמו ולכן לגבי ברכת כוהנים אף

עיי"ש. ובפרט פרשת זכור לכ"ע הוא לאורייתא, ונכמ"כ החוס' בפ"ק לזכרות (יג.) ל"ה בלשון הקודש ובמגילה (יז:) ל"ה כל התורה, וכן דעת הריטב"א שם, וכן כתבו החינוך (מלוא תרג), ובשו"ת תרומת הדשן (סי' קט), נפסק ובשו"ע (סי' תרפה סעי' ז) עיי"ש. דולאי כריך להיזהר בזה, וכתב שם דכן מלא בספר שערי אפריים לענין סומא, ופשוט דה"ה לענין ע"ה שאינו יכול לקרוא עם הש"ץ מתוך הכתב, וללא כהמג"א (ס"ק א) לכתב להקהל בע"ה לענין פרשיות אלו עיי"ש, והקשה הצ"י (סי' קמ"א) ד"ה ומ"ש רבינו לשיטת הרא"ש ודעימיה, דס"ל דמי שאינו יודע לקרוא עם הש"ץ אסור לו לזכר על התורה, דמ"ט לא יזכר והא שפיר יכול לזאת י"ח הקריאה ע"י קריאתו של הש"ץ מדין שומע כעונה, ועי' עוד בט"ז (סק"ג) ובפר"ח (סק"ב) דכתבו להוכיח כסדרת המהרי"ל ודעימיה מדברי הירושלמי במגילה (פ"ד הל' א') דתני מעשה בר"מ שקרא את המגילה מיושב צבהכ"ס של טבעין, ונתנה לאחר וזיכר עליה, מה נתנה לאחר ומזכר עליה, זה קורא וזה מזכר, ר"ה בשם ר"י, מכאן ששומע כקורא, ומבואר בהדיא בדברי הירושלמי דלגבי מיקרא מגילה מהני זה מזכר וזה קורא, דיוצא המזכר בקריאת הקורא מדין שומע כעונה, וא"כ מ"ט לא נימא הכי גבי קריאת התורה נמי, ואע"ג דבחידידושי הריטב"א רפ"ג דמגילה כתב דהירושלמי מיירי דוקא בצרכת הרב את ריבנו שהיא אחר קריאת המגילה ולא בצרכה שלפני הקריאה, משום דלא שייך ש אחד יזכר ואחד יקרא, אלא כריך המזכר עצמו כריך לקורא, מ"מ יעויין בהגהות אשר"י בפ"ג דמגילה (סי' א') דהביא בשם האור זרוע דגם בצרכה שלפניה מהני במגילה זה קורא וזה מזכר עיי"ש ול"ב.

ובביאור הדברים כתב הצרכה יעקב דלגבי קריאת התורה בציבור נאמרו שתי דינים, חדא

בסיפרי שם אמור להם שיהיו כולם שומעים<sup>7</sup> עכ"פ דעת הבית הלוי זצ"ל דבדין שומע בעונה

<sup>7</sup> במקו"א הבאנו שצספר צרכת יעקב עמ"ס סוכה צהוספות שצסוף הספר (סי' י') כתב כעין זה לתר' את דברי הראשונים ז"ל, דס"ל דמי שאינו יודע לקרוא אינו עולה לקרא צספר תורה, כיון דמאי לקורא הש"ץ אין זה מהני לדידיה והוי צרכתו צרכה לצטלה, וכן כתבו הרא"ש רפ"ג דמגילה (סי' א') ובתשובה (כלל ג' סי' יב), וכן דעת הרשב"א בתשובה (ח"ז סי' שסא), והריב"ש (סי' כד), וכן הביא צספר אבודרהם (עמו קלא) בשם רבינו סעדיה גאון עיי"ש, והביא דצריהם הצ"י בהל' קריאת התורה (סי' קמ"א) עיי"ש, ועי' עוד בצ"י שם שכתב שדעת המהרי"ל בהל' קריאת התורה משמע, שגם אם אינו יודע לקרא מותר לו לעלות לתורה, ושכן דעת רבינו יונה צפרק אין עומדין, וכן הביא גם הנמוק"י צרפ"ג דמגילה (כד.) מדפי הרי"ף) מדברי האשכול צח"ב, דס"ל דגם סומא עולה לקרוא צתורה ומזכר על קריאת הש"ץ, ואע"ג שאינו יכול לקרוא בעצמו עיי"ש, והביא דצריהם הרמ"א (סי' קלט סעי' ג') עיי"ש, ואומנם ל"ע לפי"ז למש"כ הרמ"א עצמו דצרכי משה (סי' קל"ה אות ד'), והניף ידו שנית (סי' קמ"א אות א), דלא נראה לו דצרי המהרי"ל בזה, ולעולם אינו עולה אם אינו יכול לקרוא עם הש"ץ, ועי' צביאור הלכה (סי' קמ"א סעי' ב') ד"ה לצטלה משכ"ב, דמה שהביא הרמ"א את דברי המהרי"ל זהו רק לענין סומא וע"ה בלבד, דלענין זה ס"ל להרמ"א דיך לסמוך על סדרת המהרי"ל, משום דאם לא יקראום לעולם איכא כיסופא טובא, וגם אתי לאנלווי, אבל צאדם שיודע לקרוא, גם לדעת הרמ"א כריך לקרוא עם הש"ץ, ובלא"ה לא ילא י"ח עיי"ש, ועי' עוד צשעה"ץ (סי' קלט אות ו'), דצפרשת פרה די"א דהוי חיוב לאורייתא, וכן דעת הרשב"א בצרכות (יג.), והתוס' שאנץ צסוטה (לג.), ובתרומת הדשן (סי' ק"ט), וכן פסק גם השו"ע (סי' קמו סעי' ב')

דמדוין שומע כעונה חשיב כאילו ברך השומע, מכל מקום אינו יוצא ידי חובה עי"ז משום דבעינן שתאמר הברכה בקול רם וליכא.

## ב

והנה בפרק כל כתבי (קיה:): איתא ואמר רבי יוסי מימי לא עברתי על דברי חברי יודע אני בעצמי שאיני כהן אם אומרים לי חברי עלה לדוכן אני עולה ע"כ ובתוס' שם ד"ה אילו כתבו ולא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן אם לא משום ברכה לבטלה שלכהנים אמרה התורה לברך את ישראל עכ"ד עיי"ש.

ובשו"ת באר שבע (סי' ז) הקשה על דברי ר"י בתוס' דלא ידע מה איסור יש בזר העולה לדוכן, "ואני שמעתי ולא אבין, היאך לא ידע מה איסור יש בזה, הלא גמ' ערוכה היא בפרק האישה שנתארמלה, דמפרש התם דאיסור עשה הוא עיי"ש, וכוונתו להא דאמרין התם (כד:): דאיכא איסור עשה בזר הנושא כפיו [דפליגי התם בגמ' אי מעלין ליוחסין מנשיאת כפיים, כמו מאכילת תרומה, או רק מאכילת תרומה מעלין ליוחסין כיון דאית בה מיתה, ואם לא היה כהן ודאי לא היה אוכל, משא"כ נשיאת כפיים דליכא כ"א עשה דאין מעלין עיי"ז, וברש"י שם פירש דהוא איסור הנלמד מהפסוק כה תברכו, אתם ולא זרים, ולא הבא מכלל עשה עשה] [וכן הקשו גם הרמ"א בדרכי משה (סי' קכח אות א) ובמהרי"ט ח"א (סי'

קמט) ד"ה ותמה ובפנ"י בכתובות שם ובשו"ת עונג יו"ט (סי' טו) עיי"ש]

ובשו"ת באר שבע שם כתב לבאר את דברי הגמ' בשבת דהכי קאמר ר"י, דאע"ג דידוע אני בעצמי שאיני כהן, ואסור לי לעלות לדוכן משום דזר הנושא את כפיו עובר בעשה, אעפ"כ אם היו אומרים לי חברי עלה לדוכן משום שאנו אומרים שאתה כהן, הייתי עולה על פיהם שהם אומרים לי שאני כהן, והיינו דכיון דעל פיהם היה עושה כן חשוב הוא כהן לדבריהם, ומשו"ה לא חש להא דזר שנושא את כפיו עובר בעשה עיי"ש.

ואומנם אכתי קשיא לדברי ר"י בתוס' דלא ידע מאי איסור יש בזר העולה לדוכן דאיך נתעלם הימנו האי דכתובות דזר הנושא את כפיו עובר בעשה וצ"ב, ועי' במג"א (סי' קכח ס"ק א) דהביא את הקושיא הנ"ל מכתובות וכתב לתר' דאפשר דהא דאמרין במסכת כתובות דעובר בעשה היינו איסור דלא תישא עיי"ש.

ובשו"ת נודע ביהודה מהדו"ק אוה"ח (סי' ו') הביא דנחלקו שתי לומדים בביאור דברי המג"א בתר' הנ"ל, אם כוונתו דאיכא איסור ברכה לבטלה במה שמברך את ברכת אשר קידשנו בקושתו של אהרן וכו' דהיא ברכת המצוה דברכת כהנים, וכיון שאינו כהן ומברך ברכה זו הו"ל ברכה לבטלה, או דכוונת המג"א דהוי ברכה לבטלה במה שמזכיר ש"ש בפסוקים

הקריאה מהש"ץ מדין שומע כעונה, מ"מ לענין מאי דבעינן שתהיה הקריאה ראויה להישמע, לענין זה לא מהני לין שומע כעונה משום דלין זה דשומע כעונה לא שייך כי אם לגבי מצוות דקיומם על ידי אמירה ודיבור כלכל, מה שאין כן בנידון דידן עיי"ש.

שהיה המצדך ג"כ קורא בתורה, ועוד נאמר בזה דבעינן שיהיו הציבור שומעין את קריאתו, וואע"ג ללא בעינן שצפועל ישמעו הציבור את קריאתו, מכל מקום בעינן קריאה הראויה להשמע] ולפי זה אחי שפיר, לאע"ג דלענין זה שיהיה נחשב המצדך כאילו גם קרא בתורה, סגי במה ששומע את

הציבור שומעין את קולו דעל זה לא מהני הדין של שומע כעונה דזה לא מהני אלא גבי דיבור ואמירה בלבד וכמש"נ.

ג

ואכן בחזו"א זצ"ל או"ח (סי' בט אות ג) האריך להוכיח דלא כמו שכתב הביה"ל, דאי חשיב כאילו אמר השומע בעצמו ויוצא באמירתו, דא"כ היכי מהני דין שומע כעונה במצות קידוש, נהי דחשיב כאילו אמר כל אחד ממסובין את הקידוש, מ"מ צריך הקידוש להאמר על הכוס ואין כוס לכל אחד ואחד, ולכן ס"ל בדין שומע כעונה נתחדש שיוצא השומע באמירת העונה, ולכן מהני דין בקידוש שכן אמירתו של המשמיע על הכוס נאמרה, וכן לענין מקרא מגילה דיוצאין בשמיעה מהש"צ מדין שומע כעונה, אי נימא דהגדר בזה הוא דחשיב כאילו אמר גם השומע בעצמו, כיון שאין לו מגילה הו"ל בקורא בע"פ דלא יצא י"ח, כמבואר במגילה (יז). ונפסק ברמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הל' ג) ובשו"ע או"ח (סי' תרצ סעי' ז), ועל כרחק דנתחדש בדין זה שיוצא השומע באמירתו של המשמיע עצמו עיי"ש, ולפי הבנת החזו"א בדין שומע כעונה שפיר מהני דין זה גם לגבי ברכת כהנים, דהא אצל המשמיע איכא קול רם ושומעים הציבור את קולו, ובאמירה זו גופא יוצא השומע ידי חובה וכמש"נ.

ובשו"ת ראשית ביכורים להגאון ר' בצלאל הכהן (סי' ד) כותב דאכן כך היה המנהג בקהלות הספרדים אשר באיטליה, שהיה כהן אחד מברך וכולם שותקים, ויוצאים י"ח בברכתו ומדין שומע כעונה, והביא סמך לדבריהם מהא דתנן במגילה (כד): דהמפטיר בנביא הוא נושא את כפיו, ונתחבטו רבותינו המפרשים בביאור משנה זו, דאטו רק המפטיר בנביא הוא נושא את כפיו, הלא כל כהן נושא את כפיו, וע"פ הנ"ל א"ש, דאותו שמפטיר

של הברכת כהנים גופא, שאומר יברכך ה' וכו' ומזכיר ש"ש, דכיון שאינו מחוייב בברכה זו הו"ל ברכה לבטלה, ובנו"ב שם האריך בזה והראה פנים לכאן ולכאן ובסו"ד שם כתב דהמכוון יותר הוא דקאי על הזכרת שם שמים שמזכיר בברכת כהנים עצמה ולא במה שמברך ברכת המצוה לבטלה עיי"ש.

וביאור דבריו לכאורה נראה פשוט וכן משמע מתוך דבריו שם, דבאמת לא שייך לפרש בכונת המג"א דהאיסור ברכה לבטלה כאן הוא במאי שמברך את ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן, כיון דלגבי ברכה זו דהיא ברכת המצות אינו חייב לברך בעצמו, דכמו כן יכול היה לשמוע מכהן אחר ויצא י"ח בברכתו מדין שומע כעונה, כמו שמהני זה בכל ברכת המצוות, וכדאיתא בסוכה (לח:), וא"כ לגבי ברכה זו אין הכרח שיעבור באיסור ברכה לבטלה, ומשו"ה ס"ל להנו"ב דיותר מסתבר לומר בהבנת דברי המג"א דהאיסור ברכה לבטלה גבי זר הנושא את הכפיו הוא במאי שמזכיר ש"ש בהברכת כהנים עצמה דכיון שאינו מצווה ע"ז הוי כברכה לבטלה עיי"ש.

וביסוד דבריו של הנו"ב ואותו תלמיד שפירשו כן את דברי המג"א משמע לכאורה דס"ל דלגבי ברכת כהנים עצמה לא מהני דין שומע כעונה, ומשו"ה קא פסיק ואמר בגמ' דזר שנושא את כפיו עובר בעשה, ולא חילקה הגמ' בזה בן היכא שיכול לשמוע את הברכה מאחר או לא, ומשמע שבכל אופן עובר באיסור זה, אף שיש שם כהן אחר שיכול לשמוע הברכה ממנו, אפ"ה לא מהני, משום דלגבי ברכת כהנים לא נאמר דין זה דשומע כעונה.

ולפום ריהטא היה נראה לבאר שיטתם עפ"י מאי דכתב הביה"ל דאף דמדין שומע כעונה חשיב זה כאילו אמר את הברכת כהנים מ"מ אכתי חסר כאן בתנאי של קול רם דאין

דנקט לדינא דלא מהני להוציא כהן אחר  
בברכת כהנים מדין שומע כעונה, וכן כתב  
בפשטות באבי עזרי (פי"ד מהל' תפילה ה' יא)  
הנכון בזה הוא כדברי הביה"ל, ופשוט הוא  
ואינני מבין שם טעם וסברא לנטות מזה עיי"ש.

ד

ובעיקרא דהאי מילתא היה נראה להוכיח  
כשיטת החזו"א, דאי נימא דבדין שומע כעונה  
נתחדש דחשיב כאילו אמר השומע בעצמו,  
א"כ היכי שרי להפסיק באמצע התפילה כדי  
לשמוע קדיש או קדושה מהש"צ, הא הו"ל  
הפסק באמצע התפילה, ואף למאי דכתבו  
הא"ר (סי' קג ס"ק ו) בשם השלה"ק והחיי אדם  
(כלל כה סעי' ג'), והובא במשנ"ב שם (ס"ק ט)  
על דינו של התרה"ד (סי' טז) שהובא ברמ"א  
(סי' קג סעי' ב), גבי הא דנפסק שם בשו"ע  
כדברי הגמ' בברכות (כד:), דמי שהיה עומד  
בתפילה וביקש להתעטש, דמרחיק לאחריו  
ד"א ומתעטש, וממתין עד שיכלה הרוח וחוזר  
ומתפלל, ואומר רבש"ע יצרתנו נקבים נקבים  
וכו', דס"ל להתרה"ד דכ"ז הוא דוקא היכא  
דמתפלל הוא בביתו ביחידות, אבל כשמתפלל  
בציבור בביהכנ"ס, דבכה"ג הו"ל ביוש גדול אם  
ינהג כך, אי"צ להרחיק כלל, וועי' במג"א שם  
(ס"ק ה) וגם אי"צ לומר רבש"ע עכ"ד, ובא"ר  
שם כתב בשם השלה"ק וכן דעת החיי אדם שם  
דמ"מ יהרהר בליבו את נוסח הרשב"ע עיי"ש,  
וועי' במשנ"ב (סי' צח ס"ק ב) דהביא מש"כ  
הא"ר שם (ס"ק א) בשם קצור השלה"ק, סגולה  
להעביר מחשבת חוץ, ע"י שיעביר את יד ימינו  
על מצחו קודם התפילה, ובכל פעם יאמר את  
הפסוק לב טהור ברא לי אלוקים וכו', וכתב עוד  
השלה"ק, דאם באה לו מחשבת חוץ באמצע  
התפילה, ישתוק מעט ויעביר את ידיו על מצחו  
ג"פ, ויהרהר בפסוק הנ"ל, ולכאורה מבואר  
כדברי הגאונים הנ"ל, דאע"ג דקיי"ל דהרהור

בנביא היה מוציא את שאר הכהנים י"ח מדין  
שומע כעונה עיי"ש.

אומנם בשו"ת משיב דבר להנצי"ב זצ"ל  
(סי' מז) הביא שם ג"כ את טעם הנ"ל דלא מהני  
דין שומע כעונה גבי ברכת כהנים משום דבעינן  
שיאמר בקול רם, ודלזה לא מהני דין שומע  
כעונה, ודחה זה הנצי"ב שם, ברם בעיקר הדין  
מסיק שם דמטעם אחר לא מהני שומע כעונה  
בברכת כהנים, משום דברכת כהנים חשיבא  
תפילה, ובתפילה קיי"ל כדברי הירושלמי  
שהביאו הר"ן בר"ה (דף יא: מדפי הרי"ף) ד"ה  
יחיד, והתוס' יו"ט שם (פ"ד מ"ט), דמי שבקי  
אינו יוצא בשל חבירו עיי"ש, ועי' עוד בדבריו  
במרומי שדה עמ"ס מגילה (כד:) ובהעמק  
השאלה (סי' קכ"ה אות י"א) משכ"ב ואכמ"ל.

ובקהילות יעקב עמ"ס ברכות (סי' יג אות  
ה) כתב מסברא דלא מהני דין שומע כעונה גבי  
ברכת כהנים אף לשיטת החזו"א, משום דלא  
מצינו דין דשומע כעונה אלא גבי מצוות שבן  
אדם למקום דוקא, כגון ברכות וכדו', אבל  
במצוות שבן אדם לחבירו לא אשכחן דין זה  
בשו"מ, ואפשר דהיינו משום דבמקום שהצריכה  
התורה להגיד לחבירו בעינן שהוא עצמו יגיד  
[או ע"י שלוחו דהוי כמותו במקום דמהני  
שליחות], וא"כ י"ל כן גם לגבי ברכת כהנים  
דיסוד המצוה הוא נמי שיאמרו הברכה לישראל  
השומעים, וא"כ לענין זה אפשר שלא נאמר  
כלל הדין של שומע כעונה עיי"ש, וכע"ז כותב  
בספר זה השולחן, דדין זה דשומע כעונה לא  
נאמר כ"א לפטור עצמו בדברים שצריכים  
אמירה, דחשיב כאילו אמרם בעצמו, אבל אין  
זה מועיל במקום שגדר האמירה הוא להשמיע  
לאחר, כמו לגבי ברכת כהנים, דגדר המצוה  
הוא לברך את ישראל, ושיהיו ישראל שומעין  
אותם, דע"ז ודאי דלא מהני דין שומע כעונה  
עיי"ש, ועי' עוד בספר הר צבי חאוה"ח (סי' נ"ז)

יש לומר דס"ל דבדין שומע כעונה נתחדש כסברת הביה"ל דע"י שמיעת העונה חשיב כאילו אמר גם השומע בעצמו ולכן חשיב זה הפסק ואסור]

ה

[וע"י עוד בקהילות יעקב עמ"ס פסחים (סי' מה אות ב) כתב דמה שנחלקו הביה"ל והחזו"א, כבר נחלקו בזה הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הל' ג) והובא בר"ן רפ"ב דמגילה (דף ד. מדפי הרי"ף) והריב"ש (סי' שצא) דדעת הרמב"ם הוא כשיטת הביה"ל דשומע כעונה הוא שיוצא בהשמיעה והריב"ש ס"ל כסברת החזו"א דהגדר בזה הוא דנפטר ע"י אמירתו של חבירו, ועי"ש עוד מה שהאריך בזה והוכיח שם (ס"ק ג) מסוגיא דברכות (טו.) כסברת החזו"א ואכמ"ל].

ו

ולפי המתבאר נראה גבי נידון דידן אם צריך לעמוד בשומע את התקיעות מחבירו דלשיטת דיוצא מדין שומע כעונה, על פניו נראה דדין זה תלוי במחלוקת הבית הלוי והחזון איש, דלשיטת החזו"א זצ"ל שבדין שומע כעונה נתחדש שיוצא באמירת חבירו, מסתבר שאין השומע צריך לעמוד, ברם לשיטת הבית הלוי זצ"ל שבדין שומע כעונה נתחדש שחשיב כאילו הוא עצמו מברך מסתבר שלכתחילה צריך השומע לעמוד.

וע"י בדברי הרמ"א או"ח (סי' קכד סעי' ד) י"א שכל העם יעמדו כשחזור הש"צ התפלה וכו' ע"כ. ובמשנה ברורה (ס"ק כ) כתב דטעמם כיון שמכוונים ושומעים מש"ן ושומע כעונה וכאלו מתפללין בעצמם דמיא עיי"ש, וזה נראה כסברת החזו"א ולפי זה ה"ה לנידוד דאי יוצא מהתוקע מדין שומע כתוקע דצריך לעמוד. וע"י במג"א (סי' תקפה ס"ק א) שהביא בשם הרדב"ז בח"א (סי' אלף קא) דגם השומע צריך

כדבור דמי מ"מ אי"ז חשוב מה שמהרהר הפסק באמצע התפילה, משא"כ לענין דין שומע כעונה דעדיף וחשיב דיבור טפי מהרהר, וכמש"כ התוס' בברכות (כ:) ד"ה כדאשכחן שפיר י"ל דחשיב זה הפסק ואסור, וכ"ש דלפי מאי דמבואר בשו"ע אוה"ח (סי' סב סעי' ד) דאם קרא ק"ש בליבו מחמת חולי או כל אונס אחר, דיצא י"ח ק"ש, וע"י בט"ז שם (ס"ק א) והובא במשנ"ב שם (ס"ק ח), וכן הביא גם התפארת ישראל עמ"ס ברכות (משנה ד אות כא) בשם אביו, דבמקום אונס מהני הרהור גם לענין ברכות הנהנין, ובפרמ"ג שם (במשב"ז ס"ק א) וכן הבאר היטב שם (ס"ק ב) בשם ספר יד אהרן כתבו לבאר, דהיינו טעמא משום דמהתורה הרהור כדיבור הוי, ורק דהחמירו חז"ל דבלא אונס לא יצא ע"י הרהור, ובאונס העמידו דבריהם ע"ד תורה עיי"ש, וא"כ משמע דהא דקיי"ל דהרהור כדבור דמי היינו דחשיב כדיבור ממש, [וע"י בשו"ת שאגת אריה (סי' ז) משכ"ב] דלפ"ז ודאי דבדין שומע כעונה צ"ל דחשיב זה כדיבור ממש, וא"כ היכי מותר להפסיק באמצע התפילה כדי לשמוע קדיש או קדושה מהש"צ, הא דין שומע כעונה הוא דחשיב כאילו אמר השומע את הקדושה, והוי זה הפסק באמצע התפילה, ואי נימא דהרש"י ז"ל למד דהגדר בדין שומע כעונה הוא כמש"כ החזו"א דהשומע יוצא באמירת העונה ולא דחשיב כאילו אמר השומע, שפיר התיר להפסיק ולשמוע קדיש וקדושה באמצע התפילה, דבכה"ג אין זה הפסק משום דיוצא הוא באמירת חבירו וכמש"נ.

[ואמנם יעוין בדברי התוס' בברכות (כא:)] שהביאו בשם ר"ת ור"י, וכן היא דעת הטור אוה"ח (סי' קד), דאסור להפסיק באמצע התפילה כדי לשמוע קדיש או קדושה משום דחשיב זה הפסק דשומע כעונה עיי"ש, ובדעתם



אחר שולחנו, הרי זה כאילו לא קיים את מצות סוכה כלל, ואפי' מדאורייתא נמי לא יצא י"ח, ודייקו כן התוס' מהא דתנן בסוכה (כת.), דאמרו לו תלמידי ב"ש לר"י החורני, [שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית], אם כך היית נוהג, לא קיימת מצות סוכה מימך, דמשמע אפי' מדאורייתא נמי לא קיים עיי"ש.

כעין זה מבואר בדברי התוס' בברכות (יא.) ד"ה תני לגבי ק"ש, דאם היטה וקרא כדברי ב"ש דאינו יוצא י"ח ק"ש אפי' מדאורייתא, [וכן לומד הפרמ"ג (סי' תפה א"א סק"א) דדעת התוס' בברכות דלענין ק"ש נמי לא יצא י"ח אפי' מדאורייתא נמי שכתבו לענין סוכה] וכן כתב בפסקי התוס' ברכות (פרק א' סי' כ"ו) דכל היכא דרבנן אמרו איך לקיים מצוה אם לא עשה כדברי חכמים אף מן התורה לא יצא עיי"ש.

בפשוטו הביאור בזה הוא, דחכמים עקרו ממנו מצות סוכה בכה"ג, משום סייג כדי שלא ימשך אחר שולחנו ויבטל לגמרי מצות סוכה, דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה וכמבואר ביבמות (צ.) עיי"ש.

ועוד ביארו בזה, דגבי הך גזירה דשמא ימשך, לא נאמר רק דין על הגברא דהיכא דיושב באופן כזה שיכול להימשך חוץ לסוכה, דאינו יוצא ידי חובה, אלא דמחמת הגזירה חז"ל חדרשו שישיבה כה"ג אינה נכללת בהמצוה דישיבה בסוכה, ופירשו דרצון התורה במצוה של ישיבה בסוכה, היא שישב בסוכה באופן כזה שלא יקרה מצב שהוא ייצא חוץ לסוכה, ולכן כל שלא ישב באופן שקבעו חכמים לא קיים את רצון התורה ואינו יוצא ידי חובה אפילו מדאורייתא.

[ובספר דבר אברהם ח"ב (סי' כ"ו אות י')] שכתבו לבאר את דברי התוס' דהא דלא יצא

לעמוד אם לא שמע על סדר הברכות מעומד ובכנסת הגדולה בהגה"ט הקשה עליו ולא ידעתי מנא ליה, ובשו"ת אמרי אש [או"ח חו"מ החדשות סימן ו] שמנהגם היה שהציבור יושבים בתקיעות שלפני תפילת מוסף, ולכך נקראים מיושב, ובשעת תקיעות שעל סדר הברכות עומדים. ופירש הרדב"ז הטעם מפני דהתקיעות שעל סדר הברכות עיקר ולכך אין עומדין רק בשעת תקיעות דברכות, ולזה כתב הרדב"ז דמי שלא שמע התקיעות כלל ובא לשמוע כדי לצאת צריך לעמוד. [והכנסת הגדולה] תמה מנ"ל הא, דילמא התוקע צריך לעמוד ולא השומע, ואם תשוב שומע כתוקע א"כ לעולם יהא השומע צריך לעמוד אף בתקיעות שלפני תפילת מוסף כיון דאמרינן דצריך לתקוע מעומד עכ"ד.

### סימן ה

#### הערה בדברי האחרונים גבי מי שתקע בשופר בשבת

בספר דו"ח עמ"ס חגיגה (מערכה ח) ד"ה והנה וכן בהגהות הגרש"ק לשו"ע או"ח (סי' תקפה סעי' ה') ובאבני נזר יו"ד ח"א (סי' קמא אות יא) כתבו דאע"פ דקיי"ל בר"ה (כט.) ונפסק בשו"ע (סי' תקפח סעי' ה) דיו"ט של ראש השנה שחל בשבת אין תוקעין בשופר, מ"מ אם עבר ותקע בשבת, ואפי' התוקע הוא גדול, הרי זה קיים מצות שופר מדאורייתא, אלא שעבר על שבות דרבנן עיי"ש, [וכן כתב האבני נזר או"ח (סי' תקיד אות ח) לענין קריאת המגילה בשבת עיי"ש].

ולכאורה יש לדון בסוגיה זו דהנה בתוס' בפ"ק דסוכה (ג.) ד"ה דאמר דכתבו, דהיכא שיושב בסוכה באופן שראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, דאע"ג דישיבה כה"ג אינה אסורה משום גזירה דרבנן דשמא ימשך

בדברי רבינו יונה שפיר מוכח כהיסוד הנ"ל, דכל שלא קיים את המצוה כפי מה שתקנו חז"ל, דלא יוצא אפילו מדאורייתא.

[וקצת צ"ב ממה שכתב הרא"ש בפסחים ק"א (סי' ה) בשם רבנו יונה [ועיי' בטור (סי' רסט) בשם ר"נ גאון] דמהני הקידוש שעושים בביהכנ"ס כדי להוציא את האיניו בקי י"ח אע"ג דלא הוי במקום סעודה, כיון דמדאורייתא יוצא ידי חובת קידוש בדברים בעלמא, וכ"כ הרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת הל' א) והתוס' בפסחים (קו.) ד"ה זוכרהו], ורק מדרבנן בעינן שיעשה הקידוש על היין ובמקום סעודה עיי"ש, ולפי מאי דנתבאר בדברי ר"י דכל שלא קיים את הדרבנן גם מדאורייתא לא יוצא י"ח, אינו יוצא שלא במקום סעודה אפילו מדאורייתא, וכעיי"ז הקשה גם המנ"ח (מצוה לא) אדברי המג"א (סי' רעא ס"ק א) דס"ל דאדם יוצא י"ח קידוש מדאורייתא על ידי הקידוש שאומר בתפילה, דאחר שתקנו חכמים שצריך לקדש על היין, שוב אינו יוצא אפילו מדאורייתא, וצריך לומר דס"ל לר"י, דמה שתקנו חז"ל לקדש על היין ובמקום סעודה, דלא נתנו חז"ל דין בצורת הקיום של המצוה, אלא דהוי דין בפנ"ע, ובכה"ג גם אם לא קיים את התקנ"ח אין זה מחסר במצוה דאורייתא].

ועיין עוד בביאורי הגר"א לשו"ע או"ח (סי' רלה סעי' ג') דהבין גם בדעת הרמב"ם, דכל שלא עשה המצוה כתקנת חכמים לא יוצא אף מדאורייתא, ועפ"י דבריו יש מקום לבאר את דברי הלח"מ במקו"א, דנחלקו רבותינו בעיקר מצות ק"ש מהו חיובא מדאורייתא, דבגמ' ברכות (יג:) איתא, ת"ר שמע ישראל ה"א ה' אחד זוהי ק"ש של ר"י הנשיא ע"כ, ומדברי הגמ' משמע לכאורה, דרק פסוק הראשון הוי חיובו מהתורה עיי"ש, ובשו"ת שאגת אריה (סי' ב) כותב [וכוותיה כותב גם

י"ח אפי' מדאורייתא נמי משום דכיון דקא עבר על דברי חכמים הו"ל מצוה הבאה בעבירה עיי"ש].

ועיי' עוד בפרי מגדים, בפתחה הכוללת לאו"ח (ח"ג אות ז), דכן היא גם דעת רבנו יונה ברפ"ק דברכות, דס"ל דאע"פ שמצות ק"ש זמנה הוא כל הלילה מהתורה, מ"מ כיון שאמרו חכמים דזמנה עד חצות, אם קראה אחרי חצות אפי' מהתורה לא יצא, [ועיין עוד באו"ח (סי' לח במשב"ז ס"ק א) מה שכתב לבאר בזה].

ובקוב"ע (סי' סט אות ז) [ושם (אות ח)] כתב לבאר יסוד זה של הראשונים את השיטה שהביא בספר האשכל בהל' ציצית (סי' לב), דהלובש כלאיים בציצית בזה"ז, דחז"ל אסרו משום גזירת כסות לילה כדאיתא במנחות (מ.) [ועיי' ביבמות (צ:)] וברש"י שם ד"ה סדין], לוקה משום איסור כלאים, אע"ג דמדאורייתא קי"ל דעדל"ת, ביאר הגר"א זצ"ל דלאחר שאסרו חכמים שוב אינו מקיים אפי' את הדאורייתא, ונמצא שלובש כלאים שלא במקום מצוה, [ועיי' עוד משכ"ב בשם הגר"ח הלוי זצ"ל לדחות ראיה זו, משום דאפשר דהאי דינא דעדל"ת אינו תלוי בקיום המצוה אלא בחיובה, וכל דליכא חיוב, אע"ג דאיכא קיום מצוה לא אמרינן דעדל"ת, ודברי הגר"ח זצ"ל תלוינן לכאורה במחלוקת הראשונים ז"ל, בדברי הראב"ד בפירושו לספרא (פ"ב אות א) ד"ה ור"י [והובאו דבריו בקוב"ש עמ"ס קידושין (אות קמג)] משמע דדינא דעדל"ת אינו תלוי בחיוב אלא בקיום, וכן הוכיח הדברי יחזקאל (סי' כח) בדעת הרמב"ן בכתובות (מ.) ובב"מ (ל.) והשטמ"ק שם (לב.) בשם הר"מ, דס"ל בזה נמי כהראב"ד, אומנם דעת הר"ן בב"מ והריב"א בתוס' חולין (קמא.) ד"ה לא, וכן משמעות דברי הרמב"ם (פ"ז מהל' נזירות הל' טו) דכל דליכא חיוב לא שייך דינא דעדל"ת עיי"ש], עכ"פ

צריך הוא לחזור על הפסוק הראשון מספק, אטרחהו ושיקרא גם את כל הפרשיות של ק"ש, ויקרא אותה כתקנה, ועי' קרית ספר ואכמ"ל.

ובעיקר דברי הלח"מ דאטרחהו רבנן לקרוא כל הפרשיות יל"ע, דמ"ט אטרחהו בדבר שפטור הימנו מעיקר הדין, דכחחוזר וקורא את הפסוק הראשון מספק הוי ק"ש כתקנה, ועפ"י מאי דכתב הגר"א הנ"ל דלדעת הרמב"ם נמי כל שעבר אתקנה דרבנן אפי' דאורייתא נמי לא יצא י"ח א"ש, די"ל דה"נ אע"ג דמעיקר הדין סגי בפסוק ראשון של ק"ש לצאת י"ח מדאורייתא, מ"מ כיון דתקנו רבנן שצריך לקרא גם את הג' פרשיות דק"ש, א"כ כל דלא קרא את הג' פרשיות הרי זה לא יצא י"ח אפי' בפסוק הראשון נמי, וא"כ אף דמצד הספק אי"צ לחזור רק על הפסוק הראשון שהוא מדאורייתא, מ"מ מחוייב לחזור על כל הג' פרשיות ג"כ, כדי שיצא חובה בפסוק הראשון שמחוייב לחזור עליו מספק, דכל שלא קרא את הג' פרשיות כתקנת חכמים לא יוצא י"ח גם בפסוק הראשון נמי, וזהו שכתב הלח"מ דאטרחהו חכמים לחזור על כל הג' פרשיות כדי לקיים את קריאת שמע כתקנה, היינו דרך בכה"ג יוצא י"ח גם במה שחוזר וקורא את הפסוק הראשון נמי וכמש"נ]

ועי' עוד בערוך השולחן או"ח (סי' תרל"ד סעי' ה) ובשו"ת שרידי אש ח"א (עמוד רנג) עיי"ש דלמדו נמי בדעת הרמב"ם דס"ל בזה כהתוס' דכל שעבר אדרבנן אפי' דאורייתא נמי לא מקיים, וכן כותב הפרמ"ג (סי' תפה א"א ס"ק א) גבי מי שנשבע שלא להסב באכילת מצה, דחלה שבועתו אע"ג דעבר אדרבנן, ובכה"ג לא קיים אפי' מדאורייתא נמי, וציין שם לדברי התוס' הנ"ל בפ"ק דסוכה (ג.) עיי"ש, ועי' עוד במנ"ח (מצוה לא) שכתב דלגבי קידוש נמי, אע"ג דמעיקר הדין יכול לצאת בקידוש עי'

הפרי יצחק ח"א (סי' א) דחייב ק"ש מדאורייתא הוא פסוק ראשון ופרשה ראשונה של ק"ש עיי"ש, ובפר"ח או"ח (סי' ס"ז) ס"ל דחייב ק"ש מהתורה הוא פסוק ראשון ופרשה ראשונה ושניה עיי"ש, ומדברי הרמב"ם (פ"א מהל' ק"ש הל' ג') משמע [וכן דייק בדבריו באבן האזל שם] דכל הג' פרשיות הם מעיקר חיוב ק"ש מהתורה עיי"ש, ואע"ג דכתב הרמב"ם (פ"ב מהל' ק"ש הל' ג') דמי שהיה ישן מעירין אותו עד שיקרא פסוק ראשון, ומכאן והילך אם אנסתו שינה אין מעירין אותו, ומשמע דס"ל כשיטת הראשונים הנ"ל דמהתורה חייב רק בפסוק ראשון של ק"ש, וכבר עמד ע"ז הכס"מ שם, וכתב לבאר את דברי הרמב"ם דס"ל בדעת הרא"ש בפ"ב ברכות (סי' ג), דכתב שם הרא"ש לבאר את הדין שהובא בגמ' שם (יג:), דאין הפשט דלא יקרא את יתר הפרשיות, אלא דאת שאר הפרשיות יכול לקרא גם שהוא מתמנמם, משא"כ לפסוק ראשון דבעי כוונה, לכך צריך שיהיה ער דווקא עיי"ש, וכן משמע מדברי הרמב"ם שם (הל' יב) וז"ל שם, קראה מתמנמם, והוא מי שאינו ער ולא נרדם בשינה יצא, ובלבד שיהיה ער בפסוק ראשון עיי"ש, ואומנם בלח"מ שם (פ"ב הל' י"ג) משמע דס"ל בדעת הרמב"ם דאין חיוב מהתורה בק"ש כ"א פסוק ראשון דווקא, דכתב שם הרמב"ם דספק קרא ק"ש ספק לא קרא, כיון דק"ש דאורייתא הוא חוזר וקורא מספק ככל ספק דאורייתא דלחומרא אזלינן ומקורו בברכות (כא.) עיי"ש, ובלח"מ שם תמה, דבשלמא פסוק ראשון דהוי חיובה דאורייתא, שפיר כתב הרמב"ם דחוזר וקורא מספק, משא"כ לשאר הפרשיות דאינם אלא מדרבנן, מ"ט צריך לחזור ולקרותם, הא לא הוי לגבם כ"א ספק דרבנן, וספק דרבנן לקולא [דמדברי הרמב"ם שם משמע דחוזר על הג' פרשיות נמי] ותר' ע"ז הלח"מ, דכיון דכבר

הפקיעו את המצוה א"כ לשיטות שבוזה"ז ליכא רשות הרבים מדוע לא תוקעים בשופר בשבת הא לא שייכא הגזירה דרבה דשמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר [וכן הקשה בביאור הלכה (סי' שג סעי' יד) ד"ה והשתא עיי"ש].

סימן ו

בענין שופר של עיר הנידחת ובדין דכיתותיה מכתת שיעוריה

ר"ה (כת). תנן שופר של עבודת כוכבים לא יתקע ואם תקע יצא, ושל עיר הנדחת לא יתקע ואם תקע לא יצא, מאי טעמא כתותי מכתת שיעוריה, ודלשרפה קאי וכשרוף דמי, ובראש השנה (כו:): מבואר דשופר בעי שיעור כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן<sup>8</sup>, ואכן בירושלמי סוכה (פ"ג הל' א) תניא, ר' אלעזר אומר, שופר של עבודת כוכבים ושל עיר הנידחת כשר, ואף על פי דאסורי הנאה הם, יום תרועה יהיה לכם כתיב מכל מקום ודיהיה משמע בכל אופן שהוא, והבבלי לא דריש יהיה לריבוי שופר של עיר הנידחת, וכן פוסק הרמב"ם בהלכות שופר (פ"א ה"ג) עיי"ש, ובדברי הירושלמי שמכשיר שופר של עיר נידחת יל"ע, הא שופר בעי שיעור, ושופר של עיר הנידחת לשריפה קאי, וכל העומד לשריפה כתותי מכתת שיעוריה.

ב

והנראה בזה בהקדים דפסחים (טו.) איתא דתרומה טמאה מטמאת את הטהורה עיי"ש.

צופר גדול של יעלן, סמן ההכרח הוא לאחזו צפתי ידיים. וכדי שלא נאמר דצאותם שופרות גדולים שאחזים אותם צפתי ידיים, יהיה גם שיעור שופר שאחזנו צפתי ידיים, קמ"ל שלקיום המצוה די ציעור שנוטלו בידו אחת.

שאומר דברים בלבד כל אחד לפי צחות לשונו, כמבואר בברכות (לג.) דנוסח הקידוש אינו מהתורה, וכן מה שצריך הקידוש להיות על הכוס דווקא, הוא ג"כ רק מד"ס כמו שהכריעו הט"ז (סי' רע"א סקי"ט) והמג"א שם (סק"א) והשאגת אריה (סי' ס), וכדעת הרמב"ם ז"ל (פכ"ט מהל' שבת הל' י'), וועי בתוס' בפרק ערבי פסחים (קו.) ד"ה זוכרהו דמספקא להו בהכי אם מדאורייתא בעינן לקש על הכוס או לא ואכמ"ל, אעפ"כ כיון דרבנן תקנו נוסח מיוחד לקידוש, ותיקנו לאומרו על הכוס דווקא וכל שלא עשה כן לא יצא י"ח אפי' מדאורייתא אכן הר"ן ז"ל בפ"ב דסוכה (יב: מדפי הרי"ף) ד"ה מתני' כותב, דלאו דווקא אמרו ליה דלא קיימת מימין, דהא אין זה אסור אלא מדרבנן, וכוונתם דלא קיים מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים, וכהאי דאמרינן בפ"י דפסחים (קטז:): דכל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא, דהתם נמי אין הפשט דלא יצא בכלל, אלא דלא קיים כראוי את מצות פסח, וכן כותב הר"ן בפסחים שם (דף כה: מדפי הרי"ף) ד"ה כל עיי"ש, וכדבריו כתבו גם הריטב"א בפ"ב דסוכה (כת:): והרמב"ן במלחמותיו בפ"ק דברכות (דף ב: מדפי הרי"ף), ועי' בביאה"ל (סי' תרלד סעי' ד) שהביא את דבריהם]

ולפי מש"נ מתלי תלי נידון דהגאונים הנ"ל בפלוגתא דהראשונים הנ"ל וכמש"נ וצ"ב ועיי' בספר חלקת יואב בקונטרס קבא קשייתא (קושיא צ"ט) דהקשה דאם נימא דחז"ל לא

<sup>8</sup> בתוספתא פ"ג דר"ה איתא שיעור השופר כדי שיטלנו בידו אחת ויתקע. והמילים "בידו אחת" מיותרות לכאורה, וביארו בזה דזמן חז"ל היו תוקעים גם צופר גדול שהיו לריכיים לאחזו צפתי ידיים. [וכן מנהג התימנים בכמה צתי כנסיות לתקוע

דכל העומד לישרף כשרוף דמי, כן אפשר לכתוב גט על איסורי הנאה.

והא דלא פסלינן ליה משום דכיתותי מכתת שיעוריה, ביאר הר"ן פ"ב דגיטין (דף י. מדפ"ה) ד"ה שלחו מתם דהוא משום שהקלף אין לו שיעור א"כ לא שייך בזה כיתותי מכתת שיעוריה עיי"ש.

ה

בסנהדרין (קייב.) מספקא לן גבי בהמת עיר הנידחת אי מהני שחיטה לטהרו מידי נבילה ולא אפשר לן התם מידי [עיי' בערוך לנר ובשו"ת בית הלוי (ח"ג סי' כו אות ד) משכ"ב להלכה אם מהני או לא ואכמ"ל], ובתשו' הגרע"א מהדו"ק (סי' קסה) הקשה דלכאורה מאי מספקא להגמ' בזה כלל, והא בשחיטה בעינן שישחוט שיעור שתי סימנים וגבי בהמת עיר הנידחת מיכתת שיעוריה ותר' ע"ז הגרע"א דע"כ צ"ל דהסימן עצמו אין לו שיעור כלל, אלא דצריך לשחוט רובו של הסימן, אבל השיעור בעצמותו אין לו שיעור מוגבל, וא"כ לא שייך בזה דין דכתותי מיתת שיעורה, דדין זה לא נאמר אלא ביחס להשיעור שבדבר ולא לעצם החפצא וכמש"נ, ומשו"ה לא פשטה הגמ' שם את הספק מהאי דינא עיי"ש.

ו

בשו"ת שער אפרים (סי' לח) נשאל גבי חמאה שנתבשלה בקדירה של בשר בת יומה, ולא היה בה שישים כדי לבטלה ונאסרה החמאה בהנאה, אם שרי להדליק בה נר חנוכה או לא וואין לומר דכיון דאתעביד ביה איסורא א"כ יאסר למצוה מטעם דהוי מאיס כהיכי דאמרין בפרק כל הצלמים (מז.) גבי המשתחוה לדקל דלולבו מאיס למצוה [אף שביטלון] וכה"ג גם כתב גם רבינו ירוחם והובא בב"י או"ח (סי' קנד) דנרות שעוה שנתנם לע"א וכיבן הגלח, ונתנם או מכרן לישראל, אע"פ שמותרין להדיוט,

[וכן מבואר שם (יד:) אר"מ מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טמאה עם הטהורה בפסח פי' אע"פ שעיי"ז מטמאה את הטהורה מ"מ שרי כיון דבלא"ה אזיל לאיבוד עיי"ש] ובספר שער המלך פ"ד מהל' גירושין הקשה דלכאורה היכי מטמאה הטמאה את הטהורה והא כדי לטמא טומאת אוכלין בעינן שיעור כביצה כמבואר ברפ"ג דטהרות [ועיי' בתוס' בפסחים (לג.) ובשבת (צא.)] דהביאו בשם ר"ת דגם לקבל טומאה צריך אוכל בשיעור של כביצה עיי"ש [וא"כ כיון דתרומה טמאה צריך לשורפה מיכתת שיעוריה וליכא שיעור כביצה [עיי' בראשונים פ"ג דסוכה (לה.)] דגבי תרומה טמאה נמי שייך כיתותי מכתת שיעוריה, אע"ג שאינה איסור הנאה ממש, שהרי יכול הוא ליהנות ממנה בשעת השריפה] וא"כ היכי מטמאה את התרומה הטהורה עכ"ד השעה"מ עיי"ש.

ג

והנה בעיקר האי דינא דכיתותי מכתת שיעוריה בדבר העומד לשריפה עיי' בדברי התוס' בעירובין (פ.) ד"ה אבל דס"ל דלא נאמר דין זה אלא ביחס לשיעור של הדבר ולא לגבי עצם החפצא דהוי כמי שאינה, דכתבו שם דסולם של אשירה מהני לעשותו פתח, אע"פ דבעינן שיהא בשיעורו רוחב ד' טפחים, ואשירה כיתותי מכתת שיעוריה והביאור בזה הוא, דהתם אין צריך את השיעור אלא כדי לשוויי פתח בלבד, וכדי שיהיה ראוי לעלות עליו, אם כן בכה"ג לא נאמר בזה הדין דמכתת שיעוריה כיון דעל כל פנים יש כאן מציאות של פתח בעת עיי"ש.

ד

בגיטין (כ.) מבואר דלר"ש דס"ל כל העומד לישרף כשרוף דמי, א"כ אין יכולים לכתוב גט על איסורי הנאה, משום דחשיב כמאן דליתיה, אבל לרבנן דס"ל לא אמרינן

התם מהו להדליק בשמן שריפה בחנוכה, ואמרינן דבי רבי ינאי מדליקין בשמן שריפה בחנוכה, וכן מסיק התם דמי שאין לו שמן של חולין מדליק בשמן שריפה בחנוכה, [עיי' בפ"מ שם דאף שלא ברשות הכהן שרי, דכיון דברשות מצוה קא עביד מצוות לאו להנות ניתנו] ומעתה שפיר י"ל גבי נידון דידן דחמאה שנתבשלה בקדירא של בשר בת יומא מותר להדליק בה נר חנוכה, דמצוות לאו להנות נתנו, ואומנם שוב כתב שם השער אפרים דיש לאסור להדליק בזה משום דכל דהוי איסורי הנאה ובעי לשורפו אמרינן ביה דכתותי מכתת שיעוריה, [וכמש"כ התוס' בסוכה (לה.) גבי אתרוג של ערלה עיי"ש] וכיון דנר חנוכה אית ליה שיעורא [דבעינן שידלק משקיעת החמה ועד שתכלה רגל מן השוק], א"כ שוב י"ל דבשמן של אסורי הנאה א"א לקיים את המצוה שכן כתותי מכתת שיעוריה ע"כ והביא דבריו הבאר היטב (סי' תרעג ס"ק א) עיי"ש.

[ואכן בגמרא שבת (כא:)] מבואר דרק לתר' בתרא יש שיעור לנר חנוכה, דמפרש את דברי הברייתא דצריך להדליק משקיעת החמה ועד שתכלה רגל מן השוק דאתא לשיעוריה, אומנם לתר' קמא התם דמפרש לה אזמן הראוי לקיום המצוה דהוא משקיעת החמה ועד שתכלה רגל מן השוק ולא יותר שאז יש פרסומיה ניסא ולא לענין לשיעורה ס"ל דגבי נר חנוכה לית ליה שיעורא [עיינן בדברי התוס' שם] וא"כ שפיר י"ל דמספק יהיה מותר להדליק בשמן זה שהוא איסורי הנאה, דהא לתר' קמא לא שייך בכה"ג כיתותי מכתת שיעוריה].

אכן לפי מש"נ נראה דלעולם אף אי נימא דלא פליג הנך שינויי בגמ' ולכו"ע בעי שיעורה גבי נר חנוכה [וכשיטת הרמב"ם והרי"ף] מ"מ בנידו"ד לא שייך לומר כתותי מכתת שיעוריה, שכן דין זה שייך רק במקום דהוי השיעור בעצם

כתבו רבותינו שאסור להדליק בבהכ"נ משום דמאיסי [ועיי' בדרכי משה יו"ד (סי' קד אות ב)] דאסור להדליק דבר מיאוס בביהכנ"ס דלא דמי איסור עבודה זרה דחמיר טפי, ולהכי הוי מאוס ותועבה למקום ואין מדליקים בו, אבל איסור בשר בחלב דאינו אלא איסור הנאה בלבד, אינו חשוב מאוס בשל זה [וכתב שם השער אפרים דיש מקום להתיר להדליק בו נר חנוכה מטעם דהוי מצוה וקיי"ל בכ"ד בגמרא דמצוות לאו להינות ניתנו, דמטעם זה אמרינן בפרק ראווה ב"ד (כת.) דשופר של ע"ז מותר לתקוע בו וכן מבואר גם בסוגיא דסוכה (לד.) גבי אתרוג של עורלה דפסול מטעם דאין בו בדין ממוץ או משום דאין בו היתר אכילה [משום דהוי איסורי הנאה] וא"כ חסר כאן בדין לכם [עיי' ברש"י שם]. ומשמע דלולי שכתבה התורה ולקחתם לכם שפיר היה כשר אתרוג של עורלה למצוה אע"ג דהוי איסור משום דמצוות לאו להינות ניתנו עיי"ש, וא"כ ה"נ י"ל בפשטות גבי נידו"ד דשרי להדליק בחמאה זו אף דהוי איסורי הנאה משום דמצוות לאו להינות ניתנו, ואע"ג דהר"ן בר"ה (דף ז: מדפי הרי"ף) הביא את דברי הר"ז דס"ל דכי שרי לתקוע בשופר של ע"ז היינו דווקא בתקיעות דר"ה שהן מצוה מן התורה, אבל בתעניות לא, משם דס"ל דרק לגבי מצוות דאורייתא נאמר האי כללא דמצוות לאו להינות ניתנו, ולדבריו צ"ל דה"נ גבי מצוות הדלקת נר חנוכה דהוא מצוה דרבנן לא יהני, דהא לא שייך בזה האי כללא דמצוות לאו להינות ניתנו, אומנם בר"ן שם דחה את דבריו, וס"ל דגם במצוות דרבנן אמרינן הכי, וכן דעת הרשב"א בתשו' (סי' תשמו) דבמצוה דרבנן נמי אמרינן האי כללא דמצוות לאו להינות ניתנו, וכן הוכיח בשער אפרים שם מסוגיא דעירובין (לא). עיי"ש וכן משמע בדברי הירושלמי שלהי מסכת תרומות דמספקא ליה

משובשת היא, וטעמא הוא משום דמיכתת שיעוריה דאתרוג נמי בעי שיעור כאגוז או כביצה דאף על גב דאמרינן לקמן (ד' לא:): טעמא משום דלא גמר פירא מכל מקום בעינן דמינכר לקיחתה דמהאי טעמא פסלינן לקמן (לה.) פלפלין עיי"ש, ובביאור שיטת הר"ח והראב"ד דס"ל דהפסול דאתרוג של אשירה הוא מטעם מצוה הבאה בעבירה ולא משום דמכתת שיעוריה נראה דהיינו משום דס"ל דכיון דבגמ' מבואר דכל מאי דבעי שיעור באתרוג זהו משום דבפחות מכאן לא גמר פירא, א"כ נמצא דמה שנאמר שיעור בהאתרוג אין זה דין שיעור בהחפצא אלא סימן דגמר פירא ולכן גבי אתרוג של אשירה אף דמכתת שיעוריה מ"מ גמר פירא וראוי למצוה, רק דעכ"פ הוא פסול משום דהוי מצוה הבאה בעבירה, ולא דמי ללולב של אשירה דפסול משום דמכתת שיעוריה, דגבי לולב נאמר דין שיעור בהלולב עצמו, לכן שפיר שייך לפסולו מטעם דכתותי מכתת שיעוריה, ושו"ר שכן מפורש בלשון הרא"ש פ"ג דסוכה (סי' טו) דכתב שם הרא"ש, לענין אתרוג של אשירה דלא שייך בו הטעם של כיתותי מכתת שיעוריה, דהוא משום "דלא אשכחן שיעור מפורש באתרוג, והא דאמרינן כאגוז או כביצה לאו משום שיעור הוא, אלא משום דלא גמר פירא הוא עכ"ל.

גם בדעת התוס' והריטב"א [וכן דעת ר"י שהביא הרא"ש שם] דס"ל דגבי אתרוג נמי שייך הפסול דכיתותי מכתת שיעוריה, אין ראיה דס"ל דדין זה דכיתותי מכתת שיעורא מתייחס לחפצא עצמה, דהוי כמאן דליתא בעיניה, אלא משום דס"ל דגם באתרוג נאמר שיעור, דהא בעינן שיהיה מנכר לקיחתו, ולא הוי רק סימן דגמר פירא, וא"כ שפיר שייך בזה כתותי מכתת שיעוריה.

החפצא, כמו באתרוג שמצד החפצא בעי שיעור מסויים, דבכה"ג אמרינן דהיכא דעומד להישרף חסר בשיעור דכתותי מכתת שיעורי, אבל בנר חנוכה שאין השיעור בעצם השמן, אלא דבעינן שידלק הנר שיעור זמן מסויים כדי לפרסם את הנס, א"כ בכה"ג אף אם נדון אותו ככתות, עדיין ראוי הוא לפרסם בו את הנס, ושו"ר שכן כתבו בשו"ת שב יעקב (סי' נ) ובשו"ת תורת חסד אוה"ח (סי' ס) דגבי שמן דנר חנוכה לא שייך לומר כתותי מכתת שיעוריה, ועי' עוד בשו"ת דבר אברהם ח"ב (סי' כ אות ט) משכ"ב.

ז

במנחת חינוך (מצוה שכה) מסופק גבי סכך של עצי אשירה, אם פוסל בד' טפחים כדין כל סכך פסול שפוסל בד' טפחים כדאיתא בגמ' (יד.), או דכיון דלשריפה קאי כיתותי מכתת שיעוריה והוי דינו כאויר שפוסל בג' טפחים עיי"ש, וועי' בנו"ב מהדו"ת אוה"ח (סי' קלד) [הובא בשערי תשובה (סי' תרל סק"א)] דפשיטא ליה דאם סיכך בעצי אשירה דאסור לו לישב בסוכה זו משום דכיתותי מכתת שיעוריה, וסוכה צריכה שיעור שבעה טפחים עיי"ש] ולכאורה אף דאסור לו לישב שם, אין זה אלא משום דבכה"ג חשיב כסכך פסול ולא כאויר, משום דבהאי דינא דכיתותי מכתת שיעוריה לא נתחדש שאין כאן מציאות של סכך, אלא רק שאינו מועיל במקום דין שיעורין, כגון שאינו יכול להצטרף להשלים לשיעור ז' טפחים בסוכה, וא"כ פשוט לכאורה דאינו פוסל כ"א בד' טפחים וכסכך פסול, וכן כותב בעמק ברכה בהל' סוכה (אות ו) ועי' מש"כ בדברי המנ"ח.

ח

דעת הראב"ד בהל' לולב (עמ' כז) והר"ח בפ"ג דסוכה (לה.) דאתרוג של אשירה פסול משום דהו"ל מצוה הבאה בעבירה עיי"ש, ובתוס' שם (ל.) ד"ה משום כתבו דגירסא

ט

הרמב"ם (פ"ז מהל' שבת הל' יב) פוסק דמותר לעשות לחי מעצי אשירה, ובראב"ד שם הקשה עליו דכיון דבלחי בעינן גובה עשרה טפחים, היכי שרי לעשותו מעצי אשירה, והא כיתותי מכתת שיעוריה, ובביאור דברי הרמב"ם כתב הגר"ח זצ"ל לבאר עפ"י מש"נ, דבדין דכיתותי מכתת שיעוריה לא נאמר דאנו דנים כאילו אין כאן חפצא כלל, ונאפי' הראב"ד נמי מודה בזה, דאל"כ טפי היה לו להקשות, דמדן כיתותי מכתת שיעוריה הוי כאילו אין שם לחי כלל, וע"כ דאין הפשט בזה דחשיב כמאן דליתיה להחפצא, אלא דדין זה מתייחס רק לשיעורין, דהיכא דבעי שיעור מסויים, בכה"ג דאיכא לדין דכיתותי מכתת שיעוריה והוי כמאן דלית ליה שיעור ופסול, אבל גבי החפצא לא אמרינן דהוי כמאן ליתיה ולא בטל, לפי"ז כתב הגר"ח לחדש דלענין מחיצות דשבת לדעת הרמב"ם, אין הדין בהמחיצה עצמה, אלא דבעינן את הפעולת המחיצה, דהיא חילוק רשויות, ולכן הכשיר הרמב"ם לעשות לחי מאשירה אע"ג דכיתותי מכתת שיעוריה דעכ"פ יש כאן מציאות של היכר על ידי הלחי עיי"ש.

,

ביבמות (קג:.) אמר רבא הילכתא, אחד סנדל המוסגר, ואחד סנדל המוחלט, ואחד סנדל של עבודת כוכבים, לא תחלוץ, ואם חלצה חליצתה כשירה, של תקרובת עכו"ם, ושל עיר הנידחת וכו', אם חלצה חליצתה פסולה, ובגמרא שם מבואר דהא דחליצתה פסולה בשל עכו"ם ושל עיר הנידחת, דהוא משום דלאו להילוך עביד ואין עליו שם נעל, משא"כ בסנדל של עכו"ם וסנדל המוחלט דעשוי להילוך, לכן אם חלצה בו חליצתה כשירה אע"ג דהוי איסורי הנאה עיי"ש, וברש"י שם ד"ה חליצתה נתקשה אמאי אם חלץ בסנדל של עכו"ם חליצתה כשירה, והא סנדל של עכו"ם עומד לשריפה הוא וכיתותי מכתת שיעוריה, ותר' ע"ז, דכיון דסגי ליה בביטול לא חשיב דקאי לשריפה עיי"ש, ובתוס' שם ד"ה סנדל כתבו, דלפי"ז צריך לומר דדוקא אם היה הסנדל של עכו"ם הוי חליצתה כשירה, כיון דסגי לה בביטול, אך אם היה הסנדל של ישראל לא תהני חליצתה אפילו בדיעבד, כיון שעבודת כוכבים של ישראל לא מהני לה ביטול<sup>9</sup>, כמבואר בפרק לולב הגזול, וכיתותי מכתת שיעוריה עיי"ש.

ברמב"ם (פ"ד מהל' יבום הל' ב) פסק דסנדל המוסגר והמוחלט של עכו"ם שמניחים אותו ברגלי הצורה, לא תחלוץ בו, ואם חלצה

כי באופן זה שייך מעשה בטול, דהא לעכו"ם יש יד בע"ז שלו וממילא בטלים המשמשים ואפי' כשהם ביד ישראל, דאין הדין תלוי בעצם החפצא של ע"ז ביד ישראל אלא במעשה הטול. מאידך בעיר הגדחת ובתקרובת בעצם חלות איסורן אינן ראויים לטול. לין הפקעת הכשר החפצא למאנה מפני שעומד לאיבוד חל דוקא כשעצם חלות שם האיסור עזו אינו ראוי לטול.

<sup>9</sup> באחרונים מבואר דמה שע"ז של ישראל אינה בטלה אינה הלכה בעצם החפצא של ע"ז של ישראל, אלא משום שחסר ההיכר תימני של בטול כי ישראל אינו יכול לטול ע"ז, ועכו"ם אין לו יד לטול ע"ז של ישראל. סיוע לכך יש להביא משיטת הראב"ד (עיין בר"ן פרק ר' ישמעאל ובטור יו"ד סי' קמ"ו) הסובר כי בטול מועיל בע"ז ביד נכרי ומשמשיה ביד ישראל להתיר גם את המשמשים. והטעם לזה,



שיחשב שופר בעי שיעור שיאחזנו בידו ויהיה נראה מכאן ומכאן, דגם בפחות מכשיעור זה חשיב שופר.

והנה בעיקר דברי רשב"ג כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן, כתב הפרי חדש (סי' תקפו סעי' ט) דלא מצינן לפרושי ד"כדי שיאחזנו לתוקע קאי, והכל לפי מה שהוא אדם, דבמסכת נדה (כו.) תני רבי אושעייא זעירא דמן חברייא, חמשה שיעורין טפח, וחד מנייהו שופר, ואם נימא שדברי רשב"ג במשנה מתייחסים לתוקע ולא לשופר והכל לפי מה שהוא אדם אתיאי רבי אושעיא דלא כרשב"ג, דהא רבי אושעיא סתמא קתני טפח לכולהו, ורשב"ג מפליג בדבר, ונותן שיעור לכל אחד ואחד בידו, אלא ודאי דגם רשב"ג דיבר לגבי השופר עצמו ולא לתוקע ולעולם רשב"ג ורבי אושעיא חד שיעורא הוא, והא דלא אמר רשב"ג שיעור שופר טפח, תירץ הרא"ש בפ"ג דר"ה (סי' ו) דנקט הכי לתת טעם למה נתנו בו שיעור טפח, כדי שיאחזנו התוקע בידו ויראה לכאן ולכאן, ולא יאמרו לתוך ידו הוא תוקע. ומבואר דלא נאמר בזה שיעור מצד דיני שיעורין אלא דין צדדי שלא יאמרו לתוך ידו הוא תוקע, [מלשון זה הוכיח הלבוש ופמ"ג באו"ח (סי' תרפו) דכל שיעור טפח דשופר היו רק מדרבנן] ולפי זה אין לפסול שופר של עיר הנידחת משום דמיכתת שיעוריה, שכן דין דכיתותי מכתת שיעוריה נאמר רק במקום שנאמר דין שיעורין כמש"נ.

ובדעת הבבלי דפוסל שופר של עיר הנידחת משום דמכתת שיעוריה, צריך לומר דס"ל שבהך שיעור דכדי שיאחזנו בידו ויראה מכאן ומכאן נאמר דין שיעור, שמטעם זה שלא יאמרו דלתוך ידו הוא תוקע נתנו שיעור בחפצא, וכן מבואר בפרי חדש שם, דהקשה דלפי הביאור של הרא"ש דהשיעור דכדי

חליצתה כשירה, ואע"פ שהוא אסור בהנאה, אבל סנדל של תקרובת עכו"ם ושל עיר הנידחת, או שנעשה למת שיקבר בו, אם חלצה בו חליצתה פסולה, שהרי אינו עומד להלך בו עכ"ל, וממה שסתם הרמב"ם גבי סנדל של עכו"ם, ולא חילק בין אם הוא של עכו"ם או דשל ישראל, משמע דבכל אופן אם חלצה בו בדיעבד חליצתה חליצה וכן הבין בדבריו השער המלך (פ"ח מהל' לולב הל' א) עיי"ש וצ"ב דבשי"ך לישראל מדוע תהני חליצתה הא הוי איסורי הנאה ועומד לשריפה וכיתותי מכתת שיעוריה ולפי מש"נ אתי שפיר שכן אף דמבואר ביבמות (קא.) דסנדל של חליצה צריך שיהא חופה את רוב רגלו, שם נמי אין זה משום דנאמר דין שיעור בהסנדל, אלא רק דבעינן מציאות של נעל החופה את רוב רגלו, ובכה"ג ליכא חיסרון מצד הדין דכיתותי מכתת שיעוריה כמש"נ ועיי' בכס"מ (פ"ח מהל' לולב הל' א') משכ"ב.

יא

ולפי מש"נ אתי שפיר מה שהקשה בשער המלך דלענין שיעור כביצה שנאמר לגבי טומאת אוכלין לא אמרינן כיתותי מכתת שיעוריה, משום דמאי דבעי כביצה לטומאת אוכלין ילפינן לה בתו"כ מדכתיב מכל האוכל אשר יאכל, דבעינן אוכל הנאכל בפעם אחת בכדי לטמא וא"כ אף אי נימא דמכתת שיעוריה יש כאן מציאות של כביצה אוכלין טמאין ומטמאין את הטהורין וה"נ גבי תרומה טמאה וכן תירץ בספר מנחת ברוך (סי' צט) עיי"ש.

יב

ובדעת הירושלמי שבתקע בשופר של עיר הנידחת יוצא ידי חובה צריך לומר דס"ל דהשיעור של כדי שיאחזנו ויראה מכאן ומכאן אינו דין שיעור בחלות השם שופר, דכדי

שיאחזונו בידו ויראה מכאן ומכאן הוא כדי שלא יאמרו לתוך ידו הוא תוקע, אם כן שופר של עיר הנידחת ושופר של עכו"ם של ישראל, אף על גב דכתותי מיכתת שיעורייהו ליתכשרו, דהא ליכא למימר לתוך ידו הוא תוקע, וכתב שם דמכל מקום בעינן שיעור, אלא שנתנו חכמים שיעור זה כדי שלא יאמרו לתוך ידו הוא תוקע עכ"ד עיי"ש

סימן ז

### בדברי הראשונים אם מצות שופר היא בתקיעה או בשמיעה

ראש השנה (כט.) תנו רבנן הכל חייבין בתקיעת שופר כהנים, ולוים, וישראלים, גרים, ועבדים משוחררים, וטומטום ואנדרוגינוס, מי שחציו עבד וחציו בן חורין ע"כ, ומלשון המשנה הכל חייבין "בתקיעת שופר" משמע שעיקר המצוה היא בתקיעה ולא בשמיעת הקול שופר, כן לשון הגמ' שם (כט:): דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר, ואין הכל בקיאיין בתקיעת שופר עיי"ש.

אכן הרמב"ם (פ"ב מהל' שופר הל' א) שינה מלשון המשנה וכתב הכל חייבין "לשמוע" קול שופר עיי"ש ואזיל לשיטתיה שם (פ"א מהל' שופר הל' א) דכתב מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה, שנאמר יום תרועה יהיה לכם, [וכן כותב הרמב"ם גם בספר המצוות (עשה קע) וז"ל שציונו לשמוע קול שופר ביום הראשון מתשרי

והוא אומרו יתעלה יום תרועה יהיה לכם עיי"ש], מטעם זה פסק הרמב"ם (פ"א הל' ג) דאם תקע בשופר הזול יצא, ומקורו בדברי הירושלמי פ"ג דסוכה, ובטעם הדבר כותב הרמב"ם דהמצוה היא לשמוע קול שופר ואין בקול דין גזל עיי"ש ומשו"ה ס"ל להרמב"ם שם (פ"ג הל' י) דצריך לברך לשמוע קול שופר ולא על תקיעת שופר משום דהמצוה היא לשמוע קול שופר ולא לתקוע כמו שכותב בחדושי הריטב"א למסכת שבת (כג.) דלעולם נושא הברכה על עיקר מצוה, [דפשיט התם את הספק של הגמרא גבי נר חנוכה אי הדלקה עושה מצוה או ההנחה דמדקא מברכינן אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה שמע מינה: הדלקה עושה מצוה עיי"ש] וה"נ כיון דהמצוה היא בשמיעת הקול שופר מברך לשמוע קול שופר, ובשו"ת פאר הדור (סי' נא) מבאר הרמב"ם דהתקיעה אינה אלא כהכשר מצוה להשמיעה דהיא המצוה, ומדמה זה הרמב"ם למצות סוכה דאף דבקרא כתיב תעשה לך מכל מקום המצוה היא הישיבה, ועשיית הסוכה היא לצורך הישיבה, היינו חג סוכות תעשה כדי לישב בה, וה"נ התקיעה היא לצורך השמיעה שהיא המצוה עיי"ש.

ובשו"ת פאר הדור שם הכריח הרמב"ם שהמצוה היא בשמיעה דאי המצוה בתקיעה היה צריך כל אחד ואחד לתקוע לעצמו, כמו שחייב כל אחד ואחד לישוב בסוכה וליטול לולב<sup>10</sup>,

בגופו ממך, כלשון התוס' רי"ד פס' "שהמלואה שחייבו המקום לעשות בגופו האיד יפטר הוא על ידי שלוחו והוא לא יעשה כלום" עיי"ש, וא"כ ה"נ גבי שופר דהוי מלואה דבגופו ללא מהני ביה שליחות א"כ אם היה המלואה לתקוע בשופר היה צריך כל אחד ואחד לתקוע בשופר בעצמו כן לא מהני ביה דין שליחות כמש"נ, וע"כ דהמלואה היא בהשמיעה

<sup>10</sup> ובעיקר מה שכתב הרמב"ם דאם היתה המלואה בתקיעה, היה צריך כל אחד ואחד לתקוע בעצמו, יא שפירשו הטעם בזה דמלואת שופר הוי מלואה שבגופו ללא מהני לה דין שליחות, כמו שהשקישנו התוס' רי"ד פ"ג דקידושין (מז:): והוצא בקלוא"ח (סי' קפ"ב ס"ק א), דדין שליחות נאמר אללא לגבי מלואת שקיומן ע"י גופו ולא במלואת שקיומן הוא

בתקיעה טפי היה לו השיג על הרמב"ם דכן שייך בזה דין גזל, ואכתי יש לדון בזה דאפשר לדדידה קאמר דטפי הו"ל למימר דבפירוש ריבתה התורה גם שופר גזול מקרא דיהיה לכם וצ"ע].

## ב

אכן ברא"ש פ"ד דר"ה (סי' ו) הביא בשם ר"ת דס"ל דהתוקע מברך על תקיעת שופר ולא לשמוע קול שופר, וכן דעת רב אחאי גאון בשאלתות פרשת וזאת הברכה (שאלתא קעז) והשלטי גיבורים בפ"ק דפסחים (דף ג: מדפי הרי"ף אות א) בשם ריא"ז [בפסקי ריא"ז למסכת ראש השנה פרק ד הלכה ג] דמברך לתקוע בשופר ולא לשמוע קול שופר עיי"ש, ובפשוטו הוא משום דס"ל דגבי שופר עיקר המצוה היא בתקיעה ולא השמיעה, דאל"כ היכי מברך על התקיעה והא אמרינן במנחות (מב:): דכל מצוה שעשיתה גמר המצוה מברכים עליה וכל מצוה שאין עשייתה גמר המצוה אין מברכין עליה, אלא ודאי דס"ל דעיקר המצוה היא לתקוע בשופר ולא לשמוע קול שופר, וכן מפורש בדברי ר"ת שהביא הרא"ש במסכת ראש השנה שם שיש לברך על תקיעת שופר משום דעשייתה היא גמר מצותה עיי"ש.

דחשיב מה שעושה השליח כאילו עשה המשלח בעצמו וכמו שכתב לזכר דבריו הפר"ח זיו"ד (סי' רכ"א) [[וא"כ זכה"ג ודאי ללא צעי לדעת המשלח, וא"כ לא שייך לפרש את הסוגיא דר"ה דמהני מדין שליחות, אלא דיוכל בתקיעת חזירו מדין שומע כעונה, דהוי דין צפנ"ע ואינו ענין כלל לדין שליחות, וזדין שומע כעונה אכן צעינן גם לדעת משמיע וגם לדעת שומע כדי ללכת ידי חובה וכמ"ל].

והשומע שלא תקע ודאי שלא יצא י"ח, בר"ה (כט.) קיי"ל דיכול לצאת ידי חובה בתקיעת חבירו עיי"ש

[וכדברי הרמב"ם כן כותב גם החינוך (עשה תה) שנצטוינו לשמוע קול שופר ביום הראשון של תשרי שהוא ראש השנה עיי"ש, וכן משמע גם מדברי הר"ן בפ"ק דפסחים (דף ד. מדפי הרי"ף) דס"ל להר"ן שם דצריך לברך לשמוע קול שופר וכדעת הרמב"ם וע"כ משום דס"ל נמי דעיקר המצוה היא בהשמיעת קול שופר ולא בתקיעה וכן הביא הרמב"ן ז"ל בחידושו פ"ק דפסחים (ז). בשם רב האי גאון דמברך לשמוע קול שופר, וכן דעת המאירי שם והמרדכי שם (סי' תקלח) וכן פסקו הטור והשו"ע (סי' תקפ"ה סעי' ב) דמברכין לשמוע קול שופר וע"כ משום דכן היא מהות ועיקר המצוה לשמוע קול שופר וכמ"ל].

ולפום ריהטא היה נראה ללמוד כן בדעת הראב"ד (פ"א מהל' שופר הל' ג) דהשיג על מה שכתב שם הרמב"ם שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אף על פי שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא ואין בקול דין גזל, שאפילו אם יהיה בו דין גזל יום תרועה יהיה לכם אמר רחמנא מ"מ, כדאיתא בירושלמי, ואי ס"ל דבמצות שופר המצוה היא

גרידא, ולכך שפיר מהני להוציא אחרים י"ח, כיון דכל אחד ואחד שמע בעצמו קול שופר עיי"ש.

אלא דיך לעיין בזה מדברי הגמ' בר"ה פ"ק דמזרח דכדי ללכת בתקיעה של חזירו צעי לדעתו של השומע ולדעתו של המשמיע, ואי נימא דהא מהני הוא מדין שליחות אמאי צעי דעת שומע ומשמיע, דהיכן מצינו דלענין דין שליחות כריך לדעתן של השולח והמשלח, וזיאתר לדעת הרמב"ם (פ"ב מהל' גירוסין הל' טו) דזדין שליחות נתחדש

ג

[לפום ריהטא היה נראה לומר דבעיקר המחלוקת דהרמב"ם ור"ת אם המצוה בשופר היא התקיעה או השמיעה, דנחלקו בזה ר' יוסה ור' לעזר בירושלמי מסכת סוכה (פרק ג הל' א) דאיתא שם שופר עכו"ם ושל עיר הנדחת, ר' לעזר אמר כשר, תני רבי חייה כשר, תני רבי הושעיה פסול, הכל מודין בלולב שהוא פסול. מה בין שופר ומה בין לולב א"ר יוסה בלולב כתיב ולקחתם לכם משלכם לא משל איסור הנייה ברם הכא יום תרועה יהיה לכם מכל מקום. א"ר לעזר תמן בגופו הוא יוצא ברם הכא בקולו הוא יוצא ויש קול אסור בהנייה עיי"ש.]

והא דלא חילק ר' יוסה כמו ר' לעזר דבשופר בקולו הוא יוצא ואין קול אסור בהנייה נראה שהוא ס"ל דבמצות שופר המצוה היא במעשה התקיעה ולא בשמיעת קול השופר, ובהכ"ג שפיר שייך דין מעילה, ורק משום דכתיב יום תרועה יהיה לכם הוא דשרינן, ולפי זה הרמב"ם כאן פסק כשיטת ר' לעזר, ועיי' בחידושי הר"ן למסכת ראש השנה (כת). דאחר שהביא את דברי הירושלמי הנ"ל כתב והרמב"ם ז"ל סמך על הירוש' בפ"א מהלכות שופר עיי"ש ואף דראבי"ה [הובא ברא"ש פ"ד דמסכת ראש השנה (סימן י)] הביא ירושלמי דהתוקע בשופר צריך לברך אקב"ו לשמוע בקול שופר כבר העיר בקרבן נתנאל שם (אות ד) דלא נמצא כזה בירושלמי וטעות דמוכח הוא, דהא הרמב"ן ובעל המאור מחולקים אם ברכת שופר הוא מתקנת הגאונים ע"ש]

ד

[ושו"ר ראיתי באבן האזל הלכות שופר (פ"א מהל' שופר הל' ג) דהרמב"ם מפרש דהך מ"ד דיום תרועה יהי לכם אינו חולק עם הך מ"ד דמתרץ תמן בגופו הוא יוצא, דהדרשא דיום תרועה יהיה לכם הוא נמי בזה, דכיון שלא

כתוב יום תרועה בשופר דמגלה לנו דאין תקיעת שופר מצוה על עצם התקיעה בשופר, דאז הי' עצם מעשה התקיעה בשופר מצוה, ואז הי' שייך השופר לעצם המצוה, אבל באמת אין מעשה התקיעה עיקר המצוה אלא שמיעת קול השופר, בין תקיעה בין תרועה זהו המצוה, רק שזהו תנאי שיהי' קול התקיעה או התרועה משופר, וזה נלמד מיום תרועה יהיה לכם, שאין עיקר המצוה שכל אחד יתקע בשופר, ולכן אינו שייך הלכם שכתוב גבי תרועה לדין השופר בעצמו, ואינו שייך לומר שהשופר לא יהיה גזול, ועיי"ש מש"כ נפ"מ בזה ואכמ"ל.]

ה

עוד נראה בזה בהקדים מאי דיל"ע בעיקר האי טעמא דמביא הירושלמי דיום תרועה יהיה לכם מכל מקום, דאם יש בזה דין גזול איך מכשירו הכתוב, הא הו"ל מצוה הבאה בעבירה וצ"ל בזה עפ"י מה שכתב בקובץ הערות עמ"ס יבמות (סי' יא) דטעמא דמהב"ע לא מהני אלא לבטל את קיום המצוה, אבל לא לבטל את ההכשר שחל ע"י המעשה, כמו בעבר ומל בשבת שלא בזמנה, דאף דעשה עבירה, מ"מ המילה כשרה, וממילא נתקיימה המצוה ג"כ, דהמצוה היא שיהא התינוק נימול, והרי הוא מהול מילה כשרה. דדוקא היכא דהעשיה בעצמה היא גוף המצוה, שייך הך דמהב"ע, אבל היכא דעיקר המצוה היא תוצאות המעשה והעשיה בעצמה אינה אלא כמו הכשר להמצוה והעבירה היא בגוף המעשה ולא בתוצאותיה, שפיר המצוה מתקיימת עיי"ש.

ולפי זה יש לומר דזה גופא נתחדש בדרשה דיהיה לכם מכל מקום, שמצות שופר היא בשמיעה ולא במעשה התקיעה, ולכן אף שעשה עבירה ותקע בשופר של ע"ז לא נפסל בזה התוצאה הבאה מן המעשה, ושפיר יוצא בשמיעת קול השופר]

ה

בשו"ת אבני נזר אורח חיים (סימן מ) הקשה על שיטת הרמב"ם דהמצוה היא בשמיעת קול השופר ומעשה התקיעה הוי רק הכשר מצוה, מדברי המשנה (כט:): דחרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן<sup>11</sup>, ואי המצוה היא בשמיעה, אם כן גם בשומע ממי שאינו מחויב יצא, דבשלמא אם המצוה היא התקיעה הרי התוקע צריך להוציא את השומע ידי חובתו, וכיון שהתוקע אינו בר חיובא אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם אבל אי המצוה היא בשמיעה, הרי השומע מוציא את עצמו ידי חובה והתוקע אינו אלא משמיע קול שופר, וכל אחד מן השומעים מקיים בעצמו את מצותו, וא"כ מדוע הם צריכים לשמוע דוקא מבר חיובא באבני נזר שם מדמה זה לסוכת גנב"ך דאף שהעושים אותה אינם בני חיובא כשרה, כמבואר בפ"ק דסוכה (ח:), הכא נמי אף דתוקע לאו בר חיובא. השומע בר חיוב הוא וליהוי יוצא בו עיי"ש. [ועי' בחזו"א (סי' כט ס"ק ד) דאף דהמצוה בשמיעת קול השופר מכל מקום דצריך שמיעה מבר חיובא הגם שאין התקיעה מצוה, דצריך לשמוע קול שופר של מצוה.

ו

הן אמת דגם לשיטת ר"ת דהמצוה היא בשמיעה יל"ע מדברי המשנה (כז:): דהתוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטם אם קול שופר שמע יצא, ואם קול הברה שמע לא יצא. והטעם דלא יצא כאשר עומד מחוץ לבור משום דלא שמע קול השופר אלא קול הברה

בעלמא, ובגמ' שם מבואר בגמ' דלא רק העומדים על שפת הבור מבחוץ אינם יוצאים יד"ח אלא גם התוקע עצמו לא יוצא יד"ח בתקיעה זו אם קול הברה שמע, ולדעת ר"ת שהמצוה היא בתקיעה מה לי אם שמע או לא מכל מקום תקע בשופר וקיים את המצוה. [ועי' במהר"ם אלשקר (סי' י) משכ"ב].

ז

ובאבני נזר שם [וכן בספר יום תרועה למהר"ם בן חביב (כט.) ובשאגת אריה (סימן ו)] ובמנ"ח (מצוה תה)] כתבו לבאר דצ"ל דגבי מצות שופר המצוה היא לא בתקיעה בלבד ולא בשמיעה בלבד, אלא היא מצוה המורכבת גם מהתקיעה וגם מהשמיעה, דכל אחד מישראל חייב גם לתקוע בשופר וגם לשמוע קול שופר ביום ראש השנה.

באבני נזר שם ביאר שעיקר הקיום של המצוה הוא בשמיעת הקול שופר, רק דמכל מקום בעינן שיפעל זאת במעשה. היינו שנאמר בזה שיתקע הוא או שלוחו כדי שישמע, אבל אם אחר תוקע כדי שישמע והוא שומע בכה"ג הקול נכנס באזניו בלא מעשה, [כמ"ש הרא"ש בנדרים (עב:): דשמיעה הוי מידי דממילא]. ואינו יוצא בקול זה, ועל כן אם מי שאינו בר חיוב תוקע דאינו יכול להעשות שליח. כמו שאין העבד נעשה שליח לקבל גט אשה מיד בעלה אינו יכול לצאת בשמיעה ממנו. דהוי שמיעה בלא מעשה. ובקרא כתיב תקעו עיי"ש.

ועוד ביארו בזה שהתקיעה היא מעשה המצוה והקיום הוא בשמיעה, בעינן שהתוקע יהיה בר חיובא, אף שאין הקיום תלוי בתקיעה דמכל מקום נאמרו בה דינים, ואף במעשה

דינו כאלה שפטורה מתקיעת שופר, ובגמ' פס' איתא דאפילו את ענמו אינו יכול להוציא משום דלא אתי כל עצדות ומפיק כל חירות עיי"ש

<sup>11</sup> וכן תקשי מהמבואר בר"ה (כט.) לחלי עבד וחלי בן חורין אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתן בתקיעת שופר, דהוא רק חלי בר חיובא לכל עצדות

במקום שאסור בהנאה, ולכן לא חשיב התקיעה בשופר מעילה דלא נקרא שנהנה מן ההקדש.

בהמשך הסוגיה אומר רבא דהמודר הנאה מחברו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה, וכן המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה, והתם נמי הטעם בזה הוא משום דבמקום מצוה אין על המעשה שם של מעשה הנאה לאסרו.

ובבעל המאור (דף ז. מדפ"ה) כתב והמודר הנאה מחברו מותר לתקוע לו בשופר של מצוה דוקא בשופר של ר"ה שמצותו מן התורה אבל בחצוצרות בתענית לא והמודר הנאה משופר מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה לאפוקי גמיעת מים דלא שרי למיגמע ביה גמועי עכ"ד.

ובר"ן שם הביא את דברי בעל המאור וכתב ולפי דבריו אף בתקיעות דר"ה צריך לדקדק לפי שיש בהן מדרבנן אלא שאין מחזורין דבריו דמכל מקום מצוה איכא מיהו מסתברא לי דכי אמרינן מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה דוקא כגון שהוא תוקע מאיליו להוציא המודר הנאה אבל כל שאמר לו המודר תקע לי והוציאני אסור דשליחותיה קא עביד ומהני ליה וראיה לדבר מדאמרינן בפרק אין בין המודר (דף לה ב) איבעיא להו הני כהני שלוחי דידן הן או שלוחי דשמיא הן למאי נפקא מינה למודר הנאה אי אמרת שלוחי דידן הא קא מהני ליה ואסיר ואמרי' נמי התם אלא מדעתיה דבעל הכרי הא קא מהני ליה דקא עביד שליחותיה אלמא דכל היכא דקא עביד שליחותיה אסור, אלא ודאי הכא בתוקע מעצמו שלא בשליחותו של מודר עסקינן.

וכן נראה מסתימת דברי הרמב"ם דהמודר הנייה משופר מותר לתקוע בו תקיעה

שהוא הכשר מצוה גמור מצאנו שנאמרו בו דינים כמו בעשיית הציצית שצריך לעשותה לשמה, וכן בניית הסוכה לשיטת בית שמאי בסוכה (ט). צריכה להיות לשמה אף שאינם אלא הכשר מצוה בלבד.

סימן ח

### בענין שופר של איסורי הנאה ובדין מצות לאו ליהנות נתנו

ברמב"ם (פ"א הל' ג) שופר של ע"ז אין תוקעין בו לכתחילה ואם תקע בו יצא, ושל עיר הנדחת אם תקע בו לא יצא, שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אף על פי שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא ואין בקול דין גזל, וכן שופר של עולה לא יתקע בו ואם תקע יצא שאין בקול דין מעילה, ואם תאמר והלא נהנה בשמיעת הקול, מצות לא ליהנות ניתנו, לפיכך המודר הנייה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה, ובהשגות הראב"ד שם כתב א"א ואפילו יהיה בו דין גזל יום תרועה יהיה לכם מ"מ הכי איתא בירושלמי.

ב

ר"ה (כת.)) אמר רב יהודה בשופר של עולה לא יתקע, ואם תקע יצא. בשופר של שלמים לא יתקע, ואם תקע לא יצא. מאי טעמא, עולה בת מעילה היא, כיון דמעל בה נפקא לה לחולין, שלמים דלאו בני מעילה נינהו איסורא הוא דרכיב בהו וולא נפקי לחולין. מתקיף לה רבא אימת מעל לבתר דתקע, כי קא תקע באיסורא תקע אלא אמר רבא אחד זה ואחד זה לא יצא. הדר אמר אחד זה ואחד זה יצא, מצות לאו להנות ניתנו ע"כ.

וברש"י ד"ה לא ליהנות ניתנו פירש לישראל, להיות קיומם להם הנאה, אלא לעול על צואריהם ניתנו עיי"ש. היינו דנתחדש בדין זה דמצות לאו ליהנות נתנו, דבמקום מצוה אין אנו דנים את המעשה כמעשה הנאה לאוסרו

עוד הקשה הבית הלוי שם על מה שכתב בסו"ד שם דהמודר הנאה משופר מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה לאפוקי גמיעת מים דלא שרי למיגמע ביה גמועי, ומשמע דרק גמיעת מים שהוא דבר הרשות אסור אבל לדבר מצוה אפילו מצוה דרבנן שרי דמצות ללה"נ

ד

והנה נחלקו הראשונים אי במקום דאיכא הנאת הגוף אמרינן מצות לאו ליהנות נתנו, דבנדרים (טו.) איתא דהנודר הנאה מאשתו אסור במצות עונה, ובר"ץ הקשה וכי אמר הנאת תשמישך אמאי מתסר והא מצות לאו ליהנות ניתנו, ותירץ דכי אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, ה"מ לומר שאין קיום המצות חשוב הנאה, אבל מ"מ אי מתהני גופיה בהדי דמקיים מצוה הנאה מקרי, ועיי"ש שהוכיח כן מבפרק ראוהו בי"ד (כת.) דהנודר הנאה מן המעיין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה, והטעם משום דבכה"ג כבר נהנה גם גופו, וביאור דבריו שהרי אין ההיתר אלא משום דמצוה לא חשיבא הנאה, אבל הכא יש לו גם הנאת הגוף ואסור<sup>12</sup>.

ובשו"ת דובז מישרים חלק ג (סי' א' אות ג) כתב לישב לישב דבריו, על פי דברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' רלח) [הובא בז"י או"ח (סי' תעב) ד"ה ורריך], גבי מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו, אם ראוי לעשות הסדר על הפת, והשיב הרשב"א דאף על פי שמזיקו רריך לרחוק ולשתות ומבואר בדברי הרשב"א דקיום הדין דד' כוסות אינו תלוי בהנאתו ומקיים המצוה באינו נהנה. לפי זה שפיר פשיט ליה לירושלמי מדין מצות לאו ליהנות נתנו, דצוה נפק"מ יהיה היכי להיין מזיקו או שונאו דמקיים אף על גב שאינו נהנה, ואי משום מצוה הלל מצות לאו ליהנות ניתנו עיי"ש.

של מצוה, ולא חילק בזה הרמב"ם בין היום הראשון דר"ה דהתקיעות הן דאורייתא ליום השני דהם מדרבנן בכל אופן מותר מהטעם דמצות לאו ליהנות נתנו.

ג

בשו"ת בית הלוי (חלק ג סי' נה) הקשה על דברי בעל המאור מדברי הגמרא במסכת עירובין (לא.) שם מבואר דלמ"ד דאין מערבין אלא לדבר מצוה, מערבין באיסורי הנאה, הרי דאף דהוי רק מצוה דרבנן, אפ"ה אמרינן מללה"נ.

ועוד הקשה הבית הלוי שם דהרי הבעה"מ עצמו כתב ברפ"ג דסוכה (דף יז. מדפ"ה) דהא דלולב של ע"ז לא ישול, ואם נטל יצא, משום דמצות לאו ליהנות ניתנו, ומיירי בע"ז דיש לה ביטול ובלא נתכוין לזכות בה, ודאם נתכוין לזכות הוי ע"ז של ישראל, ולא שייך ביטול וכתותי מכתת שיעוריה, והא דיצא בזה בלא זכיה היינון דמיירי ביום טוב שני דלא בעינן לכם ע"ש, הרי מפורש דאף ביום טוב שני דהוי רק מדרבנן אמרינן הכלל דמצות לאו ליהנות נתנו.

<sup>12</sup> ועי' בירושלמי מסכת שבת (פ"ח הל' א') דמצוה ליה התם, מהו ללכת ביין של שביעית הד' כוסות בפסח, ופשיט דיוולאין, וצפירוש תקלין חדתין על הירושלמי מסכת שקלים (פ"ג הל' ב) ד"ה מהו ללכת, פירש שכונת האיבעיא היא לענין שביעית אחר הדיבור דאסורין בהנאה, ופשיט ליה דיוולאין משום דמצות לאו ליהנות נתנו עיי"ש, ולשיטת הר"ן דבאיכא הגאון בהדי מצוה לא אמרינן מצות לאו ליהנות נתנו, הכא צשתיית הד' כוסות הלל איכא הגאון בהדי מצוה, וא"כ איך פשיט ליה דיוולאין משום דמצות לאו ליהנות נתנו.

ובפרי יצחק שם כתב לבאר דדוקא מי שאין לו שמן חולין מדליק בשמן שריפה בחנוכה, דהרי אין לו שום הנאת הגוף, דאם לא ידליק בשמן שריפה הרי לא ידליק כלל, דאין לו שמן אחר, ונמצא שנהנה בהדלקה זו רק מקיום המצוה בלבד ומצות לאו לה"נ. משא"כ ביש לו שמן חולין, בכה"ג אם ידליק הנ"ח בשמן שריפה, מלבד הנאה של קיום המצוה, עוד יש לו בזה הנאה מעצם כלוי התרומה, וגם השמן של חולין נשאר אצלו לצורך ביתו להשתמש בו להנאתו, נמצא דיש לו הנאת הגוף מלבד קיום המצוה, ולהכי ביש לו שמן של חולין אין להדליק בשמן שריפה עיי"ש.

אכן בחידושי הרשב"א בנדרים שם הקשה כקושיית הר"ן, וביאר דהא דיכול אסור בתשמיש דאין זה מחמת שיש לו בזה הנאת הגוף, אלא משום שהוא משועבד לה, לפי שאין אדם אוסר פירות חברו על חברו, אבל במצוה דידיה לעולם מחוייב לקיימה גם ביש לו הנאת הגוף דמלל"נ עיי"ש<sup>13</sup> ביאר דברי הרשב"א כתבו באחרונים דכאשר עושה מצוה המעשה

וועי בשו"ת פרי יצחק (חלק ב סימן ב) שהוכיח כדברי הרשב"א מדברי ירושלמי במסכת תרומות (פרק יא הל' ה) מספקא ליה התם מהו להדליק בשמן שריפה בחנוכה, ופשיט דמי שאין לו שמן של חולין מדליק שמן שריפה בחנוכה ע"כ. ובקוה"ע ובפני משה שם פי' דמיירי בישראל המדליק שלא ברשות כהן, ואף על גב דתרומה טמאה אסורה לזרים בהנאה של כילוי, [עי' בתוס' בשבת (כו.) ד"ה אין, מ"מ כיון דהדלקת נר חנוכה מצוה היא, אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו.

ויל"ע בדברי הירושלמי דלהטעם דשרינן ליה להדליק משום דמצות לאו ליהנות נתנו אם כן גם ביש לו שמן אחר צריך להיות מותר, דכל היכי דשרינן משום מללה"נ הוא אפי' היבא דאפשר לקיים המצוה שלא באה"נ, דמ"מ מותר לקיים המצוה באה"נ משום מללה"נ, דההנאה בטילה למצוה ולא חשיב הנאה, ולפי"ז גם ביש לו שמן אחר של חולין יכול ידליק שמן שריפה בחנוכה מהטעם דמללה"נ

המים, ואף על פי שגורמת לו טבילה זו לעלות מטומאה לטהרה ומקשרתו לכמה דברים, לית לן בה, וכן הא דאמר רבא חלצה בסנדל של ע"ז וכו' חליצתה כשרה דמזות לל"נ, ואף על גב דמרווחא טובא צהאי חליצה, לא חשיבא הנאה צאיסור עכ"ל, ולפי המצואר בדבריו צנדרים דאף צאית ליה נמי הנאת הגוף, אפ"ה אמרינן מלל"נ, לא קשיא מידי מהא דנהנה משכר המזוה, וכן מה שנהנית מהחליצה שמוותרת להינשא לשוק, עי' באב"מ (סי' כח ס"ק ס) שכתב לצאר דכוונתו להנאה שנהנה אחר גמר קיום המזוה, דעל הנאה זו ליכא היתר, ומה"ט באמת להרשב"א הנודר ממעיין, אסור צימות החמה, דאע"פ שבעלמא מותר הנאת הגוף עם המזוה, הכא אסור משום ההנאה של אח"כ.

<sup>13</sup> אף שצדברי הרשב"א צפ"ג דסוכה (לא). [המודפסים צ"ס חידושי הריטב"א] משמע דביטולו הנאת הגוף לא אמרינן מזות לאו ליהנות נתנו, דכתב אדברי רבא שם דלולב של ע"ז לא יטול ואם נטל כשר, דמיירי אפילו קודם ציטול דאלו לאחר ציטול אפילו לכתחילה נמי כיון דשרי להדיוט לא מאיס למזוה, וטעמא דינא משום דמזות לאו ליהנות ניתנו וכתב על זה הרשב"א ואף על גב דמתהני צעשיית המזוה, שמקבל ש"כ צעה"ז וצעה"ב, לא חשיב איסור צאיסורי הנאה, אלא כשנהנה בגופו של איסור, אבל כל שאינו נהנה מגופו, אלא שגורם לו הנאה וריוח ממקום אחר, אינו הנאה מן האיסור, וכדרך שאמרו המודר הנאה ממעיין שטובל בו צימות הגשמים שאינו נהנה בגוף



מתייחס כולו אחר המצוה, והנאת המצוה מבטלת את הנאת הגוף<sup>14</sup>

[ולענין הראיה שהביא הפרי יצחק לשיטת ר"ן מדברי הירושלמי ע"י במשל"מ (פ"ב מהל' תרומות הל' יד) והביא מכאן ראיה דאיסור הנאה של כילוי הוא רק מדרבנן, [דלא כמש"כ התוס' בפסחים (לג.) ד"ה אמר דהנאה של כילוי לזרים אסור מדאורייתא], ולהכי רק באין לו שמן אחר מותר, דבמקום מצוה לא גזור, דאי נימא דמה"ת אסור, איך התירו איסור תורה משום מצוה דדבריהם, ואי משום מצות לאו לה"נ, א"כ אמאי קאמר מי שאין לו ע"ש].

ובבית הלוי שם כתב דהבעה"מ אזיל בשיטת הרשב"א דגם כשיש הנאת הגוף מעורבת עם המצוה, אמרינן דמצות לאו ליהנות ניתנו, וכל מה שכתב לחלק בין מצוה דאורייתא לדרבנן, היינו דוקא באופן זה שיש לו הנאת הגוף עם מצוה, דבזה הוא דס"ל דדוקא

במצוה דאורייתא הוי דין זה דאף הנאת הגוף בהדי מצוה מותר, משא"כ במצוה דרבנן אי איכא הנאת הגוף יהא אסור, דבזה לא אמרינן דבטלה הנאתו להמצוה, אבל אה"נ היכא דליכא הנאת הגוף בהדי מצוה, אלא רק הנאת המצוה עצמה, אף במצוה דרבנן אמרינן מלל"נ. והוסיף שם עוד דבמודר הנאה מחברו ותוקע בשבילו תקיעת מצוה, דזה חשיב דיש לו עוד הנאת הגוף מלבד הנאת קיום המצוה, מה שעושה לו רצונו זה גופא חשיבא הנאה, בפרט אם הוא מצוה לו לתקוע והוא עושה ציווי, בזה כתב הבעל המאור לחלק בין תקיעות דאורייתא מותר לתקוע לו משום מלל"נ, אף דאיכא הנאת הגוף בזה שחברו תוקע לו. שהנאת המצוה מבטלת להנאת הגוף, אבל בתקיעות דרבנן היכא דיש בזה הנאת הגוף האסורה מדאורייתא, בזה לא שייך לומר שהנאת הגוף תהיה בטלה למצוה ואסור<sup>15</sup>.

פשיט לן צירושלמי צמסכת שבת (פ"ח הל' א) דשרי לנארת ידי חובת ד' כוסות צפסח ציין של שביעית מהטעם למארת לאו ליהנות ניתנו הא מארת ד' כוסות חיובא מדרבנן [כמבואר צפסחים (קח:) ע"י תוד"ה שארף] דלפי מש"כ צפער המלך י"ל דהא דאין הנאת הגוף צמילה צמארה דרבנן דהיינו היכא דצמנאת הגוף איכא איסור לאורייתא דצכה"ג שפיר יך לומר דאין צכח מארה דרבנן לפעול שיבוטל הנאת הגוף להמארה, אבל היכא שהנאת הגוף ג"כ אסורה רק מדרבנן שפיר מארה דרבנן מצטל הנאת הגוף שאינו אסור רק מדרבנן. ולפי מה שכותב הרמב"ן צפרשת צהר [פרק כה פסו' ז] שמה שאסורין פירות שביעית לאחר הביעור הוא רק מדבריהם, ופיר משכחא שרי גם משום מארה דרבנן עיי"ש.

ולדעת הראשונים [רש"י יומא (פג.) ד"ה טבל, והתוס' צפסחים (נצ:) ד"ה עד] לאיסור פירות

<sup>14</sup> [ע"י צמחנה אפרים הלכות זכיה מהפקר (סי' 7) דהאוסר נכסיו על עצמו יכול ליתן מהם לדקה משום דמארת לאו ליהנות נתנו, וכדאמרינן צעירובין (ז.) ככרי עלי מערבין לו צה עיי"ש, וצנתיצות המשפט [צאוריס סימן רעה ס"ק א] כתב ולפענ"ד ישתקע הדבר, דהא מצואר צר"ה [כ"ח ע"א] דהנודר ממעין לטובל ציה טובלת מארה צימות הגשמים ולא צימות החמה, דארף דמארת לאו ליהנות ניתנו, מ"מ צמארה שיש צה הנאת הגוף גם כן, אסור, וא"כ מתנה לעני, נהי דאית ציה ג"כ מארת לדקה, מכל מקום אית ציה גם כן הנאת מתנה דהעני יחזיק לו טובה, וכמו שאסור נתינה לכרי מהאי טעמא, ולכאורה נידון זה תלוי צמחלוקת הר" והרצ"א הנ"ל.

<sup>15</sup> צשו"ת דוצב משרים חלק ג (סי' א אות ג) תירץ על פי זה את שיטת הרז"ה דדוקא צמארה לאורייתא אמרינן מארת לאו ליהנות נתנו מהא

ה

ועי' בספר קרן אורה עמ"ס נדרים (לד.) שהקשה, דלמ"ד שם דאסור למודר הנאה להחזיר אבידתו של המדיר משום דנהנה דעי"ז מפטר מפרוטה דרב יוסף, ודהיינו דכשעוסק במצות השבת האבידה פטור מן המצוה דליתן ריפתא לעניא<sup>16</sup>, והוי נהנה מהמדיר, ה"ה במודר הנאה משופר אמאי מותר לתקוע בו

והיכא דליכא הנאת הגוף בהדי מצוה אלא רק הנאת המצוה עצמה, כגון לולב של ע"ז או עירוב באיסוה"נ, בכה"ג גם לדעת בעל המאור שפיר אמרינן מל"נ אף במצוה דרבנן, כיון דכל ההנאה הוא רק מה שמקיים המצוה, א"כ מדאורייתא שאינו מצוה אין כאן הנאה כלל, וכל ההנאה הוי רק מדרבנן, ולכן שפיר הנאתו להמצוה דרבנן ואמרינן מל"נ עיי"ש.

כשומר שזכר הא כלי להיחשז שומר שזכר צעינן לכה"פ פרוטה, כמ"כ ה"ק בחו"מ (סי' ס"ק א) ועוד דבנדרים (לג.) קרי לה פרוטה דר"י ומשמע דבפחות משו"פ לא מהני עכ"ל וועי' בספר לפנת פענח על הרמב"ם שם דכתב נמי כהגר"ח דבפחות משו"פ אינו מקיים העשה לדקה ואלא דס"ל דמ"מ את הלחיון ללא תאמץ ולא תקפוץ אינו עובר גם אם נתן פחות משו"פ עיי"ש<sup>17</sup>.

ועיי"ש שכתב בשם אביו גאון ישראל ז"וק"ל לדחות ראיה זו, דלעולם אפשר למאי דמקרי שומר אבידה כשומר שזכר לרב יוסף, הוא משום דגם אם יזמנו לו כמה עניים באותה שעה שעסוק הוא באבידה יהיה פטור מליתן להם דקה וצין כולם יהיה שיעור של פרוטה ומשו"ה חשיב כשומר שזכר בהאי הנאת שוה פרוטה שקיבל ולעולם לגבי מלות דקה אפי' בפחות משו"פ נמי מקיים מלות דקה וכמ"ל.

אכן נראה דקשה לומר כן דהא בגמ' בנדרים (לג.) אמרינן דפרוטה דרב יוסף לא שכיח ובראשונים שם ועי' בר"ן שם וכתובות (מ"ד.) כתבו לפרש דהיינו דלא שכיח הוא שיבוא לו עני וישאל ממנו דקה בדיוק באותה שעה בה הוא מטפל באבידה ועסוק הוא במצוה עיי"ש ולפי"ז ודאי הוא דלא שכיח שיבואו לו כמה עניים בדיוק באותו זמן בו הוא עסוק באבידה כך שבן כולם יהיה שיעור של שוה פרוטה וא"כ שפיר מוכח מהתם דלמלות דקה צעינן פרוטה

צביעית לאחר ציעור הוא מן התורה. ל"ל דהא דפשיט ליה דיוכל מיירי בכה"ג שאינו נהנה משתייתו משום דמלות ד' כוסות יולא גם צאינו נהנה, וא"כ ציה גם לדעת הר"ה ניחא דהיכא דליכא הנאת הגוף מודה הר"ה דגם במצוה דרבנן אמרינן מלות לאו ליהנות נתנו כמבואר בשער המלך.

<sup>16</sup> עי' בשו"ת הגרע"א מהדו"ק (סי' ק"א) [הובא בפ"ת (יו"ד סי' פז ס"ק ב)] שהוכיח מסוגיא דבב"ק (מ"א.) דפחות משו"פ לא חשיב הנאה מהתורה, ולכן נחשז כאן שקיבל הנאה משום נפטר מליתת פרוטה לעני, דלקיום מלות דקה כריך לתת פרוטה כלשון הגמ' בפ"ק דכתרא (ט.) דכל פרוטה ופרוטה מטטרפת לחשבון גדול וכן אמרינן התם (ט:): אמר ר"י הנותן פרוטה לעני מתברך בשש וכן הוא בגמ' שם (י:): מה יעשה אדם ויהיה לו בנים זכרים וכו' ראב"י אומר לא יתן אדם פרוטה לתוך ארנקי של דקה וכן אמרינן התם דר"א יהיב פרוטה לעני והדר מללי דכתיב ואני בלדק אחזה פניך וכו' עיי"ש ומבואר מכל דמלות דקה שיעורה הוא בפרוטה.

ועי' עוד בדרך אמונה (פ"ז מהל' מתנו"ע הל' א) דכתב להוכיח דאין מקיים מלות דקה בפחות משו"פ מהא דל"י בב"ק (נו:): שומר אבידה לינו כשומר שזכר מחמת ההנאה שיש לו במאי דלא צעי למיתב דקה לעני שנזדמן לו בשעה שעוסק הוא בטיפול באבידה, ואי נימא דלקיום מלות דקה לא צעינן שוה פרוטה דוקא אמאי חשיב השומר אבידה

תקיעה של מצוה הא נהנה בפרוטה דרב יוסף בשעת עסק המצוה, וכתב דלפי זה נפל הכלל

דמצות לאו ליהנות נינהו, [דבכל מצוה יש את ההנאה ממצד הדין של פרוטה דר"י] עיי"ש.

דוקא ולא פחות מפרוטה. דאל"כ אמאי חשיב לר"י שומר שכר הא אינו נעשה שומר שכר בפחות משו"פ וכמס"נ.

ושו"ר בספר היכרה לרצנו יונה (אות רח) דכתב "והיה רגיל בצדקה כפי כחך, ולכל הפחות שעבד עמך לצורא, לתת כופר נפשך חק קבוע בכל שבוע, פרוטה "או מחאה" ומדנקט ר"י פרוטה או מחאה משמע דגם צנתנית חצי פרוטה מקיים מצות צדקה דאל"כ למה יתן עיי"ש.

וכן משמע גם בדברי הרמב"ם (פ"ז מהל' מתנו"ע הל' ז) דאם אין ידו של אדם משגת ישתדל מ"מ ליתן לכל עניי לכה"פ גרוגרת אחת עיי"ש ובספרי פרשת כי תצא מצואר דגרוגרת הוא אחד חלקי י"ב צפרוטה [היינו דפרוטה הוא י"ב גרוגרות] ומדכתב הרמב"ם דישתדל ליתן גרוגרת אלמה דיך בזה נמי קיום מצוה דאל"כ מה טעם יך צנתנית שיעור מועט זה לעניי אלא ע"כ משום דעיי"ז מקיים מצות צדקה וכמס"נ.

[ועיי' בשו"ת מהרי"ל דיסקין (סי' כד) בהג"ה שם הוכיח דלקיום מצות צדקה אי"ל שיעור של פרוטה דוקא מהא דצפרק הזהב (נה). מנתה המשנה כל אותם דברים התלוים בשיעור של פרוטה ובכללם לא מנתה המשנה גם מצות צדקה אלמא דלקיים מצות צדקה לא צענין פרוטה דווקא וגם בפחות מפרוטה מקיים מצוה ולא שייך לומר בכה"ג דתנא ושייר דמאי שייר דהאי שייר] עכ"ל עיי"ש ובדרך

אמונה שם דחה ראיה זו דצאוותה מידה לא מנתה המשנה שם הא דמצואר צכתובות (מו.) דליכא איסור ריבית בפחות משו"פ ושייך לומר תנא ושייר. ואף שמאלאנו בלשון חז"ל שנקטו שיעור פרוטה לגבי צדקה, עיי' בשו"ת תורה לשמה (סי' רלט) בלשון הגמרא אינו ראיה, שכן אפשר דמאי דנקטה הגמרא לשון פרוטה, הוא משום דלאו אורח ארעא ליתן פחות מפרוטה, אבל אה"נ דאם נתן פחות משו"פ לצדקה שפיר מקיים בזה מצות צדקה עכ"ל.

[ובאמת שבפ"ק דר"ה (7) איתא דהאומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחיו בני וכו' וכן בפ"ק דערכין (ו.) איתא ת"ר סלע זו לצדקה וכו' אטו נימא דפחות מסלע לא מקיים מצות צדקה אלא ודאי כמס"נ]

מעתה אפשר דמאי דחשיב המוצא השומר אבידה כשומר שכר לר"י משום דפטור מליתן צדקה לעניי מחמת שעסוק הוא במצוה של השבת אבידה, דאין זה מחמת שפטור ליתן לעניי פרוטה מדין צדקה, אלא מחמת מה שפטור מליתן להעניי מה שהוא דרך בני אדם ליתן לעניי, וכיון שאם יזמן לו עניי בזמן עיסוקו באבידה פטור מליתן לו פרוטה כפי מה שדרך בני האדם ליתן לכה"פ, נמלא שקיבל השומר הנאה של שו"פ ולכן חשיב כשומר שכר, אבל לענין עצם קיום של מצות צדקה אין צריך שיתן דוקא פרוטה וכמשמע מדברי כל הני רבנותא דאפי' בפחות משו"פ נמי מקיים מצות צדקה ואכמ"ל.

סימן ט

### מדוע אסרו לתקוע בשבת משום גזירה דשמא יתקן כלי שיר

ראש השנה (כט): איתא ראש השנה שחל להיות בשבת אין תוקעין בו בשופר גזירה שמא ילך אצל בקי ללמוד ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים וכן כותב הרמב"ם (פ"ב מהל' שופר הל' ו) יו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר בכל מקום, אע"פ שהתקיעה משום שבות ומן הדין היה שתוקעין, יבא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם, ולמה אין תוקעין, גזירה שמא יטלנו בידו ויוליכנו למי שיתקע לו, ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים, או יציאנו מרשות לרשות ויבא לידי איסור סקילה, שהכל חייבין בתקיעה ואין הכל בקיאי לתקוע, וכן נפסק בשו"ע או"ח (סי' תקפח סעי' ה) עיי"ש.

בהגהות המהר"ם פדואה הקשה, מדוע לא אמרו דהא דאין תוקעין הוא משום גזירה שמא יתקן כלי שיר, והעמידו חכמים דבריהם במקום עשה, ותירץ דלא אמרו כן משום דלטעם זה לא יתקעו גם ביו"ט, [דגם ביו"ט שייכא האי גזירה דשמא יתקן כלי שיר], ונמצא שעקרו מצות עשה מן התורה, משא"כ להטעם דשמא יעבירונו ארבע אמות ברה"ר, דטעם זה אינו שייך אלא בשבת אין בזה משום עקירת מצוה מן התורה עיי"ש.

[כעיי"ז כותב בטורי אבן ברפ"ד דר"ה, דלב"ש דלא אמרינן מתוך וגם ביו"ט אסור הוצאת לולב ושופר לצורך מצוה, א"כ היה לחז"ל לאסור נטילת לולב ותקיעת שופר בכל יו"ט, ותירץ דלא רצו חכמים לעקור לגמרי מצות שופר ולולב משום הך גזירה, והכריח כן מהא דתוקעין ביום הכפורים של יובל כל יחיד ויחיד בביתו ולא גזרינן שמא יעבירונו, אף דיש

כעיי"ז הקשה בנתיבות המשפט [באורים סימן רעה ס"ק א] על דברי מחנ"א הלכות זכיה מהפקד (סי' ד) דהאוסר נכסיו על עצמו יכול ליתן מהם צדקה משום דמצות לאו לה"נ, וכדאמרינן בעירובין (ל). ככרי עלי מערבין לו בה עיי"ש, וכתב הנתיבות שם ולפענ"ד ישתקע הדבר, דהא מבואר בר"ה [כ"ח ע"א] דהנודר ממעין דטובל ביה טבילת מצוה בימות הגשמים ולא בימות החמה, דאף דמצוות לאו ליהנות ניתנו, מ"מ במצוה שיש בה הנאת הגוף ג"כ, אסור, וא"כ מתנה לעני, נהי דאית ביה ג"כ מצות צדקה, מ"מ אית ביה ג"כ הנאת מתנה דהעני יחזיק לו טובה, וכמו שאסור נתינה לנכרי מהאי טעמא. "ועוד, דהא פוטר עצמו מפרוטה דידיה, ועדיף מפרוטה דרב יוסף, דפרוטה דרב יוסף לא שכח והיינו שיזדמן לו עני בשעת ניעור, משא"כ הכא נהנה בשעה שהעני עומד ונותן לו. והא דקתני מערבין לו בה, נראה ג"כ דדוקא כשמערב לדבר מצוה שאין לו בה הנאה ואינו מחויב בדבר, אבל הולך לדבר מצוה שיש בו הנאה כגון לנישואין או שהוא מחויב בדבר כגון להציל, ואילו לא היה לו כבר זה היה מוכרח לקנות בפרוטה שאר דברים לצורך עירוב ומערב בזה, הרי נהנה בזה שמשתכר פרוטה ואסור].

ובקרבן אורה שם כתב דעל כרחק הנאה זו לאו משופר היא באה אלא מחמת המצוה, וכיון דעיקר המצוה לאו הנאה היא מותר לתקוע בו, והנאה זו דפרוטה דרב יוסף ממילא קאתי עיי"ש.

ואכתי יל"ע בזה לדעת הרשב"א שכך אף כשיש הנאת הגוף בהדי מצוה אמרינן מל"נ, יל"ע מ"ט אסור להחזיר אבידה למי שמודר ממנו הנאה משום דנהנה הפרוטה הא גם בכה"ג אמרינן דמצות לאו ליהנות נתנו, ואפשר דיש לחלק בין הנאת הגוף להנאת ממוץ וצ"ע

עירוב והוצאה ליוה"כ [כדאיתא בכריתות (יד).  
וכן פסק הרמב"ם (פ"א מהל' שביתת עשור הל'  
ב) עיי"ש], ועל כרחק הטעם הוא משום דעיי"ז  
נמצא שעקרו חכמים את המצוה לגמרי ובכה"ג  
לא גזרו חכמים עיי"ש].

ובמג"א (סי' תקפח ס"ק ד) הקשה דלפי  
מש"כ הר"ן בפ"ה דסוכה (דף כא: מדפ"ה)  
ובפ"ק דמגילה (דף ג. מדפ"ה) דהטעם דאין  
תוקעין מפני הגזירה דהוא משום דלא בקיאי  
בקביעא דירחא [וכן משמע בסוכה (מג.)] א"כ  
הדרא קושית המהר"ם פדואה לדוכתיה, דנימא  
דהגזירה היא משום שמא יתקן כלי שיר, כמו  
בכל תקיעות דרשות, ומאי דשרי ביו"ט הוא  
ממה נפשך, דאם יו"ט הוא עבדינן מצוה, ואי  
חול לא עבדינן ולא כלום, משא"כ בשבת  
דעבריןן אשבות וכו' עיי"ש.

בביאור הדברים נראה בהקדים מאי  
דכתב בשו"ת דובב משרים ח"א (סי' ל'),  
דנשאל שם אם מותר לפרק במעבדה שוקולד  
שיש בו חשש לתערובת של בשר וחלב, [כדי  
לבדוק אם מותר הוא באכילה או לא] שאופן  
הבדיקה נעשה ע"י בישולו של השוקולד, ושאל  
השואל, האם מותר לעשות כן, או דיש בזה  
משום בישול בשר בחלב, ודן שם הגאון הנ"ל  
להתיר לבשלו עפ"י מש"כ הכס"מ (פ"א מהל'  
טומאת מת הל' ב') לחדש בדעת הרמב"ם,  
דאיסור בישול בשר בחלב אינו איסור עצמי,  
אלא הוא רק גדר של הרחקה, דכדי שלא יכשל  
באיסור של אכילת בשר בחלב, לכן אסרה  
התורה לבשלם יחד, ודייק זה ממה שכתב שם  
הרמב"ם, דהא דשתק הכתוב מאיסור אכילת  
בשר בחלב דהוא משום דכתב איסור בישול,  
כמו כן בפרשת עריות הזכירה התורה רק בת  
הבת ולא הזכירה בתו, [וכן הוא בדבריו (פ"ט  
מהל' מאכלות אסורות הל' ב')] עיי"ש,  
ובחידושי החת"ס עמ"ס חולין (קח:) הביא ראייה

לדברי הכס"מ מהא דמבואר שם בגמ', דלכו"ע  
בענין לאיסור בישול בשר בחלב כזית, ובפחות  
מכזית אינו חייב, ולכאורה מאי שנא איסור זה  
דבשר בחלב מאיסור כלאיים דנאסר גם בפחות  
מכזית, ואמאי לא יתחייב גם בכלאיים רק  
בשזרע שיעור כזית, כשיעור שחייב על אכילת  
הכלאיים, כשם שבבישול בשר בחלב אינו חייב  
אלא אם כן בישל שיעור של כזית, דהוא  
השיעור שחייבים עליו באכילת בשר בחלב,  
וכתב החת"ס לחלק דאיסור כלאיים אין לו שום  
שייכות להאיסור של אכילה הכלאים, אלא הוא  
איסור עצמי, משא"כ גבי בישול בשר בחלב  
דכל האיסור הוא מדין הרחקה, כדי שלא יבא  
לאכול הבשר וחלב, א"כ כיון שעל האכילה  
אינו חייב בפחות מכזית, כך על הבישול אינו  
חייב בפחות מכזית, [ועיי' עוד בשו"ת החת"ס  
הנ"ל חיו"ד (סי' צב) דהביא שם את דעת  
הפוסקים דחמאה שהותחה לתוך קדירת בשר  
בת יומא, אסור להדליק בה נר חנוכה, משום  
דעיי' הדלקת הנר הרי הוא עובר על איסור  
בישול בשר בחלב, כעיי"ז נשאל גם בשו"ת  
שער אפרים (סי' לח) גבי חמאה שנתבשלה  
בקדירה של בשר בת יומה שלא היה בה  
שישים כדי לבטלה, ונאסרה החמאה בהנאה,  
ושאל השואל האם שרי להדליק בה נר חנוכה  
או לא, [ואין לומר דכיון דאתעביד ביה איסורא  
א"כ יאסר למצוה מטעם דהוי מאיס, כהיכי  
דאמרינן בפרק כל הצלמים (מז.) גבי המשתחוה  
לדקל, דלולבו מאיס למצוה [אף שביטלו],  
וכה"ג כתב גם רבינו ירוחם, [הובא בב"י או"ח  
(סי' קנד)] דנרות שעוה שנתנם לע"א וכיבן  
הגלח ונתנם או מכרן לישראל, אע"פ שמותרין  
להדיוט, כתבו רבותינו שאסור להדליקן  
בבהכ"נ משום דמאיסי, [ועיי' בדרכי משה יו"ד  
(סי' קד אות ב) דאסור להדליק דבר מיאוס  
בבהכ"נ, דלא דמי איסור עבודה זרה דחמיר

ניתנו עי' בפ"מ שם], ומעתה שפיר י"ל גבי נידון דידן גבי חמאה שנתבשלה בקדירא של בשר בת יומא, דמותר להדליק בה נר חנוכה מטעם דמצוות לאו להנות נתנו, ואומנם שוב כתב שם השער אפרים דיש לאסור להדליק בזה משום דכל דהוי איסורי הנאה ובעי לשורפו אמרינן ביה דכתותי מכתת שיעוריה, [וכמש"כ התוס' בסוכה (לה).] גבי אתרוג של ערלה עיי"ש] בעיקרא דהאי מילתא היה מקום לדון בזה נמי עפ"י מה שחידש הכס"מ הנ"ל, דס"ל דגדר האיסור של בישול בשר בחלב הוא רק מדין הרחקה כדי שלא יבוא לידי איסור אכילה, דלפי זה שפיר מותר להדליק בנר זה, דהתם הרי הדבר המתבשל כלה מן העולם, ושוב אין שייך בזה הטעם דשמא יבוא לאכלו, וה"ה דאין בזה משום איסור בישול בשר בחלב, ומצאתי דכן כתב בשו"ת שבות יעקב ח"א (סי' לח) בשם חכם אחד, [הובאו דבריו בשע"ת (סי' תרעג ס"ק א)] וכן משמע גם מתוך דברי החת"ס בתשובה הנזכרת דנקט בזה להתירא, ועי' עוד בסוגיא דחולין (קיג:): דפליגי התם רב אמי ורב אסי גבי המבשל חלב בחלב אם לוקה או לא, ובגמ' שם מבואר דכי פליגי אבישול אם לקי או לא, [אבל אאכילה לא פליגי דלא לקי, משום דאין איסור חל על איסור], דחד אמר דלוקה אבישול זה דחלב בחלב משום דחד איסורא הוא, וחד אמר אינו לוקה, דלהכי אפקיה רחמנא לאכילה בלשון בישול, וכהיכי דעל האכילה אינו לוקה גם על הבישול אינו לוקה עיי"ש, ובפשוטו נראה דפליגי בהנ"ל אם האיסור בישול תלוי באיסור אכילה או דהוי איסור עצמי, ולפי"ז תקשי אדברי הכס"מ הנ"ל מהא דפסק הרמב"ם (פ"ט מהל' מאכ"א הל' ו) דלקי על בישולו אע"ג דלא לקי על אכילתו, דלפי זה דעת הרמב"ם דאיסור בישול אינו תלוי כלל באיסור אכילה, וכן הקשה בשו"ת ב"י חיו"ד (ח"ב סי' קיח)

טפי ולהכי הוי מאוס ותועבה למקום ואין מדליקים בו, אבל איסור בשר בחלב דאינו אלא איסור הנאה בלבד אינו חשוב מאוס בשל [זה] וכתב השער אפרים שם דיש מקום להתיר להדליק בזה נר חנוכה, מטעם דהוי מצוה וקיי"ל בכ"ד בגמרא דמצות לאו להינות ניתנו, דמטעם זה אמרינן נמי בפרק ראווה ב"ד (כח).] דשופר של ע"ז מותר לתקוע בו, וכן מבואר גם בסוגיא דסוכה (לד).] גבי אתרוג של עורלה, דפסול מטעם דאין בו בדין ממון או משום דאין בו היתר אכילה, [משום דהוי איסורי הנאה], וחסר בדין לכס [עי' ברש"י שם], ומשמע דלולי שכתבה התורה ולקחתם לכם, שפיר היה כשר אתרוג של עורלה למצוה אע"ג דהוי איסודה"נ, משום דמצות לאו להינות ניתנו עיי"ש, וא"כ ה"נ י"ל בפשטות גבי נידו"ד דשרי להדליק בחמאה זו אף דהוי איסורי הנאה, משום דמצוות לאו להינות ניתנו, ואע"ג דהר"ן בר"ה (דף ז: מדפי הרי"ף) הביא את דברי הרז"ה דכי שרי לתקוע בשופר של ע"ז, דהיינו דוקא בתקיעות דר"ה שחיובן מן התורה, אבל בשל תעניות לא, דרק לגבי מצוות דאורייתא נאמר האי כללא דמצוות לאו להינות ניתנו, ולדבריו צ"ל דה"נ גבי מצות הדלקת נר חנוכה דהוא מצוה דרבנן לא מהני, דהא לא שייך בזה האי כללא דמצוות לאו להינות ניתנו, אומנם בר"ן שם דדחה את דבריו וס"ל דגם במצוות דרבנן אמרינן דמצות לאו ליהנות ניתנו, וכן דעת הרשב"א בתשו' (סי' תשמו) וכן מוכח בסוגיא דעירובין (לא).] ובירושלמי שלהי מסכת תרומות, דמספקא ליה התם מהו להדליק בשמן שריפה בחנוכה, ואמרינן דבי רבי ינאי מדליקין בשמן שריפה בחנוכה, וכן מסיק התם דמי שאין לו שמן של חולין מדליק בשמן שריפה בחנוכה, ואף שלא ברשות הכהן דכיון דברשות מצוה קא עביד מצוות לאו להנות

איסור בישול כדי שלא יבוא לידי איסור אכילה, אלא דאכתי יל"ע בזה ממאי שכתב הרמב"ם בפירושו למשנה עמ"ס כריתות (פ"ג מ"ד) בענין נקודה נפלאה שכתב שם הרמב"ם וצ"ב כעת ואכמ"ל על פי הנ"ל כתב בדובב משרים שם להתיר לערוך בדיקה לשוקולד על ידי בישול כדי אם יש בו תערובת של בשר וחלב, כיון דכל מטרת הבדיקה היא כדי שלא יבואו להיכשל באיסור אכילה של בשר בחלב, בכה"ג י"ל דליכא להאיסור של בישול שכל מהותו ועניינו הוא כדי שלא יבוא לידי איסור אכילה, והביא לזה ראיה מהא דאמרין בפסחים (יא.) דלרבנן יכול לבדוק אחר החמץ גם לאחר זמן איסורו ולא חיישינן שמא ישכח ויכשל באכילתו, דאיהו מחזור אחריה לשורפה מיכל קאכיל לה וה"ה בנידו"ד עיי"ש.

ולפי אפשר דגבי תקיעת שופר נמי יש לומר הכי, דהיכא דעוסק הוא בתקיעת שופר דמחוייב בה מכח היו"ט, דבכה"ג ודאי לא חיישינן שישכח דהוא יו"ט ויתקן כלי שיר, ורק דעכ"פ איכא למגזר משום שמא יעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים ביו"ט שהוא שבת, דמה שהוא זכור שהוא יו"ט אין בזה כדי למנעו מטלטול, שכן טלטול ביו"ט שרי, ולכן אסרו תקיעה ביו"ט שחל בשבת.

סימן י

**בדין תענית ביום טוב שני של ראש השנה**

בטור אורח חיים (סימן תקצו) כותב: "ואוכלין ושותין ושמחין ואין להתענות בו כלל ורב נטרונאי ז"ל כתב ביום א' של ר"ה א"א לישב בו בתענית משום דמדאורייתא הוא אבל

עיי"ש, ובהיותי בזה אמרתי לדון בקושיא זו עפי' מאי דהשרישנו הביה"ל ח"א (סי' מד) בדעת הרמב"ם (פ"ה מהל' שבועות הל' יא), דס"ל דאף דאין איסור חל על איסור, מ"מ כ"ז רק לענין חיוב מלקות אבל לענין איסור ועונש בידי שמים כן חל איסור על איסור, משו"ה פסק הרמב"ם דהנשבע שלא לאכול נבילות וטריפות אין בו חיוב שבועה כלל, לא שבועת ביטוי ולא שבועת שוא עיי"ש. וכן כתב האמרי בינה בהל' נדרים (סי' כט) בדברי הרמב"ם (פ"ד מהל' שבועות הל' י) דגבי שבועה על שבועה נמי אע"ג שאינה חלה, מ"מ לענין איסור כן חלה השבועה, וכן הוכיח הקצוה"ח (סי' עג ס"ק ה) מהא דאיתא בנדרים (ח.) דנשבעין לקיים את המצוה משום דיש בזה משום זירווי נפשיה, וע"כ משום האיסור דיש בזה, דאי נימא דלא חלה השבועה אף לענין האיסור, מאי זירווי נפשיה יש בזה<sup>17</sup>, עכ"פ באמרי בינה שם הוכיח נמי בדעת הרמב"ם דאע"ג דאין שבועה חלה על שבועה מ"מ איסורא אית ביה, ועי' עוד בדברי הפרמ"ג בפתיחה להל' פחס ח"ב (פ"א אות טז) בסופו שכתב, וכבר ביארנו פעמים רבות, דנהי דקיי"ל דאין איסור חל על איסור, היינו דוקא לחייב שתיים, אבל מ"מ תרין איסורי רבעי עליה, וועי' עוד בדברי הגרש"א בהגהותיו לשו"ע יו"ד (סי' רלט סעי' יג) משכ"ב בשם הרלב"ח ואכמ"ל, ועפ"י מאי דנתבאר בדעת הרמב"ם, דס"ל דנהי דאין איסור חל על איסור מ"מ איסור יש בזה, אפשר דס"ל דכן לוקה אבישול בשר בחלב, אע"ג דלא לקי על אכילתו משום דאין איסור חל על איסור, איסורא מיהא יש באכילתו, ואכתי שייך בזה

<sup>17</sup> ועי' באמרי בינה פס' מס"כ לדון בדברי הקצוה"ח ללכאורה דכריו כ"ח סתרי למס"כ הוא עממו כשו"ת חזני מילואים (סי' יב) ללא חלה השבועה חפי'

של שאר המועדים, ובשניהם כתב שאסורים הם בכל הדברים ואין בניהם הפרש רק לענין המת בלבד, א"כ סובר הרמב"ם שלענין איסור תענית ביו"ט שני אין חילוק בין שאר המועדים לראש השנה.

ובדעת רבי נטרונאי יל"ע, דמדבריו משמע דביו"ט שני של שאר ימים טובים אכן אסור להתענות בשני כמו שאסור להתענות בראשון, ורק לענין ראש השנה סובר שיש חילוק בין יו"ט ראשון שאסור בתענית ליו"ט שני שמותר להתענות בו, וצ"ב בזה שכן שני ימים טובים של ראש השנה קדושה אחת הן, וא"כ מין הראוי היה שמה שאסור בראשון יהיה אסור גם בשני כמו בשאר ימים טובים, כן איתא בתשובות רב נטרונאי גאון אורח חיים (סי' קנב-קנג) שכיון ששני ימים טובים של ראש השנה קדושה אחת הן, חמור ומשונה ראש השנה מכל ימים טובים עיי"ש וצ"ע

## ב

בביאור הדברים נראה בהקדים מאי דיל"ע בעיקר האי דינא דאסור להתענות ביום טוב מאיזה דין הוא, דבפשוטו נראה דהוא דין שנמשך מהחיוב שמחה ביו"ט הנלמד מקרא שושמחת בחגך דנכלל בזה גם איסור להתענות, שכן התענית היא סתירה לשמחה, כן משמע בפ"ק דמגילה (ה:): דיום פורים אף שאינו יו"ט [כדאמרינן במסכת מגילה שם משתה ושמחה קיבלו עליהו ויום טוב לא קיבלו עליהו, כן כותב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תרצ"ט)] "שאיין הימים האלו [חנוכה ופורים] מבוררין בלשון בני אדם לקרותן ימים טובים ולא מועדים", מכל מקום אסור להתענות בפורים, משום שנאמר בהם לעשות אותם ימי משתה ושמחה, א"כ מטעם זה גופא נאסר להתענות ביו"ט, כיון שיש בו חיוב שמחה והתענית היא סתירה לשמחה.

בי"ט שני ושבת לית בהוא קושיא משום דיי ימים אינון משונין מכל ימות השנה לפיכך נהגו רבותינו לישב בהן בתענית בין בחול בין בשבת, וכתב א"א ז"ל דבריו תמוהין שאסור להתענות ביו"ט ראשון של ר"ה והתיר להתענות בשבת ונראין דברי רבינו האיי שכתב להתענות ביו"ט שני של ר"ה אנו רואין שיפה הוא שלא להתענות שכך אמרו פרנסי ישראל הראשונים לישראל לכו אכלו מעדנים ושתו ממתקים וכן בשבת שובה אין אנו רואין שיתענה האדם שהרי תשעה באב שהוא תענית חמור לא רצו לקבוע בשבת וכ"כ הר"י"ץ גיאת שאין להתענות דיי ימי תשובה איקרו ימי צום לא איקרו וכן יראה מהמדרש שהבאתי למעלה כי מי גוי גדול וכו' ואיתא הכי בירושלמי בר"ה מתריעין ולא מתעניין עכ"ל.

מבואר דנחלקו רבי נטרונאי גאון והראשונים אם מותר להתענות ביום שני של ראש השנה או לא, דלדעת הראשונים אסור להתענות ביום השני של ראש השנה, כמו שאסור להתענות ביום טוב ראשון שלו, ודעת רבי נטרונאי שרק ביום טוב ראשון אסור להתענות, אבל ביו"ט שני מותר.

ובדעת הרמב"ם (פ"א מהל' יו"ט הל' כב) נראה שסובר נמי שאסור להתענות גם ביו"ט שני של ראש השנה, דכתב שם: "יום טוב שני אע"פ שהוא מדברי סופרים כל דבר שאסור בראשון אסור בשני, וכל המחלל יום טוב שני ואפילו של ראש השנה, בין בדבר שהוא משום שבות, בין במלאכה, בין שיצא חוץ לתחום, מכין אותו מכת מרדות או מנדין אותו, אם לא יהיה מן התלמידים, וכשם שהראשון אסור בהספד ותענית וחייב בשמחה כך השני, ואין ביניהן הפרש אלא לענין המת בלבד עכ"ל.

הרי שהרמב"ם כלל בדבריו את דני יו"ט שני של ראש השנה יחד עם שאר יום טוב שני



גם בפסח ובר"ה וגם בר"ח<sup>18</sup>] ומטעם זה אסור להתענות בו.

אכן בדברי הרמב"ם משמע שאין חיוב שמחה בראש חודש, שבהלכות יום טוב (פ"ו הל' יז) מונה הרמב"ם את כל אותם ימים שיש בהם חיוב שמחה, ולא הזכיר הרמב"ם בכלל זה את ראש חודש, ומשמע שסובר הרמב"ם שאין חיוב שמחה בראש חודש<sup>19</sup>, וכן הביא הבית

והנה במסכת תענית (טו:) מבואר שראש חודש אסור בתענית, וברש"י שם מבואר דהוא משום דראש חדש איקרי מועד, ובפשוטו היה נראה לבאר בכונת הרש"י, שביון שראש חודש נקרא מועד יש בו חיוב שמחה [וכן מבואר ביראים (סי' קכז) שבראש חודש יש מצוה לשמח שבסוכות כתוב חיוב שמחה בחג, וילפינן בשבועות (פ"א דף י ע"א) מהיקש דר' יונה הוקשו כל המועדות זה לזה, לחייב שמחה

חתימה, אך לגבי שמחה כתב למסתכרר שלא יאמר, ללא שייך שמחה בר"ח. וכוותייהו פסק הרמב"ם וכ"כ בכס"מ סס וסובר רבינו לכיון למספקא ליה [זגמ'] לא מדכרינן בה שמחה ולא חתמינן בה, וזה דעת הר"י<sup>19</sup>. עכ"ל.

עי' ז"ח (סי' קפח אות י) שפירש את דברי הר"י<sup>19</sup> באופן אחר, שלגבי הספק זגמ' האם חייב לומר שמחה כמו ציו"ט או שאינו חייב, הגמ' נשארה בספק, ועל כן מספק אין חייב, אך מי שרוצה יכול לומר שמחה, אחר שמקרא מלא ליצר הכתוב וציוס שמחתכם וצמועלכם ובר"ח. וזלעת הרא"ש כתב דס"ל לספק זגמ' הוא אם רשאי לומר שמחתכם ובר"ח או לא ומכח ספק אין לומר, ולפירושו דעת הר"י<sup>19</sup> דיך חיוב שמחה בר"ח, וכן מוזכר בדברי המהר"ם מרוטנבורג בהל' זרכות ומספקא לתלמודא נמי אם אומר בה לשמחה. ופסק רבינו חננאל מאי דבעי עבדא, אי בעי אמר בה שמחה, אי בעי לא אומר. עכ"ל. מפורש דעת הר"ח ומהר"ם שמאחר ונשארה הגמ' בספק אם רוצה יאמר שמחה ואם רוצה לא יאמר, ועי' עוד באו"ז הל' סעודה (סי' ה) דצירושלמי לא הזכירו שמחה בנוסח הברכה, וכתב זקס מורי רבינו יהודה בר' יצחק שירליאון, ומה"ט נמי [שברכה זו מדרבנן ע"ש לעיל] שמא אם לא חתים זקס ר"ח [זקס ומלכות] ולא אמר בה נמי שמחה שפיר דמי, כיון שאינה אלא מדרבנן. עכ"ל. והרי שיך חיוב שמחה בר"ח, ועל

<sup>18</sup> כן דעת הר"י<sup>19</sup> גיאת זמאה שערים (הל' אצל עמ' נט) [הביאו הרא"ש זקסו מועד קטן (סי' פז) והרמב"ן זקסו זכורת האדם [שער הסוף ענין ההולאה (סי' כז)] דיך חיוב שמחה זראש חודש זכתב סס גבי אמירת לזוק הדין שלא לומר זר"ח וחנוכה שחלו להיות זקצת דהללו יומי שמחה נינהו זכתיב וציוס שמחתכם וצמועלכם ובראשי חדשיכם. עכ"ל, וכן הוא זתקובות הגאונים [שערי תקובה (סי' ל)] וכן לשון הטור יו"ד (סי' תא). זהלכות ר"ח (סי' תיט) ומלוה להרבות סעודה זר"ח מדליתקש למועד, זכתיב וציוס שמחתכם וצמועלכם ובראשי חדשיכם עיי"ש

<sup>19</sup> ועי' זרמב"ם (פ"ז מהל' זרכות הל' יג) דפסק סס זבראשי חדשים אם שכה ולא אמר יעלה ויבא, לאס נזכר קודם שיתחיל זרכה זביעית, אומר זרוך אשר נתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזיכרון ואינו חותם בה, ומתחיל זברכה זביעית וגומר, ואם נזכר אחר שיתחיל זברכה זביעית גומר אותה ואינו חוזר מקור הדברים זברכות (מט.). לאיתא סס זב גידל אמר משמיה דרב, טעה ולא הזכיר סל ר"ח [זברכת המזון], אומר זרוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזיכרון. ולא ידענא אי אמר בה שמחה, אי חתים בה, אי לא חתים בה ולא פשטה הגמ' ספק זה, וברי"ף (דף לו. מדפ"ה) זכתב את נוסח הברכה זלא שמחה זבלא חתימה. והרא"ש (סי' כג) הביא דר"י פליג ארי"ף, וס"ל זבעינן

יוסף או"ח (סי' קפח) בשם הרא"ש שבראש חודש אין חיוב לשמות עיי"ש.

לפי הרמב"ם והרא"ש נצטרך לומר שהאיסור להתענות בראשי חודשים אינו מחמת החיוב לשמוח בהן, אלא שהוא דין הנובע מהדין מועד, שמדיני המועד נאסר להתענות ביום טוב, ולכן בראש חודש אף שאין בו חיוב שמחה כמו ביום טוב, מכל מקום נקרא הוא מועד כמו היו"ט, ולכן אסור בתענית.

נמצא אם כן שישנם שתי טעמים לאיסור תענית ביום טוב חדא יש לומר דאיסור זה נובע מחמת החיוב לשמוח ביום טוב דהתענית היא סתירה לשמחה ועוד טעם אחר יש בזה משום שיום טוב נקרא מועד ומדיני המועד אסור להתענות.

נפ"מ בזה אם האיסור תענית נובע מחמת הדין שמחה או מחמת דאיקרי מועד, יהיה באדם שיש לו שמחה בתענית, האם מותר לו להתענות ביו"ט או לא, דאם האיסור תענית נובע מחמת החיוב לשמוח ביו"ט יש לומר שבנידו"ד יהיה מותר לו להתענות כיון שסוכ"ס הוא שמח משא"כ אי נימא דהאיסור נובע מחמת שהיו"ט נקרא מועד א"כ אף שהוא שמח בתענית יהיה אסור לו להתענות.

ולכאורה יל"ע בזה שכן יש לומר שבחיוב לשמוח ביום טוב צורך השמחה נקבעה על ידי התורה שתעשה דוקא על ידי אכילה ושתיה ולא על ידי דבר אחר ואם כן שפיר יש לומר דאף אם הוא שמח בתענית יהיה אסור לו להתענות ביו"ט

אכן בבית הבחירה למאירי על מסכת ביצה (טו:) כותב שתענית שהוא לכונת תשובה

ופרישות מותר אף בשבת ואין עליו שם תענית כלל וכן כותב בשער הציון (סי' תקצז אות ג) שמותר להתענות בראש השנה אם כונתו לעשות תשובה ובטעם הדבר כותב השער הציון כיון שיש לו שמחה מהתענית עיי"ש ומבואר דגם אם השמחה היא בסיבת התענית נכלל במצוה של שמחה ומותר

עכ"פ נראה דהמאירי ס"ל דהאיסור תענית נובע מהחיוב לשמוח ביום טוב ולכן אם שמח בתענית מותר להתענות דלהטעם דאיקרי מועד מה לי שיש לו הנאה מהתענית מכל מקום עצם התענית הוא סתירה לדין מועד אך אפשר דגם אם נאמר שהאיסור תענית נובע מהדין מועד מכל מקום לא נאמר בזה איסור תענית רק באופן שמצטער על ידי התענית דזה הוא סתירה לדין מועד אבל אם שמח הוא בתענית שפיר דמי וצ"ב

ולכאורה נראה לדון בזה עוד לגבי נשים אם מותרות להתענות ביום טוב או לא לשיטת ההראשונים [עיי' בראב"ד (פ"א מהל' חגיגה הל' א) ובתוס' ובעה"מ בר"ה ו' ב'] דאשה מחויבת בשמחת יו"ט משום מ"ע שהו"ג [רק דיש לה מצוה כשהיא שמחה משום דע"י זה שמח בעלה שא"א לו לשמוח בלעדה] דלכאורה מתלי תלי זה בשתי הטעמים הנ"ל דאם האיסור להתענות נמשך מהחיוב לשמוח א"כ נשים שאינם מחויבות בשמחה מותרות להתענות משא"כ אי נימא דהאיסור להתענות הוא מחמת דהיו"ט איקרי מועד א"כ גם נשים בכלל האיסור שכן גם לגבם היו"ט מועד.

אכן לדינא היה נראה דאין בזה נפ"מ דשתי הטעמים אמת והא דאיסור להתענות

לשיטתיה זאו"ז (הל' ר"ח סי' תנג) דתפס כיראים (סי' רכז) דשמחה זכ"ח חיובה ד"ת.

כן לכתחילה היה ראוי לומר שמחה, אך מ"מ צדיעצד אינו מעכב, ויולא יד"ח חס לא אמר. ואזיל

סובר רבי נטרונאי דמותר להתענות ביום ב' של ראש השנה.

אומנם כל זה רק ביום ב' של ראש השנה וכמש"נ משא"כ בשאר יום טוב שני דגם לשיטת רבי נטרונאי אסור להתענות בו כיון שחז"ל תקנו שביום השני יחולו כל הדינים שחלים ביום הראשון בדיוק כיון שהיום הראשון אסור בתענית כך גם היום השני אסור בתענית וואף שיום ראשון של ראש השנה נמי אסור בתענית לא נכלל איסור זה בתקנת חכמים של היום השני שהתקנת חכמים מתייחסת רק ביחס לאותם דינים הנובעים מחמת היום טוב ולא לגבי שאר דינים שאינם מכח היום טוב וכיון שאיסור תענית ביום א' של ראש השנה נובע מחמת דין מועד שנוהג ביום זה מכח היותו ראש חודש ולא מחמת הדין יום טוב לא נכלל איסור זה בתקנתו ומותר להתענות בו.

סימן יא

**בדין מי שהוצרך לאכול ביום הכיפורים אם מברך על אכילתו**

כתב הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הל' יט) כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה, אינו מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, כיצד, הרי שאכל טבל של דבריהם, או שאכל מעשר ראשון שלא נטלו תרומותיו, או מעשר שני והקדש שלא נפדו כהלכתו, אינו מברך, ואין צריך לומר אם אכל נבלות וטרפות, או שתה יין נסך וכיוצא בו עכ"ל.

מבואר בדברי הרמב"ם שאדם שאוכל דבר איסור אין מברך עליו, וכתבו המפרשים שדין זה למד הרמב"ם מדברי המשנה במסכת ברכות (מה.), אבל דמאי ומעשר ראשון שנטלה תרומתו, מעשר שני והקדש שנפדו, והשמש שאכל כזית והכותי מזמנין עליו, אכל טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו, ומעשר שני

ביו"ט הוא גם מחמת שאיקרי מועד וגם מחמת החיוב שמחה ביו"ט ואם כן גם הנשים נכללו באיסור זה ואסורות להתענות ביו"ט.

אומנם בשו"ת רע"א מהדו"ק (סי' א) כתב דנשים מותרות להתענות ביום טוב כיון שאינן מצוות על שמחת יו"ט ולפי מש"נ הדבר תלוי במש"נ דאם נימא דשתי הטעמים אמת א"כ גם נשים איכללו באיסור זה כמש"נ וצ"ע

עכ"פ מדברי הגרע"א מבואר דס"ל דהאיסור תענית ביו"ט אינו מחמת שני הטעמים אלא משום החיוב שמחה גרידא לכן ס"ל דנשים מותרות להתענות ביו"ט וצריך לומר דס"ל דגם מה שכותב הרש"י דטעם האיסור משום דאיקרי מועד היינו מחמת החיוב שמחה דיש במועד וגם בראש חודש יש חיוב שמחה כמו שכותב היראים הנ"ל.

והנה נחלקו הראשונים ז"ל אם בראש השנה יש חיוב שמחה כמו בשאר המועדים הרא"ש בפ"ד דראש השנה (סי' יד) כותב דנפ"מ בזה אם צריך להזכיר בקידוש של ראש השנה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון עיי"ש וכן דעת הרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת הל' כ) שבראש השנה לא אומרים כן וזה משום דס"ל דבראש השנה אין מצות שמחה כמו בשאר יו"ט.

ולכאורה אפשר דדעת רבי נטרונאי גאון נמי דהאיסור להתענות ביו"ט נובע המחויב של ושמחת בחגך דהתענית הוי סתירה לשמחה וס"ל לרבי נטרונאי שבראש השנה אין חיוב שמחה כלל דהוא יום דין ורק ביום א' של ראש השנה יש חיוב שמחה מחמת שהוא גם ראש חודש ומשו"ה אסור להתענות ביום א' של ראש השנה כיון שנוהג בו דין שמחה כמש"כ היראים משא"כ ביום ב' של ראש השנה דאינו ראש חודש א"כ לא נוהג בו דין שמחה כלל ולכן

וברא"ש פ"ז דברכות (סי' ב) הביא את דברי הרמב"ם והראב"ד, והביא ראייה לדברי הראב"ד מהא דאמרי' בפ"ק דסנהדרין (ו): ובפ' הגזול קמא (צד.), הרי שגזל סאה חטים מתבירו, טחנה אפאה והפריש ממנה חלה, אין זה מברך אלא מנאץ, ומשמע שחייב לברך רק שברכתו היא ניאוץ <sup>20</sup> [וכן משמע מדברי המאירי בשטמ"ק ב"ק (צד): דפירש נמי דאירי מברכת הנהנין דאין זה אלא מנאץ אבל חייב עיי"ש.

ובכסף משנה הלכות (פ"א מהל' ברכות הל' יט) כתב ליישב את דברי הרמב"ם מההיא דגזל סאה חטים, דלהרמב"ם היתה הגירסא כיצד מברך אין זה מברך אלא מנאץ, דמשמע דמתמה כיצד אפשר שיברך והלא אינו אלא מנאץ הילכך לא יברך, והוסיף הכס"מ דגם לפי נוסחת הרא"ש י"ל דה"ק אם בא לברך אין זה מברך אלא מנאץ הילכך לא יברך עיי"ש.

ועיין עוד בכס"מ שם שהביא ראייה לדברי הרמב"ם מדברי ירושלמי במסכת חלה (פ"א הל' ה), מצה גזולה אסור לברך עליה, א"ר הושעיה על שם ובוצע ברך נאץ ה', א"ר יוני' הדא דתימ' בתחילה, אבל בסוף לא, דמים הוא חייב לו, ר' יונה אמר אין עבירה מצוה, רבי יוסי אמר אין מצוה עבירה, אמר רבי הילא אלה המצות, אם עשיתן כמצוותן הן מצות, ואם לאו אינן מצות וכו' עיי"ש.

ובעיקר מה שהקשו הראב"ד והרשב"א על דברי הרמב"ם, דבמשנה לא הוזכר רק שאין מזמנין עליו, ומשמע דלברך על אכילתו חייב, ראיתי בספר יד המלך דכתב ליישב את דברי

הנהנין, עי' צאילת השחר מסכת צבא קמא (נ"ד). דל"ל דכוונת הגרעק"א כיון דמייירי גם מהצרכה דחלה וע"ז צודאי הכונה דאין זה צרכה כלל, לכן גם על הצרכת הנהנין אפשר לומר דכוונת הגמ' מנאץ היינו דאין זה צרכה כלל.

והקדש שלא נפדו, והשמש שאכל פחות מכזית והנכרי אין מזמנין עליו.

ובהשגות הראב"ד שם כתב, שהרמב"ם 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 תחילה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו עכ"ל.

כדברי הראב"ד כן דעת הרשב"א בתשו' חלק א (סימן תשצד), דנשאל שם גבי חולה שצריך לאכול ביום הכפורים, אם מברך המוציא וברכת המזון, והשיב הרשב"א שצריך לברך, שלא אמרו באוכל טבל אלא שאין מזמנין עליו, כלומר שאינו ראוי להתחבר ולהצטרף, אבל הוא לעצמו מברך תחלה וסוף. דמי שאכל שום לא יאכל שום אחר עיי"ש.

[אכן בחדושי הרשב"א למסכת ברכות (מה.) אחר שהביא את דברי הראב"ד במה שהשיג על הרמב"ם, כתב ולי נראה כדברי הרמב"ם ז"ל, מדתניא ומייתי' לה בפ' במה מדליקין (כג.), הדמאי מערבין בו, ומשתתפין בו, ומברכין עליו, ומזמנין עליו, ומפרישין אותו ערום בין השמשות, דאלמא דמאי הוא דמברכין עליו, הא טבל אין מברכין עליו, ודוחק הוא לומר מברכין כדי נקטי' ואגב גררא דמזמנין וכו' עיי"ש, ולכאורה דבריו סותרים למש"כ בתשו' הנ"ל, וכבר הרגיש בזה הכנה"ג הגב"י (סי' תריח) עיי"ש].

<sup>20</sup> הרעק"א בצרכות (מה.) הקשה על מש"כ הרא"ש להוכיח דחייב לצרכך אלא דהוי מנאץ, לאיך שייך לצרכך כיון שאין זה שבו לא חל ההפרשת חלה, והנה מקושית הרעק"א מצואר דפירש דקאי על ההפרשה דהוי מנאץ, אמנם הרא"ש הא הוכיח על צרכת

יזכיר שם שמים כלל. אלא ודאי דכל אכילת איסור מונע כל חיוב הברכה הבאה על ידי אכילה זו, ושפיר אשמעינן מתניתין דכמו דכל אוכל יחידי דבר איסור אינו מברך בעצמו הברכה המוטלת עליו לבדו, כמו כן אף אם אוכל עוד עם שנים אחרים אין אכילת האיסור מצטרף לשלשה לחייבם בברכת הזימון. ומחמת כי דברים האלה היו פשוטים בדעת רבינו לכן לא הביא דין אכילת איסור לענין חיוב ברכת הזימון כלל, רק דכתב דאין על האוכל בעצמו חיוב ברכה כלל, וממילא אין אכילה כזו מצטרפת לענין חיוב ברכת הזימון. וכמו כן להיפך, באכילת דמאי לענין חיוב ברכת הזימון לא הביא רבינו ג"כ כלל דמזמנים עליו, רק דבסמוך ה"ל כ' הביא דבאכילת דמאי יחידי נתחייב בברכת הנהנין הראויה, וממילא גם בשלשה מצטרף לחייבם בברכת זימון. דסברא זו היתה פשוטה בדעת רבינו דמה לי חיוב ברכת הנהנין שנתחייב האדם על ידי אכילתו לבדו, או חיוב ברכת הזימון שנתחייבו שלשה באכילתן יחד, וכו' עיי"ש.

ועיין עוד באבן האזל שם שתמה על דברי היד המלך שכתב דטעמא דמילתא שאין לברך על דבר איסור, דהוא משום דהוי מצוה הבאה בעבירה, מהא דכתב שם הרמב"ם (הל' כ) אבל אם אכל דמאי, אע"פ שאינו ראוי אלא לעניים, או מעשר ראשון שנטלה תרומתו, אע"פ שלא ניטל ממנו חשבון תרומה גדולה, והוא שהקדימו בשבלין, או מעשר שני והקדש שנפדו, אע"פ שלא נתן את החומש, הרי זה מברך תחלה וסוף, וכן כל כיוצא בהן, והרמב"ם לא מחלק בין היכא שהפקיר את נכסיו והוי עני וראוי הוא באכילת הדמאי, או שלא הפקיר ואינו ראוי באכילתו, ובכה"ג הוי נמי מצוה הבאה בעבירה עיי"ש.

הרמב"ם, דהא דקתני במתניתין אין מזמנין, רבותא אשמעינן, דלא מיבעי דהוא עצמו אינו מברך, אלא דאף אין מצרפין את האוכל אכילת איסור לחייב את האחרים שאכלו ההיתר בברכת הזימון, דהו"א דכיון דהאוכל האיסור אינו מברך בעצמו, לא איכפת לן לצרפו לאחרים שאכלו ההיתר לזמן עליו, קמ"ל מתניתין דכמו דהאוכל דבר איסור הוא בעצמו אינו מברך ברכה הראויה לו, משום דמצוה הבאה בעבירה אין מברכין עליה, כמו כן בברכת הזימון, כיון דהשניים לבדם שאכלו ההיתר לא נתחייבו בה, והחייב הוא רק על ידי צירוף השלישי שאכל האיסור, הוי גם ברכת הזימון ברכה הבאה בעבירה, דע"י אכילת איסור של השלישי בא החיוב ברכה של הזימון, וגם רש"י ז"ל רמז לזה שם [מז, א בד"ה הא], וכתב משום דהוי ברכת הזימון ברכה הבאה בעבירה, דע"י אכילת איסור של השלישי בא החיוב הברכה של הזימון יעו"ש. ולא מיבעיא דאין מזו המתניתין סתירה לפסקו של רבינו, אלא דאדרבה דממתניתין מוכח כדעת רבינו, דגם ברכת הנהנין יחידי אין מברכין על אכילת דבר איסור, דאם כל אוכל יחידי איזה דבר איסור היה חייב בברכה הראויה לו, הרי אין עבירת האיסור שעבר בהאכילה מניעה להברכה שנתחייב על הנאת גופו, ואם העובר עבירה בעצמה אין העבירה פוטרנו מחיוב הברכה שנתחייב לברך, ק"ו בקבע אכילה על דבר איסור עם שנים שאכלו היתר, דעבירת אכילת האיסור של השלישי לא ימנע מלצרפו להשניים שאכלו היתר לחייבם בברכת הזימון דעכ"פ השנים לא טעמו טעם חטא אכילת איסור, והשלישי שאכל איסור לא יהיה רק צירוף להשנים שאכלו היתר, שאחד מאותן השנים יברך ויוציא גם את השלישי אשר אכל האיסור, דנרויח עכ"פ בזה שהאוכל האיסור לא

ברכות (לה). אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, ובאכל דבר איסור אין זה הנאה.

וכן יש לדקדק בדברי הרשב"א בתשו' הנ"ל [חלק א סי' תשצד] דס"ל נמי דאין לחלק בזה, דנשאל שם הרשב"א גבי חולה שצריך לאכול ביום הכפורים אם מברך המוציא וברכת המזון אם לאו, והשיב שצריך לברך, שלא אמרו באוכל טבל אלא שאין מזמנין עליו, כלומר שאינו ראוי להתחבר ולהצטרף. אבל הוא לעצמו מברך תחלה וסוף. דמי שאכל שום לא יאכל שום אחר עיי"ש, הרי שהרשב"א הביא ראיה לדין אכילת חולה ביום הכיפורים לדין אוכל טבל לענין שמברך עליו ברכה ראשונה.

ויעוין עוד בט"ז (סי' צו ס"ק א) שהכריח דהרמב"ם כתב כן גם באנוס ולא רק בשוגג, ומה שכתב הרמב"ם שוגג היינו באנוס, שהרי בשוגג ממש לא שייך לומר אינו מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף עיי"ש.

אכן בבית יוסף או"ח (סי' קצו) מביא בשם רבינו ירוחם (ני"ו סוף ח"א) דכתב בשם הרמ"ה דהאוכל דבר איסור במקום סכנה אינו מברך עליו, וכתב על זה הב"י ולי נראה דמודה הרמב"ם דכל כהאי גוונא מברך עליו עיי"ש.

ועי' עוד בדבריו (סי' תריח) שהביא מתשובת הר"מ שחולה שיש בו סכנה ואוכל ביום הכפורים, אומר מעין המאורע בברכת המזון, וכתב דדבר פשוט הוא דבהיתר אכיל, ואדרבה מצוה קא עביד, הוי לדידיה יום הכפורים כמו לדידן שאר ימים טובים, וכתב שם עוד, דאף על פי שמדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תשצד) נראה דמדמי ליה לאוכל טבל, דלדעת הרמב"ם (ברכות פ"א הי"ט) אין מברכין עליו, כבר נחלק הוא ז"ל עליו, והסכים

ובביאור דברי הרמב"ם צ"ל דיש לחלק בין אכילת דמאי דבעצמותו אינו חפצא של איסור, שהרי לעני הוא מותר באכילה, והוי רק איסור גברא, ובזה סובר הרמב"ם שאם בא לאוכלו צריך לברך עליו, משא"כ בדברים שהם איסור חפצא, כמו בשר נבילה או טבל וכדו', בזה ס"ל להרמב"ם שאין מברכין על אכילתו.

בשולחן ערוך אורח חיים (סי' קצו סע' א) פסק כהרמב"ם, שאם אכל דבר איסור, אף על פי שאינו אסור אלא מדרבנן, אין מזמנין עליו ואין מברכין עליו, לא בתחלה ולא בסוף עיי"ש.

ולכאורה יל"ע היכי הוי דינא במי שנאנס לאכול, כדי לפקח את נפשו, האם בכה"ג יברך על אכילת דבר שהוא איסור או לא, הצד לומר שיברך, דהרמב"ם לא הזכיר רק מי שאוכל איסור או במזיד או בשוגג, ואפשר דבמי שאנוס שרי, דכיון דמחוייב הוא לאכול כדי לפקח את נפשו ואף מקיים בזה מצוה של וחי בהם יכול לברך, ובפרט למאי דכתב בספר יד המלך, דטעמא דאין מברכים על מאכל שהוא איסור, דהוא משום דהוי מצוה הבאה בעבירה, דבכה"ג שמחוייב לאכול עפ"י דין, לא שייך הטעם של מצוה הבאה בעבירה וצריך לברך.

ושו"ר להריטב"א בהלכות ברכות (פרק ה אות יב), שכתב דמי שאכל או שתה דברים האסורים מן התורה או מדבריהם, אינו מברך לפניהם ולא לאחריהם כלל, שאין זה הנאה, ועל המברך נאמר ובוצע בריך נאף ה', ואין צריך לומר כשאכלם באיסור, אלא אפילו אכלם בהיתר מפני חליו שהיה מסוכן, אינו חשוב נהנה ואינו מברך עליו כלל, שכל הנאה שתחילתה באנוס וסופה ברצון אינה הנאה, ומבואר דלא שאני ליה להריטב"א בן שוגג לאנוס, ובכל אופן אם אכל איסור אינו מברך דעיקר הברכה נתקנה על ההנאה כלשון הגמרא במסכת

מברכים על אכילת דבר אסור, דזה רק במאכל הוא איסור חפצא, משא"כ בנידו"ד דהמאכל מצד עצמו מותר, רק דנאסר על הגברא לאוכלו באותו הזמן, דבזה גם רבינו ירוחם יודה דמברך על אכילתו.

ונראה להוכיח דאיסור התלוי בזמן אינו איסור חפצא אלא דהוי איסור על הגברא, דבר"ה (כא.) איתא, לוי איקלא לבבל בחדסר בתשרי, [היות ועיברו את חודש אלול היה יום זה לפי חשבון בני ארץ ישראל עשירי לחודש שהוא יום כיפורים, ובני בבל שלא ידעו מכך עשו יום הכיפורים ביום שלפני, וכשהגיע לוי ראה שאוכלים הם ביום הכיפורים לפי בני ארץ ישראל], אמר בסיס תבשילא דבבלאי ביומא רבה דמערבא וכו', והקשו הראשונים מדוע לא שאלה הגמרא שם כיצד זה נכשלו בני בבל באיסור אכילה ביום הכיפורים [בשוגג], הלא אפילו בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, כ"ש צדיקים עצמם [עיינ חולין (ז). ועוד] ובפרט לדעת רבינו תם דכלל זה נאמר רק במידי דאכילה, משום דגנאי הוא לתלמיד חכם שאוכל דבר איסור, כמש"כ התוס' בשבת (יב:) ד"ה ר"נ ובפסחים (קו:) ד"ה אישתלי ובגיטין (ז.) ד"ה השתא, א"כ ה"נ היה צריך להיות שמן השמיים ימנעו מהם תקלה זו לאכול ביום הכיפורים, ובתוס' פ"ק דגיטין כתבו לחלק בן אכילת איסור שסיבת האיסור היא מצד החפצא, דהחפצא בעצמותא הוי דבר איסור, כגון נבילות וטריפות ואבר מן החי וכדו', דלגבי זה קאי האי דינא דהקב"ה שומר להצדיקים לבל יכשלו באכילת דברים אלו, אבל אכילת איסור באופן דהאיסור הוא מצד הזמן בלבד ולא מצד החפצא, כגון אכילה ביוה"כ, דשם אוכל דבר כשר רק שנאסרה אכילתו מצד הזמן דבכה"ג לא נאמר האי כללא דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים עיי"ש, ועי' בקובץ

לדעת האומרים דאוכל טבל נמי מברכין עליו עיי"ש.

ובעיקר מש"כ הב"י לדמות את נידון המהר"ם לנידון דהרמב"ם יל"ע, שכן הרמב"ם מיירי באדם שאכל טבל שהוא איסור חפצא, ולכן ס"ל דלא מברך עליו, והמהר"ם מיירי באוכל ביוה"כ, דבזה יש מקום לומר שכן צריך לברך, כיון שאכל דבר המותר ובהיתר וצ"ב ואכן דנו הפוסקים גבי מאכל שנאסר באכילה מחמת הזמן, אם חשיב איסור גברא או איסור חפצא, דבצפנת פענח (פ"א מהל' חו"מ הל' ו) כתב, דתלי זה בפלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון בפסחים (כת.). גבי חמץ שעבר עליו הפסח, אם אסור מהתורה או רק מדרבנן, דלדעת רבי יהודה דהוא אסור מן התורה, ס"ל דמשהגיע זמן האיסור חל האיסור בהחפצא, ומימלא גם לאחר שעבר זמן האיסור נשאר האיסור בהחפצא, ורבי שמעון דס"ל דחמץ שעבר עליו הפסח אסור אך מדרבנן, הוא משום דס"ל דבאיסור הבא מחמת הזמן חל האיסור על הגברא, ולאחר שעבר זמן האיסור מותר לאכול, ורק דהחמירו חכמים גבי חמץ שעבר עליו הפסח לאוסרו משום קנס עיי"ש, ונפ"מ בזה יהיה לשיטת רבינו ירוחם בשם הרמ"ה שהביא הב"י או"ח (סי' קצו) דס"ל דאם הוצרך לאכול דבר איסור כגון במקום סכנה וכדו', דאע"ג שמותר לו לאכול, מכל מקום אינו מברך על אכילתו, היכי הוי דינא במי שהוצרך לאכול מאכל שנאסר מחמת הזמן, כגון חמץ בפסח או הוצרך לאכול ביוה"כ, אם מברך על אכילתו או לא דלפי מש"כ הצפנת פענח תלי זה בפלוגתא דר"י ור"ש, וא"כ למאי דקיי"ל כר"ש דחמץ שעבר עליו הפסח אסור רק מדרבנן, ה"נ יהיה הדין שאם אוכל חמץ בפסח או האוכל ביו"כ במקום שהותר לו, דצריך לברך על אכילתו גם לשיטת רבינו ירוחם דאין

תיקרי ונטמאתם, אלא ונטמתם, שהעבירה מטמטמת לבו של אדם, כי מסלקת ממנו הדיעה האמיתית ורוח השכל שהקדוש ברוך הוא נותן לחסידים, כמו שאמר הכתוב (משלי ב): כי ה' יתן חכמה, והנה הוא נשאר בהמיי וחומרי משוקע בגסות העולם הזה. והמאכלות האסורות יתירות בזה על כל האיסורין, כיוון שהם נכנסים בגופו של האדם ממש ונעשים בשר משרו"ל, ולפי זה אתי שפיר, דלעולם אין הצדיק ניצל מחמת האיסור שבדבר, דלגבי האיסור תלוי הדבר בבחירתו אם לאכול או לא, ולענין זה אין שום נ"מ בן מאכ"א לשאר איסורי תורה, ורק דכיון דבאכילת מאכ"א מלבד עצם האיסור שיש בדבר, איכא מציאות וטבע שמאכלות אלו גורמים לטמטום הלב אצל האוכל דהוא דבר מציאותי, וזה גם היכא שאוכל מאכלות אלו בשוגג או אפי' בהיתר, דגם בכה"ג משפיעים המאכלים על האוכל, משו"ה לגבי ענין זה דוקא נאמר האי כללא דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים, דהשמירה בזה היא מן ההזיק של טמטום הלב שבא בעקבות אכילת הדבר האסור, דזה שייך רק במאכ"א ולא בשאר איסורים, משו"ה שומרם הקב"ה להצדיקים מאיסור זה דוקא וועיין באתון דאורייתא (כלל י) משכ"ב עוד ואכמ"ל.

עכ"פ מבואר מדברי התוס' דאיסור אכילה ביום הכיפורים הוי רק איסור גברא ולא איסור חפצא, וולכן לגבי אכילה ביום הכיפורים לא נאמר הכלל דאין הקב"ה מביא תקלה על ידי צדיקים כמש"נ, ולפי"ז מי שהוצרך לאכול ביום הכיפורים מחמת חולי וכדו', לא מבעיא לשיטת הרמב"ם כפי שהבין בדבריו הב"י או"ח (סי' קצו), דאם אוכל דבר איסור דמברך על אכילתו, ווכן פסק בשו"ע שם (סעי' ב) ועיין עוד בדבריו (סי' רד סעי' ט), אלא אפילו לשיטת

ביאורים עמ"ס גיטין (אות ו) דכתב דלדעת התוס' לא נאמר האי כללא גבי מי שאוכל ביום הכיפורים עיי"ש

בהסבר הדברים נראה, בהקדים מאי דיל"ע בעיקר מה שהביאו התוס' בשם רבנו תם דכלל זה לא קאי כ"א באיסורי אכילה בלבד ולא בשאר איסורי, ומשום דגנאי הוא לצדיק להיכשל באיסורי אכילה, דלכאורה הדבר מוזר, דבמה נשתנה הצדיק משאר אינשי שינטל הימנו כח הבחירה לטוב או לרע, ועוד דמ"ש שאר איסורים דאינו ניצל מהם מטעם גנאי, וגם הטעם שכתבו התוס' משום דגנאי הוא להצדיק להיכשל במאכלות אסורות תמוה, אטו שבח הוא לו להיכשל בשאר איסורין שבניהם אף שחמורים מן המאכ"א, בביאור הדברים נראה עפ"י מה שכתב הש"ך ביו"ד (סי' פא ס"ק כו) דאע"ג דבאיסור דרבנן אין מצוין להפריש את הקטן, מ"מ ראוי להפרישו מפני שדבר האסור מטמטם את הלב, ומוליד לו טבע רע בזקנותו, ועי' עוד ברמ"א שם (סעי' ז) דמניקת לא תאכל דברים אסורים, וכן תינוק בעצמו לא יאכל דברים אסורים, דעי"ז יכול לבא לו נזק בזקנותו, ועי' עוד בדברי התוס' בחגיגה (טו.) ד"ה שובו, שהביאו בשם הירושלמי במסכת חגיגה (פ"ב הל' א), דהא דיצא אלישע בן אבויה לתרבות רעה, הוא בשביל שאמו אכלה דבר טמא והיה מפעפע בגופה עיי"ש, והכי אמרינן ביזמא (לט.) אל תקרי ונטמאתם במ אלא וניטמתם במ עיי"ש, [עי' במסילת ישרים (פרק יא) דהאי דרשה דעבירה מטמטמת ליבו של אדם נאמרה לגבי האיסור של מאכלות אסורות: "כי המאכלות האסורות מכניסים טומאה בלבו ובנפשו של אדם עד שקדושתו של המקום ברוך הוא מסתלקת ומתרחקת ממנו. והוא מה – שאמרו בש"ס גם – כן (יזמא לט): ונטמאתם במ, אל



רבינו ירוחם דס"ל דאינו מברך על אכילת איסור, הא נתבאר דזה רק גבי מי שאוכל מאכל שהוא אסור באיסור חפצא, משא"כ באכילה של דבר המותר בזמן אסור, כגון אכילה ביום הכיפורים, דאינו אסור אלא מחמת הזמן ולא הוי איסור חפצא, דחייב לברך על אכילתו וכן עיקר.

סימן יב

### בחיוב פיוס בעבירות שבין אדם לחבירו

יומא (פה:): תנן, עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, דרש רבי אליעזר בן עזריה, מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר, עד שירצה את חבירו ע"כ. ומבואר דיש חילוק בין עבירות שבין אדם למקום, שדי בתשובה כדי שיוה"כ יכפר, לעבירות שבין אדם לחבירו שלזה לא די בעשיית תשובה אלא שצריך גם שיפייס את חבירו, עוד מבואר מפשטות דברי המשנה שהחיוב לפייס את חבירו הוא דין בכל העבירות שבין אדם לחבירו, שאין מתכפר לו אלא א"כ פייס את חבירו על מה שעשה לו, ונתרצה לו חבירו עיי"ש

וכן כותב הרמב"ם (פ"ב מהל' תשובה הל' ט) אין התשובה ולא יוה"כ מכפרין, אלא על עבירות שבין אדם למקום, כגון מי שאכל דבר אסור, או בעל בעילה אסורה וכיוצ"ב, אבל עבירות שבין אדם לחבירו, כגון החובל את חבירו, או המקלל חבירו, או גוזלו וכיוצא בהן, אינו נמחל לו לעולם, עד שיתן לו מה שהוא חייב לו וירצהו, אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו, צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו, אפילו לא הקניט את חבירו אלא בדברים, צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו וכו' עיי"ש

והנה נתקשו המפרשים ממה שכתב הרמב"ם (פ"ה מהל' חובל ומזיק הל' ט - י) דאינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממונו, שהמזיק ממון חבירו, כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חובל בחבירו, אע"פ שנתן לו חמישה דברים אין מתכפר לו, ואפילו הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו, ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול, ואסור לנחבל להיות אכזרי ולא ימחול לו, ואין זו דרך זרע ישראל, אלא כיון שביקש ממנו החובל ונתחנן לו פעם ראשונה ושניה, וידע שהוא שב מחטאו וניחם על רעתו ימחול לו, וכל הממהר למחול הוא משובח ורוח חכמים נוחה הימנו עכ"ל.

והנה מש"כ הרמב"ם דהמזיק את חבירו בממונו כיון שהשיב לו נתכפר לו, דהיינו דוקא בעשה תשובה, כן מבואר בדברי רבותינו, שזולת החיוב תשלומין במזיק את ממון חבירו, יש בזה גם איסור להזיק ממון חבירו, כפי שהאריכו בזה האחרונים [עי' ברכת שמואל ב"ק (ס"א) ובקהילות יעקב שם (ס"א)] ובדברי הרשב"א פ"ק דב"ק מבואר דהוי איסור דאורייתא, ובספק נזיקין אזלינן לחומרא ככל ספק איסורין דאזלינן לחומרא, וכן כותב הטור חו"מ (ס"י שעח) דכשם שאסור לגזול ממון חבירו כך אסור להזיק ממנו, ובפירוש רבנו יונה לפרקי אבות (פ"א מ"א) כותב דהאיסור להזיק ממון חבירו נכלל באיסור דלא תגזול עיי"ש].

ומבואר בדברי הרמב"ם, דאין צריך פיוס וריצוי אלא במזיק את חבירו בגופו, אבל אם הזיקו בממונו, כיון ששילם לו מה שהוא חייב לו נתכפר לו, וזה דלא כמו שמבואר בדברי המשנה ובדברי הרמב"ם הנ"ל, דבכל אופן צריך פיוס וריצוי, ועיין בלח"מ משכ"ב לחלק בן איסור גזל שיש לו הנאה מהעבירה, דבזה ס"ל הרמב"ם דבעי פיוס, לשאר היוק ממון

והנה יש שמועילה התשובה רק לגבי ביטול העונש בלבד, אבל לא לגבי שיהיה נטהר מזוהמת החטא, [עיינן חגיגה (ט). רבי שמעון בן מנסיא אומר איזהו מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות, זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר, א"ת בגונב וגזול יכול הוא להחזירו ויתקן וכו', וברש"י ד"ה מוליד כתב, שהביא פסולין לישראל ויהא זיכרון, לפיכך אין עונותיו נמחלין בתשובה עיי"ש, וכה"ג פריך ביבמות (כב:) והאי [הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר] בר תשובה הוא, והא אמר רבי שמעון בן מנסיא וכו', וביאור הדבר דבכה"ג אין נמחק זוהמת החטא על ידי התשובה, ורושם מן החטא נשאר עדיין עיי"ש].

ומעתה נראה, כי דברי המשנה בב"ק מיירי לענין כפרת החטא, דענינה הוא מחיקת רושם החטא וביטול זוהמת החטא מן החוטא, דזה לא יתכן אלא היכא דלא נשאר רושם מן החטא, כגון גזל וגניבה שהחזירם, אבל במזיקו בגופו בזה לא יועיל לו תשובה סתם, אלא צריך גם לפייסו על זה, ובלא פיוס לא מהני, משא"כ המשנה ביומא דמיירי לענין מחילה וסליחה, דדין זה מתייחס לעונש על עבירת הלאו, דלענין זה אין שום חילוק בין מזיק בגופו למזיק ממונד ובכל אופן צריך בקשת מחילה, וולדברינו יתישבו גם דברי הרמב"ם בשתי המקומות הנ"ל כמש"נ].

ואולי יש מקום לחלק עוד בין מזיק ממונו לגזולו, דבגזל חוץ מעצם מה שנחסר הנגזל על ידי הגזילה, עוד יש בזה משום בזיון לנגזל בכך שנוטל ממנו בחזקה, דבזה מראה כאילו הוא שליט עליו, והנגזל חסר אונים מול הנגזל, ועל בזיון זה צריך לבקש ממנו מחילה, משא"כ במזיק ממונו של חברו, דליכא אלא חסרון ממון בלבד, ולזה סגי בהשלמת חסרונו כדי שיכופר לו וצ"ב

דאי"צ פיוס, וסגי במה שהשלים את חסרונו כדי שיתכפר לו, וצ"ב לכאורה מה ענין הנאתו כדי לחייבו בפיוס כשלא הזיק רק את ממונו].

והנה מקור דברי הרמב"ם הוא בדברי המשנה בב"ק (צב.) ד וליף לה התם מקרא דכתיב ועתה השב את אשת האיש עיי"ש, וצ"ב דלפי זה נמצא ששתי המשניות סותרות זו את זו, דבדברי המשנה במסכת יומא מבואר דבכל העבירות שבן אדם לחבירו צריך פיוס וריצוי ולא רק בשהזיקו בגופו, ובמשנה בב"ק מבואר דהוא דין רק במזיקו בגופו וצ"ב.

ועיי בספר תוספת יום כיפורים עמ"ס יומא (פה:) דכתב ליישב, דמה שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה שהגזול את חברו צריך לפייסו, מיירי בשגולו בחזקה ועל ידי חבלה, ולכן צריך לפייסו על מה שהזיקו בגופו, וכדברי הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק עיי"ש.

ואכן גם לדבריו אכתי לא נתישב בזה רק הסתירה שיש בדברי הרמב"ם, אומנם מאי דקשיא על דברי הרמב"ם מדברי המשנה ביומא, דמבואר שם דקאי חיוב פיוס גבי כל העבירות שבין אדם לחבירו, זה לא נתישב בדברי התוספת יוה"כ, זאת ועוד דלפי דבריו דהרמב"ם מיירי בשגול את חברו בחזקה ועל ידי חבלה, א"כ נכלל זה במש"כ שם הרמב"ם דחייב לרצותו על חבלתו וצ"ב

ובביאור הדברים נראה, דהנה ידוע דעל ידי החטא חלים בגברא שתי דינים, חדא דעיי"ז מתחייב בעונש על שהמרה את פי ה', ועוד יש בזה דין דעל ידי החטא נטמא החוטא מזוהמת החטא, וכיוצא בזה מהניא התשובה לתרתו, חדא דעל ידי עשיית תשובה ניצל החוטא מחיוב העונש, על שהמרה את פי הי"ת, ובנוסף על ידי התשובה נטהר החוטא מזוהמת החטא שדבקה בו ואכמ"ל.

סימן יג

## בענין עמידה באמירת הוידי

יומא (פז:): אמר בר המדורי הוה קאימנא קמיה דשמואל והוה יתיב וכי אתא שליחא דציבורא ואמר אבל אנחנו חטאנו קם מיקם ע"כ.

וברא"ש שם (סי' יט) כתב וכן כתב הר"ן (דף ו. מדפ"ה) ד"ה שמע מינה בשם הגאונים] דעיקר וידוי מעומד הוא, וכן כותב הטור או"ח (סי' תרוז) וצריך להתודות מעומד, ואפילו כי שמע ליה משליח ציבור והוא התודה כבר צריך לעמוד ע"כ, וכן פסק בשו"ע שם (סעי' ג) עיי"ש

וברי"ץ גיאאות חלק א' (עמוד נה) כתב וכן הביא בכף החיים (סי' תרוז אות כג) בשם היפה ללב] סמך לזה מדברי הכתוב בספר נחמיה (פרק ט פסוק ב), "זיעמדו ויתודו על חטאתיהם ועוונות אבותיהם" עיי"ש, ועיין עוד במהרי"ל הלכות יוה"כ דכתב עוד טעם אחר בזה, והוא משום דעשרה וידויין של עיו"כ ויו"כ הם כנגד עשרה קידושין שקידש בהן גדול ביוה"כ, וכיון דקידוש כה"ג בעי עמידה, אף בשעת הוידוי צריך לעמוד ע"כ, ועיין במשנ"ב (סי' תרוז ס"ק י) דכתב עוד טעם בזה משום דהכי הוה דרך הכנעה טפי ומתודה בלב שלם עיי"ש.

והנה בזבחים (יט:): איתא, ת"ר כיצד מצות קידוש ידיים ורגליים, מניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית, ורגלו השמאלית על גבי רגלו השמאלית ומקדש, ורבי יוסי בר יהודא אומר, מניח שתי ידיו זו על גבי זו, ועל גבי שתי רגליו זו על גבי זו ומקדש, אמרו לו הפלגתה, אי אפשר לעשות כן, שפיר קאמרי ליה, אמר רב יוסף וחבירו מסייעו, מאי בנייהו, אמר אביי עמידה מן הצד איכא בנייהו, אמר ליה רב סמא בריה דרב אשי לרבינא, וליתב מיתב ולקדש, אמר קרא לשרת ושירות מעומד הוא ע"כ.

ובראשונים שם דכתבו לבאר, דיסוד מחלוקתם דת"ק ורבי יוסי היא גבי סמיכה אי חשיבה כעמידה או לא, דלרבנן לא חשיבא עמידה, ולכן לא מצי לסמוך על חבירו בשעת קידוש ידיים ורגליים, כיון דקידוש ידיים ורגליים בעי עמידה, וסמיכה אינה עמידה, ולדינא פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' ביאת המקדש הל' טז) כרבנן דסמיכה אינה כעמידה עיי"ש.

והנה נראה פשוט דהאי דינא דסמיכה לא הוה עמידה, דאין דין מסויים גבי עבודת ביהמ"ק בלבד, אלא דה"ה לכל מקום דבעינן עמידה דלא מהני סמיכה, דסמיכה אינה עמידה, וכן מבואר בדברי התוס' בזבחים שם ד"ה עמידה, לגבי קריאת התורה, דצריך להזהיר בשעה שקורין בתורה שלא לסמוך, משום דאמר במגילה פרק הקורא את המגילה, דבתורה בעי עמידה, ויליף לה התם (כא). מדכתיב ואתה פה עמוד עמדי עיי"ש] וכן איתא בירושלמי, ר' שמואל בר יצחק על לבי כנישתא, חזא לחד בר נש דתרגם וסמיך לעמוד, אמר ליה אסור, כשם שניתנה באימה כך אנו צריכים לנהוג בה באימה עיי"ש, ומפורש דהוה דין לכל מקום דבעי עמידה, דלא מהני סמיכה, וכן כותב המג"א (סי' תקפא ס"ק א) גבי מצות שופר דילפינן דין עמידה התם מגזירה שוה דלכם לכם מספירת העומר דלכן אסור אפילו לסמוך בשעת התקיעות והברכות עיי"ש.

ואכן בשיטמ"ק עמ"ס זבחים שם (אות ד) כתב דהא דאמרינן דסמיכה לא חשיבא כעמידה, דזהו רק אם סומך באופן שאם יסולק הדבר שנסמך עליו יפול, אבל אם סומך באופן שאם יסולק אותו דבר שנסמך עליו ישאר עומד, בכה"ג הרי"ז נחשב לעומד, וולפי"ז אתי שפיר דברי הרמ"א בחו"מ (סי' יז סעי' א), דבשו"ע שם פסק דבשעת גמר דין צריכים בעלי הדינים לעמוד, והוא מדברי הגמרא במסכת

דמבואר בדבריו שהיו עושיין כן דרך חשיבות להקביל פני השכינה דרך כבוד, ובב"ח שם ביאר את דבריו, שמכתפי אאדדי היינו שהיו מניחים כיתפיהם זה על כתופו של זה, שהוא דרך חשיבות, ועשו כן מפני כבוד השכינה עיי"ש, ודברי היד רמה צ"ב, ודוחק לומר דהיו יכולים לעמוד מעצמם, ורק שהיו נסמכין על כתפי עבדיהם באופן שגם אם ילכו משם ישארו עומדים ואכמ"ל].

ולפי"ז ה"ה לכל אותם מצוות שאופן קיומם הוא בעמידה, [עייין בספר האבודרהם בענין סדר שחרית של חול ופירושיה (עמוד מה) ד"ה כשמתעטף בציצית וכו', דמנה דשש מצוות שברכתן מעומד, עומר, לבנה בחידושה, ציצית, שופר, לולב, ומילה, שבאלו כתוב לכם וכו' ואנו למדין חמשתן בגזירה שוה מלכם האמור גבי העומר, וספירת העומר מעומד שנאמר מהחל חרמש בקמה, אל תיקרי בקמה אלא בקומה, קרי ביה בקימה עכ"ל, וועייין בשבלי הלקט (סי' קצח) בשם הגאון עייין עוד ברא"ש שלהי מסכת פסחים (סי' מא) דכתב גבי ספירת העומר "וכי מברכים מברכים מעומד דת"ר בקמה תחל לספור וגו', אל תיקרי בקמה אלא בקומה" עכ"ל<sup>21</sup>, בכל הני צריך לומר דאם רק נסמך קצת באופן דאם ינטל אותו דבר

והמדפיס לא ידע לפוטרו ותיקן מפי עצמו והדפיס דת"ר וכו' וראיתי שגם צ"י (סי' תפט) וכן הט"ז שם (ס"ק ז) העתיקו דברי הרא"ש דת"ר בקמה וכו' ולדעתי צריך תיקון כנ"ל ונ"ל דס"ר עכ"ל הגרי"צ שם ועייין עוד בשו"ע הרב או"ח (סי' תפט סעי' ד) דס"ל נמי דהוי זה רק אסמכתא בעלמא עיי"ש ולאומנס בצרכי יוסף או"ח (סי' ח ס"ק ז) כתב דלין עמידה בספירת העומר הוי לאורייתא וכתב שם דמקור דברי הרא"ש הם בפסיקתא פרשת אמור עיי"ש]

שבועות (ל), דילפינן לה התם מקרא דועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' וגו', וברמ"א שם כתב בשם הריב"ש (סי' רסו) דעמידה על ידי סמיכה חשיב עמידה לענין זה, ובהגהות הגר"א שם (אות ו) הקשה על דינו של הריב"ש מסוגיא דזבחים הנ"ל, דמבואר שם דסמיכה לאו כעמידה, ועיי"ש משכ"ב, ועייין עוד בסמ"ע שם (ס"ק ו) [וכן הוא בדבריו שם (סי' כח ס"ק ד)] דכתב דהאי קרא דילפינן מיניה דין עמידה בעדים הוי רק אסמכתא בעלמא, ולכך אזלינן לקולא עיי"ש, ואכן לפי דברי השיטמ"ק לא קשיא מידי, דאפשר דגם הרמ"א לא התיר אלא סמיכה כזו שאם ינטל הדבר שנסמך עליו לא יפול, דבכה"ג שפיר מיקרי עמידה כמש"נ, [ואלא דצ"ע בדברי היד רמה עמ"ס סנהדרין (מב). דאיתא שם דמרימר ומר זוטרא כאשר היו מברכין ברכת הלבנה הוו מכתפי אאדדי, וביאר היד רמה, דהיות והיו זקנים וכבדים ולא היו יכולין לעמוד, היו עבדיהם סומכין אותן על כיתפיהם ומברכין מעומד עיי"ש, ולפי מש"נ דבכה"ג דאם ינטל אותו דבר שנסמך עליו דלא מיקרי עמידה, א"כ מה הועילו מרימר ומר זוטרא במה שהיו נסמכים על כתפי עבדיהם, הא סמיכה כה"ג דינה כשיביה ולא כעמידה כמש"נ, ואכן יעויין בטור או"ח (סי' תכו)

<sup>21</sup> ויעויין בהגהות הגרי"צ שם (אות ג) דכתב על דברי הרא"ש ולא מצאתי דרשה זו בכל הש"ס, ומחילה מכבוד הרב באר הגולה בשו"ע או"ח (סי' תפט אות ד) שזיין מצרייתא דבקמה תחל וכו', ודע דבכס"מ (פ"ז מהל' תמידין ומוספין הל' כג) כתב וז"ל אין מונין אלא מעומד וכו' כתב הר"י בן גיאות שזה קבלה מפי רבותינו ואסמכוה אקרא דבקמה קרי ביה בקומה וזוהר פרשת תלוא כתב סוד הדבר מדוע צריך לצרף מעומד עכ"ל ולכן נראה שהיה כתוב ברא"ש וסמכוה רבנן בראשי תיבות דס"ר

בשעה שמתודה, דהוא דין מפורש בדברי הגמרא כמש"כ הראשונים ז"ל, ולפי מש"נ י"ל דהוקשה להרמב"ם על דין זה מהדין דבעינן סמיכה בכל כוחו בשעת אמירת הוידוי על הקרבן ביוה"כ וכמש"נ משו"ה השמיט הרמב"ם ז"ל דין זה מחיבורו וצ"ע

ושו"ר ראיתי במקראי קדש על ימים נוראים (סימן מו) שהביא קושיא זו בשם האמרי אמת זצ"ל, וכתב בשם ספר עבודה תמה להר"י בנבנישתי זצ"ל על סדר עבודת יום הכיפורים, דהוידוי על הקרבן היה נאמר סמוך לסמיכה ולא בשעת הסמיכה ממש, ואכן היה נאמר בעמידה כפי מה שהוא לפי הדין כנ"ל עיי"ש.

עכ"פ לדינא מבואר בדברי הפוסקים, דסמיכה כזו באופן שאם ינטל הדבר שעליו הוא נסמך ישאר עומד, שפיר חשיבה עמידה, ולכן שפיר מותר לסמוך עצמו בשעת הוידוי באופן כזה, אבל לסמוך עצמו באופן כזה שאם ינטל הדבר שעליו הוא נסמך יפול אסור, דלא חשיב עמידה, וכתבו הפוסקים דלמש"כ המשנ"ב (סי' תרוז ס"ק א) בשם הפוסקים דצריך להתודות בערב כיפור אחר האכילה קודם החשיכה, דצריך לאומרו בעמידה, ועיינן בשעה"צ שם (אות יב) דהביא בשם האחרונים, דכיון שיוציאין ידי חובת וידוי באמירת אבל אנחנו ואבותינו חטאנו, א"כ אפשר לשבת לאחר אמירת תיבות אלו למי שאינו יכול לעמוד, כגון זקן או חולה וכיוצ"ב, ואומנם דעת השעה"צ שם דאסור לישב עיי"ש.

סימן יד

### בגדר מצות עינוי דיום הכיפורים

גבי מצות עינוי דיום הכיפורים דכתבה התורה "מערב עד ערב תשבתו שבתכם" דנו רבותינו האם הוי הכל מצוה אחת להתענות

שנסמך עליו ישאר עומד, דבכה"ג חשיב שפיר עומד, וכן כותב המג"א (סי' קמא) דמה שהתיר שם השו"ע שם למי שהוא בעל בשר לסמוך בקריאת התורה, דלא הותר לו אלא להישען קצת, אבל אם נסמך כל כך עד שאם ינטל אותו דבר יפול, לא חשיב עמידה ואסור גם לבעל בשר עיי"ש, ולפי זה ה"ה בנידו"ד גבי מצות וידוי, דאם נסמך באופן כזה שאם ינטל הדבר שנסמך עליו ישאר עומד דאינו צריך לחזור ולהתודות, וכן כתב המג"א (ס"ק ד) [והובא במשנ"ב שם (ס"ק י)] דאף אסור לסמוך בשעת אמירת הוידוי, אם סומך באופן שאם ינטל הדבר שנסמך עליו לא יפול שרי [דכיון דלא חשיב ישיבה הוי דרך הכנעה] עיי"ש.

והנה ביומא (לה:): מבואר דכאשר היה סומך הכהן על הקרבן היה מתודה, וכן תנן התם (מא.) בא לו אצל פרו שניה סומך עליו ומתודה וכו' עיי"ש, [ואע"ג דבעינן תיכף לסמיכה שחיטה, וכשהיה סומך בוידוי אין זה סמוך לשחיטה, ביאר במקדש דוד (סי' כד אות ב) דלא נאמר דין זה דתיכף לסמיכה שחיטה, רק ביחס לסמיכה שהיא מדין קרבן, והאי סמיכה דוידוי ראשון, אינה סמיכה מדין קרבן אלא מדין וידוי דמצריך סמיכה, וא"כ לא אכפת לן במאי שאינו סמוך לשחיטה, והדין דתיכף לסמיכה שחיטה מתקיים בוידוי השני עיי"ש] עכ"פ מבואר דבעינן סמיכה מדין וידוי, ובזבחים (לג.) מבואר וכן נפסק ברמב"ם (פ"ג ממעשה הקרבנות הל' יא) דגבי סמיכה בקרבן צריך לסמוך עליו בכל כוחו עיי"ש, ובסמיכה בכל כוחו ודאי דאם ינטל הקרבן מתחתיו יפול, וסמיכה בכה"ג לא חשיבא עמידה וצ"ב

ועי' עוד בפר"ח (סי' תרוז ס"ק ג) דעמד על הא דהשמיט הרמב"ם דין זה דבעי עמידה

להתענות מערב עד ערב, אם כן בכה"ג שאכל, שוב אינו מקיים מצוה במה שממשיך להתענות עד סוף התענית, דהא אינו מערב עד ערב, משא"כ אי אמרינן דבכל רגע ורגע במערב עד ערב איכא קיום מצוה דלפי זה שפיר מקיים מצות עינוי<sup>23</sup>

ועוד נפ"מ בזה יהיה גבי מי שנולד בעיצומו של יוה"כ דנעשה גדול באמצע יוה"כ, [למא"ד דבעינן מעת לעת<sup>24</sup>] אם יש עליו מצות עינוי, דאי הוי הכל חיוב אחד של עינוי מעת לעת, א"כ ביון דהיה רשאי לאכול במקצת היום אין כאן תענית דמערב עד ערב, ואף כשנעשה גדול באמצע היום אינו מקיים מצות עינוי, משא"כ אי נימא דאיכא קיום מצוה בכל רגע ורגע דלפי"ז אף אם היה רשאי לאכול במקצת היום, מכל מקום יש לו מצוה להתענות עד סוף היום [מלבד האיסור לאכול].

מערב עד ערב, כלומר שירגיג לער עינוי כזה כמו לערו של איש המתענה מערב עד ערב, ועל כן אם אכל ביוכ"פ ככותבת, נהי ללא מייחצו דעתיה אלא לפי שעה, מ"מ העינוי שיש לו אפילו כמה שעות אחרי אכילת ככותבת, אינו דומה להענוי שיש למי שלא אכל כלל מאז בין השמשות לערב יו"כ, וע"כ י"ל כיון דהתורה אמרה ועניתם את נפשותיכם מערב עד ערב, ממילא י"ל דאינו מקיים מצוה זו רק אם עינויו הוא כמי שמתענה מערב עד ערב עיי"ש.

<sup>24</sup> עיין במש"מ (פ"ב מהל' אשות הל' כא), ובהגהות דברי חמודות על הרא"ש פ"ה דנדה (אות ה), דלמדו כן בדעת התוס' בפ"ק דר"ה (י). ד"ה בן כ"ד, ועיי"ש עוד במש"מ דכן היא גם שיטת הרש"י דערכין (יח): ד"ה מעל"ע, ועיין עוד בש"ד חו"מ (סי' לה ס"ק א) דכן הבין בדברי התוס' בנדה (מד): ד"ה שלשים בתר' השני עיי"ש

מערב עד ערב, ואם אינו מערב עד ערב הרי שלא נתקיים עיקר החיוב דעינוי ביום הכיפורים, או דכל רגע ורגע שבמערב עד ערב הוי מצוה וחיוב בפני עצמו.

נפ"מ בזה יהיה במי שהתרו בו ביום הכיפורים אל תאכל אל תאכל ואכל, אם חייב רק על אכילה אחת או דחייב על כל אכילה ואכילה שאכל, דאי הוי הכל מצוה אחת להתענות מערב עד ערב, אינו חייב אלא אחת, משא"כ אם איכא חיוב עינוי בכל רגע ורגע במערב עד ערב דלפי זה יש לחייבו על כל אכילה ואכילה שאכל.

עוד נפ"מ בזה יהיה, לגבי חולה שהותר לו לאכול ביום הכיפורים, ואכל כפי הנצרך לו כדי להשיב את נפשו עד שיצא מכלל סכנה, אם מקיים מצות עינוי דיוה"כ במה שממשיך להתענות עד סוף התענית<sup>22</sup>, דנידון זה לכאורה נמי תלוי בהנ"ל, דאם הוי הכל מצוה אחת

<sup>22</sup> דאם מרגיש טוב אחר האכילה כריך להשלים התענית, שהחולי פוטרו רק במה שהוא כריך לפקח נפשו, עי' בשו"ת ח"ס או"ח (סי' קנז), דכתב לגבי התענית דתשעה באב דגם חולה האוכל חייב בתענית, ואם די לו באוכל לא ישתה ואם די לו בשתי' לא יאכל, ואם כריך לאכל פעם אחת לא יאכל ב' פעמים וחייב דייני כוס כל דאינו סותר מחלתו עיי"ש.

<sup>23</sup> בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא ד' ח"א סי' כ') כתב "ונפלאתי מאוד, האידך יעלה על הדעת שלא יקיים מצות תענו את נפשותיכם, ופשיטא שע"י ככותבת אינו מייחצו דעתו על כל היום, ורק שבעת אכלו נתיישבה דעתו, וא"כ אחר כך שוב עובר על תענו את נפשותיכם" עכ"ל.

ובשו"ת להורות נתן (חלק ה סימן לח) ביאר דכיון דכתיב ועניתם את נפשותיכם וגו' מערב עד ערב, ממילא אינו מקיים מצוה זו רק אם עינויו הוא

דלמצות חינוך בניה עשתה כן, לכן לא מיחו בה חכמים, דמצות חינוך מתקיימת גם בסוכה פסולה עיי"ש, ומבואר דלקיום מצות חינוך בעי עשיה שיש בכיוצא בה קיום מצוה אצל המחויב בה, ולא סגי בסתם עשיה גרידא עיי"ש.

ביאור הענין הוא דעיקר מצות חינוך ענינה הוא להרגיל את הקטן בעשיית אותם מצות בהם יהיה חייב לכשיגדל, וכמו שכתב הרש"י בסוגיין ד"ה מדרבנן, שהזקיקו להרגיל את הקטן למצוה שהוא ראוי לה, כדי שיהיה מחונך ורגיל למצות וכן כתב הרש"י גם בפ"ק דחגיגה (ו.) ד"ה קטן, שכל ענין החינוך בקטן הוא כדי להנהיגו, שיהא סרוך אחר מנהגו לכשיגדל עיי"ש, וכדבריו משמע גם מדברי המאירי עמ"ס נזיר (כט.), דכתב שם דמטרת המצוה של חינוך היא להרגיל התינוקות במצות, ולקבוע ענין המצות בליבותהם כל אחד לפי מה שראוי לו עיי"ש], וכיון שכן מסתבר שצריך לחנכו לקיים את המצות כתקנם ובהכשר גמור כמו בגדול, דאל"כ אתי למסרך גם בגדלותו, כהא דאמרין במסכת סוכה (לא.) דאם לא מצא אתרוג לא יביא לא פריש ולא רמון ולא דבר אחר, ובגמרא שם (לא:.) מהו דתימא לייתי, כי היכי שלא תשכח תורת אתרוג, קא משמע לן זימנין דנפיק חורבא מיניה, דאתי למסרך, וייעויין בפרק לולב הגזול (מב.) דמבואר שם במשנה דקטן היודע לנענע חייב בלולב והוא כדי לחנכו במצות ונפסק ברמב"ם (פ"ז מהל' לולב הל' יח) ובשו"ע או"ח (סי' תרנז סעי' א), ובביאור הלכה שם כתב, דפשוט הוא שצריך שיהיו הד' מינים כשרים כמו בגדול, ודבריו מושתתים על דברי הריטב"א הנ"ל, דלקיום מצות חינוך בעינן קיום מצוה ממש כמו בגדול, ואם כן היכא דלא קנה הקטן את הד' מינים, דבכה"ג בגדול אינו מקיים מצוה, ה"נ דלא מקיים בכה"ג מצות חינוך

ולכאורה יש לפשוט ספק זה עפ"י המבואר ביומא (פב:) דהתינוקות אין מענין אותן ביום הכיפורים, אבל מחנכים אותם לפני שעה ולפני שעתיים, בשביל שיהיו רגילין במצות ונפסק ברמב"ם (פ"ב מהל' שביתת עשור הל' יא), ובשו"ע (סי' תרטז סעי' ב), דקטן בן ט' שנים שלימות ובן י' שנים שלימות, מחנכין אותו לשעות, בן י"א בן זכר בן נקבה מתענין ומשלימין מדברי סופרים, כדי לחנכם במצות עיי"ש, והשתא בשלמא אי נימא דאיכא קיום מצות עינוי בכל רגע ורגע במערב עד ערב, שפיר מחנכין את הקטנים תענית שעות, דעכ"פ יש בזה משום קיום מצוה באותן שעות שהתענו, אבל אם הוי כל המערב עד ערב חדא מצוה, דלא שייך בזה דין חינוך במקום דליכא קיום מצות עינוי, כמו שהשרישנו הריטב"א בחידושי למסכת סוכה (ב:), דבגמרא שם מיייתי רבי יהודה ראייה לדבריו דסוכה למעלה מעשרים אמה כשירה, מהא דמצינו בהילני המלכה בלוד, שהיתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה, והיו זקנים נכנסים ויוצאים לשם ולא אמרו לה דבר, אמרו לו משם ראייה אשה היתה ופטורה מן הסוכה, א"ל והלא שבעה בנים הוו לה, ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים, ופריך למה לי למתני ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים, ומשני דהכי קאמר להו, וכי תימרו קטנים היו וקטנים פטורים מן הסוכה, כיון דשבעה הוו אי אפשר דלא הוי בהו חד שאינו צריך לאמו, וכי תמרו קטן שאינו צריך לאימו מדרבנן הוא דמחייב וההיא בדרבנן לא משגחה, ת"ש ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים וכו', וכתב על זה הריטב"א, דמכאן מוכח דכשמחנכים את הקטן במצוות, צריך לעשות לו את המצוה בהכשר גמור כמו לגדול, דאל"כ מה ראייה איכא ממעשה זה לשיטת רבי יהודה, הא אפשר משום

ולהשלים, ולא כן הכא דאין בזה איסור כלל לקטן, ואדרבא הלא מחוייב להאכילו לאחר ג' שעות עכ"פ, ומוכח דאין שייך על אכילתו שם איסור, רק הוא מצוה על אביו לחנכו במצות, ובמקום שאין מצות חינוך כגון, באחרים אפשר דגם בספי ליה ליכא איסורא, וסיים דכן מצא ברבנו מנוח סברא זו, לחלק בין חינוך שהשלמה שהוא עצם האיסור, לחינוך דשעות דאינה כ"א מצוה בעלמא על האב עכ"ד עיי"ש.

וראיתי למי שכתב לבאר את החילוק שכתב השעה"צ בין מי שמתענה ומשלים דאסור לספות לו בידיים, לבין מי שמתענה רק שעות מדין חינוך דמותר לספות לו, משום דגבי מצות עינוי דיוה"כ, גדר החיוב בזה הוא דהוי הכל מצוה אחת להתענות מערב עד ערב, ולכן דוקא במי שמתענה ומשלים, כיון דמקיים מצות עינוי יש בזה איסור ספייה, משא"כ בקטן שמתענה רק תענית שעות, דבכה"ג אינו מקיים בזה מצות עינוי, דלכן אין בכה"ג איסור לספות לו, דאין שייך על אכילתו שם איסור, רק הוא מצוה על אביו לחנכו במצות, ולכן במקום שאין מצות חינוך כגון גם באחרים, אפשר דגם בספי ליה ליכא איסורא, וכן יש ללמוד ממה שכתב השעה"צ שם להוכיח סברתו מהא דמחוייב להאכילו לאחר ג' שעות, דכונתו בזה דלכן אין

משום דהו"ל שאול ואין זה לכס' ונפסק ברמב"ם (פ"ח מהל' לולב הל' י) ובשו"ע או"ח (סי' תרנח סעי' ו) עיי"ש ובמרדכי עמ"ס סוכה (סי' תשננו) ובהגהות אשרי פ"ד דסוכה (סי' ו) כתבו בשם האור זרוע בהלכות סוכה (סי' שיח) שאם תפס הגדול עם התינוק כיון שלא ילא מידו לגמרי שפיר דמי עיי"ש ובמשנ"ב כתב דכל אלו העניות הם רק לגבי הגדול עצמו שיוכל לקיים את המצוה אבל הקטן אינו יולא י"ח ובאופן שאינו מקנה לו את הלולב] כיון שאין זה שלו אין זה לכס' ולא מקיים בזה האב מצות חינוך

וכמש"נ<sup>25</sup>, והשתא אי נימא דגבי מצות עינוי דיום הכיפורים גדר המצוה היא להיות מעונה מערב עד ערב, אין שום תועלת לחנך קטן לתענית שעות, דלאו מצוה היא כלל, וע"כ צריך לומר דהגדר בזה דהוי חיוב כל רגע ורגע ואינו חיוב אחד של עינוי מערב עד ערב, ולפי"ז הוי דינא דאם התרו בו אל תאכל אל תאכל ואכל דחייב על כל אכילה ואכילה.

ושו"ר בקהלות יעקב עמ"ס סוכה (סי' כח) דכתב נמי דגבי תענית דיוה"כ כל שעה הוי שיעור גמור דאם התרו בו אל תאכל אל תאכל ואכל, חייב על כל אכילה, ונמצא דכל שעה מהתענית הוי תענית גמור, והרי הוא מתחייב על תענית זו כאילו הוא תענית גמור, ושפיר יש בזה חינוך גבי קטן על כל שעה ושעה דאצל גדול הוי כל שעה שיעור תענית שלם עיי"ש.

ועי' במג"א (ס"ק ב) דכתב דאף דהאם אינה חייבת בחינוך בניה, מכל מקום לא תיתן להם לאכול ביום הכיפורים, ואף לאחרניי אסור דהוי כמאכילו נבילות דאסור להאכילו לכו"ע והביאו המשנה ברורה שם (ס"ק ה) עיי"ש ובשעה"צ שם (אות ט) כתב, ולענ"ד אין דברי המג"א מוכרחין, דלא שייך לומר כן אלא באיסור גמור בין דאורייתא בין דרבנן, כגון בבן יא' ויב' דמדרבנן עכ"פ צריך להתענות

<sup>25</sup> עי' במגן אברהם או"ח (סי' תרעז ס"ק ח) דס"ל למדין חינוך אינו מחוייב רק בלוחם דברים זהם מחוייב הגדול מעיקר הדין אבל בדבר שגם בגדול אינו חיוב מעיקר הדין כמו הידור מצוה וכדו' גם האב אינו מחוייב בזה מדין חינוך ועיין ביאור הלכה (סי' תרעה סעי' ג) ד"ה ולדין שחבא מאורי מפורש כדברי המג"א עיי"ש ועיין עוד בפרק לולב וערבה (מו:): אמר רבי זירא ללא ליקני איניש לולבא לקטן זיומא קמא וקודם שיאלצו בו משום דקטן מקני קני ואקנויי לא מקנה וקוב אינו יכול ללכת בו



על הימים הנוראים (סי' לט) בשם הגרצ"פ פראנק זצ"ל, דכתב נמי לדחות את הראיה מדברי המשנה הנ"ל כמו שכתב השם משמעון עיי"ש.

ועי' עוד במקראי קדש שם דכתב, דאכתי יש מקום להוכיח דהוי מצות עינוי חיוב דכל רגע ורגע, מהא דתנן ביומא (פב.) דעוברא שהריחה מאכילין אותה עד שתשוב נפשה, ומשמע דלאחר ששבה אליה נפשה אסורה היא באכילה מכאן ואילך, אע"ג דאינה מעונה מערב עד ערב, והתם לא הוזכר במשנה דמאכילין אותה דברים אסורים דנימא דלענין זה כתבה המשנה עד שתשוב נפשה, וא"כ שפיר יש להוכיח כנ"ל, ושוב דחה ראיה זו, שכן בברייתא איתא עוברא שהריחה בשר הקודש או בשר חזיר, תוחבין לה כוש ברוטב ומניחין לה על פיה, ואם נתישבה דעתה מוטב, ואם לאו מאכילין אותה רוטב עצמה, אם נתישבה דעתה מוטב, ואם לא מאכילין אותה שומן עצמו, שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש ע"כ, ומבואר בדברי הברייתא דכאשר מאכילין אותה, אין מאכילין אותה אכילה מרובה מיד, אלא רק כפי מה שנצרך כדי השבת נפשה אליה, וא"כ אפשר דלזה נמי כיונה המשנה במה שאמרה עד שתשוב נפשה, דלא באה בזה לומר דלאח"מ אסורה באכילה, אלא דבאה לומר רק דין זה דאין מאכילין אותה מיד אכילה מרובה, אלא מעט מעט כפי הנצרך לה כדי שתשוב אליה נפשה וכנ"ל.

ועי' עוד בכריתות (יח.) דסבר ר"ז ידיעות ספק מחלקות לחטאת אמר ליה רבא בר חנא לאביי מה אילו אכל חלב כזית שחרית ביוה"כ וכזית חלב במנחה ביוה"כ ה"נ דמחייב שתי חטאות, ובתוס' שם ד"ה הא הקשו מדוע נקט אכל חלב, הלא לענין איסור אכילה ביוה"כ גם באכילת היתר יש איסור, וכתבו התוס' שאילו

בכה"ג קיום מצות עינוי וממילא ליכא איסור ספייה בכה"ג כמש"נ, אכן לפי מש"נ דגבי מצות עינוי דיוה"כ איכא חיוב ומצוה על כל רגע ורגע בפנ"ע, ואין זה חיוב אחד של עינוי מערב עד ערב, א"כ אין לומר כנ"ל בביאור דברי השער הציון ופשוט].

ועוד נראה להוכיח דהגדר בזה הוא כנ"ל מהא דתנן ביומא (פג.), דמי שאחזו בולמוס [הוא חולי הבא מחמת רעבון וסימנו שעינוי כהות], מאכילין אותו עד שיאורו עינוי, וכן פסקו הרמב"ם (פ"ב משביתת עשור הל' ט) והשו"ע (סי' תריח סעי' ט) עיי"ש, וממה שכתבה המשנה דמאכילין אותו עד שיאורו עינוי, משמע דלאחר שאורו עינוי אסור להאכילו עוד, וכן מפורש בחדושי הרשב"א למסכת קידושין (כא.) עיי"ש, ואי נימא דכל המערב עד ערב הוי חיוב ומצוה אחת, א"כ מדוע מאכילין אותו רק עד שיאורו עינוי, הא כיון שהוצרך לאכול מצד הדין, א"כ לגביו נתבטלה המצוה, שכן גם אם יחזור ויתענה אין זה מערב עד ערב, אלא ודאי כמש"נ דהוי מצוה זו של עינוי חיוב על כל רגע ורגע בפנ"ע, ולכן לאחר שאורו עינוי וחזר לאיתנו, מחוייב להתענות מכאן ואילך כשאר אינשי, מכח החיוב דהרגע, הבא וכן הוכיח מדברי הרשב"א בשו"ת מהרש"ם חלק א' (סי' קכג) בסופו עיי"ש.

אכן בשו"ת שם משמעון או"ח (סי' ב) [הביאו הצ"ח אליעזר חלק ו' (סי' יב)] כתב דאין ראיה מדברי המשנה הנ"ל, שכן במשנה שם מבואר דאפשר להאכילו אף דברים טמאים, וא"כ אפשר דלענין זה כתבה המשנה דלאחר שאורו עינוי אין מאכילין אותו, היינו דברים האסורים, אבל דברים המותרים אפשר דמותר להאכילו גם לאחר שאורו עינוי, דכיון דכבר אכל א"כ לגביו ליכא מצוה להתענות דאינו מערב עד ערב, וכן ראיתי בספר מקראי קדש

משום דאכתי יש לומר דהרש"י נקט את המקרה היותר פשוט, שכבר באכילה הראשונה פטור, אבל אה"נ דה"ה באופן הנ"ל דפטור רק באכל אכילה גסה עיי"ש.

ולענ"ד נראה דאכתי יש מקום להוכיח כן בדברי הרש"י, דכתב הרש"י שם דמיירי באופן שאכל לילי יום הכיפורים על השובע, דאל"כ חייב על האכילה שקודם האכילה גסה, ומשמע דאילו אכילה גסה היה שמה אכילה, שפיר היה חייב גם על האכילה הגסה שאכל אח"כ אע"ג דאינו מעונה, וע"כ משום דחייב עינוי דיוה"כ הוי חייב ומצוה בכל רגע ורגע במערב עד ערב.

עוד יש לדון דמקיים מצות עינוי בכל רגע ורגע במע"ע, מהא דתנן ביומא (פא.) אכל ושתה בהעלם אחד, אינו חייב אלא חטאת אחת, ומשמע דבשתי העלמות חייב שתיים, ואי נימא דגבי דלקיום מצות עינוי דיוה"כ בעינן עינוי מערב עד ערב, א"כ מדוע חייב על מה ששתה, הרי אחר שאכל כבר אינו מעונה, על כרחך משום דהוי זה חייב ומצוה על כל רגע ורגע במעל"ע, ולכן מחוייב גם על מה ששתה לאחר האכילה, וועיין בשו"ת בנין ציון שדחה ראה זו זה דאפשר דאכילה ושתיה שאני, דאע"ג דקיי"ל בשבועות (כב:) דשתיה כאכילה לכן אם נשבע לא לאכול ושתה חייב, ועי' בתוס' בחולין (קכ.) דמבואר בדבריהם דהיינו דוקא בדבר שדרכו בשתיה כגון יין וכדו', אבל אם המחיה את החלב ושתאו, אינו בכלל אכילה עיי"ש] וגם לגבי חמישה עינויים אמרינן הכי דשתיה כאכילה, [עיי' רמב"ם (פ"ו מהל' שגגות הל' ה)], מכל מקום כל אחד מהן חשיב עינוי לעצמו, שהרי אכילה ושתיה אינם מצטרפין להשלים לכשיעור, כמבואר בדברי המשנה ביומא (עג.), [בר מציר דחשיב אכשוריה אוכלה וחשיב כאוכל, כדאיתא בגמרא שם (פ:) ונפק בשו"ע (סי' תריב סעי' ב) עיי"ש], ולכן אף

היה מדבר באכילת איסור, צריך לומר שיעור ככותבת דהוא השיעור באיסור אכילה ביוה"כ, [עיי' יומא (עג.)] לכן נקט כזית חלב שהוא פחות עיי"ש, ואי נימא דגבי איסור עינוי דיוה"כ בעינן עינוי מערב עד ערב, מדוע לא תר' התוס' בפשטות, דלא מיירי באכילת היתר, שכן לאחר שאכל שחרית שוב אינו מעונה ואינו חייב על מה שאכל במנחה, אלא ודאי דגם אם אכל שחרית חייב על מה שאכל מנחה, משום דחייב עינוי דיוה"כ הוי חייב ומצוה על כל רגע ורגע בפנ"ע.

ואכן בערוך לנר שם כתב להוכיח מהא דלא תר' התוס' בפשטות דלא מיירי באכילת היתר, והיות ולאחר שאכל שחרית שוב אינו מעונה, וממילא אין לחייבו על מה שאכל במנחה, דאה"נ דפטור על האכילה שאכל במנחה, משום דבעינן עינוי מערב עד ערב

ועי' עוד בדבריו שם דכתב להוכיח כן מדברי הרש"י ביומא (פ:), דאמרינן התם דהאוכל אכילה גסה ביוה"כ פטור, [דאכילה גסה לאו שמה אכילה, [ברש"י שם כתב שאין בה הנאה, ובר"ח כתב שיש לו צער באכילתה, ויבמות (מ.) כתב רש"י שיש בה נזק, ועי' ברמב"ם (פ"ב מהל' שביתת עשור הל' ז) ובמשנל"מ (פ"ה מהל' יסודה"ת הל' ח) דלמד בדברי התוס' בע"ז (יב:) דגם בשתייה הדין כן דשתייה גסה לאו שמה שתייה עיי"ש] וברש"י שם פירש דמיירי באופן שאכל ליל יום הכיפורים על השובע, דאל"כ חייב על האכילה שאכל קודם האכילה גסה עיי"ש, וממה שלא אמר הרש"י דמיירי באופן שאכל בשוגג והודע אליו, ושוב אכל שנית אכילה גסה דפטור, מוכח נמי כנ"ל, דבכה"ג פטור אף אם לא היתה אכילתו השניה אכילה גסה, שכן לאחר אכילתו הראשונה שוב אינו מעונה עיי"ש, ובשו"ת בנין ציון (סי' לד) הדר ביה מראיה זו

כאשר בא לוי, וא"כ שפיר יש בכה"ג איסור כרת גם אם נאמר דגבי מצות עינוי דיוה"כ בעינן מערב עד ערב עיי"ש, ואומנם לפי הפירוש הראשון שכתבו התוס' שם, [דכן משמע קצת מדברי הגמ', דכשבא אצלם לוי כבר לא היו מעונים, דאמר להם לוי בסיס תבשילא דבבלאי ביומא רבה דמערבא], וכן ממה שלא תר' כן התוס', משמע לכאורה כנ"ל, דגבי מצות עינוי דיוה"כ לא בעינן מערב עד ערב, אלא דהוי חיוב ומצוה בכל רגע ורגע להיות מעונה, וכן מסיק בבנין ציון שם עיי"ש.

וכן נראה גם מלשון הרמב"ם (פ"א משביתת עשור ה"ד) "מצוה אחרת יש ביוה"כ"פ, והיא לשבות בו מאכילה ושתיה, שנאמר תענו את נפשותיכם" עכ"ל. מבואר דגדר המצוה היא שביתה מאכילה ושתיה וכל כמה שהוא אוכל, הרי הוא מבטל את המצוה דשביתה זו.

ולפי דרכנו עולה לדינא דמי שהתרו בו ביום הכיפורים, אל תאכל אל תאכל ואכל, דחייב שתיים, וכן כותב בקהלות יעקב עמ"ס סוכה שם עיי"ש

וכן לגבי חולה מסוכן שהותר לו לאכול ביוה"כ, ואכל כפי הנצרך לו כדי להשיב את נפשו עד שיצא מכלל סכנה, דאסור לו להמשיך לאכול אף דאינו מעונה, וכן מסיק בבנין ציון שם דצריך לשער באכילת חולה ביוה"כ, שלא להאכילו רק מה שמספיק להוציאו מספק סכנת נפשות, וצריך לזה זהירות ובקיאאות יותר מעיקר היתר אכילה, שלזה יספיקו דברי הרופא שצריך להאכילו דרך כלל, אבל בענין זה צריך לשער דרך פרט בכל אכילה ואכילה עיי"ש<sup>26</sup>

הכפורים שיאמר הוא או רופא שצריך לאכול מאכילין אותה עד כדי האורך אבל אם די לו בנגרונת

שאכל, מכל מקום חשיב מעונה לגבי שתייה, ולכן חייב שתי חטאות, אבל מי שאכל פעם אחת ושוב אכל פעם שניה, אפשר דפטור על האכילה השניה, דאחר ששאכל אינו מעונה עי'.

ועי' עוד בראש השנה (כא.), דאיתא שם לוי איקלא לבבל בחדסר בתשרי [יום זה היה לפי חשבון בני ארץ ישראל עשירי לחודש, שהוא יום כיפורים, היות ועיברו את חודש אלול, ובני בבל שלא ידעו מכך עשו יום הכיפורים ביום שלפני, וכשהגיע לוי ראה שאוכלים הם ביום הכיפורים לפי בני ארץ ישראל], אמר בסיס תבשילא דבבלאי ביומא רבה דמערבא, אמרי ליה אסהיד, אמר להו לא שמעתי מפי בי"ד מקודש וכו' עיי"ש, ובתוס' שם ד"ה לוי הקשו, איך הניחם לאכול הא יש בזה איסור כרת דאורייתא, ותר' עפ"י מאי דילפינן שם בפ"ב דר"ה (כה.) מקרא דאשר תקראו אותם מקראי קדש, בין בזמן בין שלא בזמן, ואמרינן בגמ' אתם אפילו שוגגים, אפילו מזידים, אפילו מוטעין עיי"ש, ואי נימא דגבי מצות עינוי דיוה"כ בעינן מערב עד ערב לא קשיא מידי קושית התוס', שכן כבר היו אוכלים, וא"כ גם לשיטתו של לוי דהוא יום כיפור אין באכילתם איסור כרת, דהא בשעה דבא אצלם לוי כבר לא היו הם מעונים, [וכן תר' הערוך לנר עמ"ס ראש השנה שם, ועיי"ש מש"כ לדחות, דאפשר דקושיית התוס' היא לפי מה שפירשו בתחילת דבריהם שם בפירוש שני, דבואו של לוי לבבל היה סמוך לחשיכה, והוא היה ערב יוה"כ לבני א"י, ואמרו לו אסהיד לך, כלומר ונאסור לאכול גם עתה דיוה"כ הוא וכו' עיי"ש, דלפי פירוש זה אכן עדיין היו מעונים

<sup>26</sup> עי' ברבינו מנוח [ספר המנוחה הלכות קציתת עשור פרק ב הלכה ח] שכתוב דפסקים חולה ביום

אינו חייב (מלקות) אם אכל כבר ביום הכיפורים, לכן כתב כי כל, עכ"ל, ועי' בביאור הלכה (סימן תריח ס"ח ד"ה ואם משכ"ב.

סימן טו

### אם מועילה תשובה בעכו"ם

בתנחומא פרשת האזינו איתא "כתיב 'ישא ה' פניו אליך' וכתוב אחד אומר 'אשר לא ישא פנים', עשה תשובה נושא לו פנים, יכול לכל, ת"ל אליך אליך ולא לאומה אחרת מעכו"ם, שנאמר 'כבסי מרעה ירושלים' וכו' ומבואר בדברי המדרש דלא מהני תשובה גבי אומות העולם אלא בישראל בלבד עיי"ש

וקצת ראייה יש מדברי הגמרא בסנהדרין (נח:), שם מונה הגמרא את השבעה מצות שבהם חייבים בני נח, ולא נכלל בהם מצות תשובה, ואם איתא דגם מצות תשובה שייכא בבן נח הו"ו ח' מצות וצ"ב

אכן במנ"ח (מצוה שסד) הביא דיש חולקים וסוברים שמועילה תשובה גם בבן נח, וראיה מאנשי נינוה, שנאמר עליהם "וירא האלוקים את מעשיהם, כי שבו מדרכם הרעה, וינחם האלוקים על הרעה אשר דיבר לעשות ולא עשה", ומבואר שקיבל ה' את תשובתם

יאכל צ' פעמים, ולא יותר ממה שצריך, וגם שארי עינים אם אינו צריך לנעול ולרחוץ ולסוך אסור לו לעשות א' מאלה ונמצא שהוא מן המתענים ומהמחויבים בדבר וידועים דברי הרמב"ם בפירוש המשניות שלהי מס' תענית (פ"ד מ"ו) לגבי תענית דת"צ דדין תעניתו כדין תענית אום כיפור עיי"ש,

<sup>27</sup> פשוט הדבר שאין הכוונה בדבריו דאסור לו לאכול מדאורייתא, שהרי לא מלינו חיובים מדאורייתא על קטנים, אלא הכוונה בזה לאיסור מדרבנן.

וכן גבי מי שנולד בעיצומו של יוה"כ דנעשה גדול באמצע יוה"כ [למא"ד דבעינן מעת לעת] מחוייב הוא להתענות שאר היום כיון דמעת היותו גדול חל עליו חיוב עינוי מהתורה דהוא חיוב דכל רגע ורגע כמש"נ [ולפי"ז יל"ע במש"כ הישועות יעקב (סי' תרח ס"ק א) [וכן משמע מדברי המנ"ח (מצוה שיג)] דקטן שהגדיל ביום הכיפורים, להני דסברי דחשבינן "מעת לעת" לענין שנות גדלות, כיון דרשאי לאכול מקצת היום, אין כאן תענית מערב עד ערב, כיון שכבר אכל ושתה היום, איך יתכן שבאמצע היום כשנעשה גדול יתחיל להתענות, הרי אין כאן תענית כלל. דתענית בעינן שיהיה מעת לעת, עכ"ל. וועי' בהעמק שאלה (קסז ס"ק ו) דלפי זה אם נעשה בר מצוה באמצע יום הכפורים, <sup>27</sup>אסור הוא באכילה מתחלת יום הכפורים, כדי שיוכל לצום את השעות שלאחר הגדלות, שאין ענוי אלא מערב עד ערב] דלפי מש"נ נראה דכן מחוייב הוא להתענות וצ"ב, וכן כותב המשך חכמה בפרשת אמור: "כי כל הנפש אשר לא תעונה... וכל הנפש אשר תעשה", יתכן לפי שאמר מערב עד ערב תשבתו שבתכם, סד"א אם הגדיל קטן, או נתגייר בעצם יום הכפורים, תו

אחת או צחתיכת לחם שיוכל להתענות עד שתחשך באותה אכילה אין לו לאכול יותר ואין אומר כיון שהותר היום באכילה יאכל כמה שירצה כדי שבעו וכן צתיה אלא אוכל מעט ושותה מעט כדי יישב דעתו לפי האורך שיוכל לעמוד באותה אכילה או שתיה עד הערב בלא סכנה ואין לאכול ולשתות יותר ע"כ, [כע"ז כותב בשו"ת חתם סופר אורח חיים חלק א' (סי' קנז) לגבי לחולה בתשעה באב ללא הותר לו אלא כדי לרכו וחיותו, ואם די לו צתיה לא יאכל, ואם די לו באכילה פעם אחת לא

דקדושין, דאב שמחל על כבודו מחול, משא"כ מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול עיי"ש, ולכן גבי עכו"ם דדין עבדים להם לא מועילה להם תשובה דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, משא"כ ישראל שנקראים בניס למקום, כדברי הפסוק "בנים אתם לה' אלוקיכם" מועילה להם התשובה מדין אב שמחל על כבודו שכבודו מחול [ועי' בברכי יוסף (א"ח"ח (סי' קטז ס"ק ב) שהביא כן בשם הרמ"ע מפאנו בספר עשרה מאמרות] מאמר חקור דין ח"ב פרק יא] דכתב נמי דהא דעכו"ם אין להם תשובה ובישראל כן, דהוא משום דישראל נקראים בניס ואב שמחל על כבודו מחול, ועכו"ם הם עבדים ובמלך אין כבודו מחול, ובברכי"י שם כתב ליישב עפ"י מה שהעיר הטור (סי' קטז) על מה שתקנו חכמים בברכת השיבנו ובברכת סלח לנו, לומר "אבינו" מה שלא מצאנו בשאר הברכות דשמ"ע, ולפי הנ"ל א"ש, דעיקר מה שמועילה תשובה ומחילה בישראל הוא רק מכח היותנו בניס ומדין אב שמחל על כבודו עיי"ש, וכל זה שייך רק בעבירות שבן אדם למקום, דלא שייך עליהם מחילה, משא"כ עבירות שבין אדם לחבירו, דבזה שפיר שייך מחילה גם בעכו"ם, ומטעם זה הועילה התשובה לאנשי דור המבול, כי עיקר חטאיהם היו בעניני בן אדם לחבירו, כדברי הגמ' עה"פ "ותמלא הארץ חמס" שנחתם דינם על הגזל עיי"ש.

ואכן לשתי התר' הנ"ל אכתי לא תתישב הקושיא מאנשי נינוה, שהועילה להם התשובה אף שהיה חטאם בן אדם למקום, וגם היה זה לאחר מתן תורה וצ"ב.

וכן מפורש בספר ישעיה (פרק יט פסוק כב) שמועילה תשובה גם באומות העולם, שנאמר שם "ונגף ה' את מצרים נגף ורפוא ושב ו עד ה' ונעתר להם ורפאם" עכ"ל.

של אנשי נינוה וכמבואר כל זה בתענית (טו). עיי"ש.

בספר דברי ישראל (סי' נא) דן מאי טעמא לא תקנו חז"ל ברכת המצות על מצות תשובה, כמו שתקנו בשאר מצות עשה לברך עליהם, ותר' על פי המבואר בשו"ת בנימין זאב (סי' קסט), דכל מצוה דשייכא גם באומות העולם ולא רק בישראל לא תקנו עליה ברכה עיי"ש, ולכאורה מתלי תלי תר' זה במחלוקת הנ"ל

ונראה להוכיח עוד דמהני תשובה גם באומות העולם, מהא דאיתא בדברי הרש"י בפרשת נח עה"פ עשה לך תיבה, ולמה הטריחו בבנין זה, כדי שיראו אנשי דור המבול עוסק בה ק"כ שנה, ושואלין אותו מה זאת לך, והוא אומר להם עתיד הקב"ה להביא מבול לעולם אולי ישובו עכ"ל ומפורש דשייך עשיית תשובה גם בעכו"ם.

[ראיתי בשו"ת גנוי יוסף (סי' יח) [ובהשמ' שם (סעיף לא)] בשם חמיו זצ"ל דלהשיטות דלא מהני תשובה בעכו"ם, הטעם בזה הוא משום דהוי התשובה אחת ממצות התורה, ואחר שסירבו אומות העולם לקבל את התורה, הפסידו גם את מצות תשובה, וכל זה שייך רק לאחר מתן תורה שאז גילו דעתם שאינם חפצים במצות ה', אבל קודם מתן תורה שעדיין לא גילו את דעתם, שפיר היה מועילה התשובה גם אצלם כמו אצל דורו של נח עכ"ד.

[ולפי דרכו יתישב גם מהא דאמרינן בפ"ק דבבא בתרא (טז:) דישמעאל בן אברהם עשה תשובה, וכן איתא בעירובין (יז.) דאדם הראשון עשה תשובה, וכן איתא בבראשית רבה (פר' כב) שראובן עשה תשובה עיי"ש, ולפי מש"נ אתי שפיר דהיה כל זה קודם מתן תורה.]

ועיין עוד בגינוי יוסף מש"כ בן המחבר לישב באופן אחר, עפ"י המבואר בפ"ק

ביעקב" שהביא בשם הזוה"ק (ח"א קע): שעל ידי שחוטא האדם, נרשם רושם כח הרע באבר שבו עשאו, והיא בחינת הפגם המוזכרת בדבריהם ז"ל, ופירוש און הוא כח הרע הנמשך מהעבירה, על דרך אומרו (משלי פרק ל פסו' כ) לא פעלתי און, וכתוב (תהלים פרק קכא פסו' ה) יוליכם ה' את פועלי האון, ולזה אמר לא הביט און, שהוא רושם המפעל הרע אינו אפילו ביעקב שהן המון העם שיתכנו בשם יעקב, שכולם נשמרים מעשות רע והגם שיטעו מדרך השכל אינו נקבע בנפשם האון, שהוא חלק הרע, על דרך אומרו (שה"ש פרק ד פסו' ז) כלך יפה רעייתי ומום אין בך, פירוש שאין החטא עושה בו מום קבוע אלא לכלוך, העובר על ידי רחיצה והדחה, וכמו שרמזו ז"ל במה שאמר הכתוב שחורה אני ונאווה... "עכ"ל. ומבואר שענין התשובה מועילה לטהר את האדם מחמת שאין החטא פועל מום בעצמותו, אלא הוא רק לכלוך שמכסה את גופו, שמועילה לו רחיצה לנקותו, שהיא בחינת התשובה כמש"כ רחצו והזכו, אומנם כל זה הוא רק לגבי ישראל, משא"כ אומות העולם דבהם אפשר שפועל החטא פגם בעצמותם ממש ולכן לא מעילה תשובה וצ"ע.

סימן טז

**בענין אמירת כל נדרי בערב יום הכיפורים**

נדריים (כג): איתא והרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד בראש השנה ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל, ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר.

וברא"ש (סי' ה) כתב בשם ר"ת, [וכן הוא בדבריו פ"ח דיומא (סי' כח)] דעל פי הלכה זו נהגו לומר כל נדרי ביוה"כ, להתנות על התנאים של שנה הבאה, שאם ידור אדם בכעסו ויהא שכוח התנאי, שלא יתקיימו נדריו עיי"ש

וראיתי שבספר תקנת השבין לרבי צדוק הכהן מלובלין (אות א) עמד בזה, וכתב דגבי אנשי נינוה לא הועילה תשובתם אלא לבטל העונש מעליהם, והועילה להם רק מכאן ולהבא עכת"ד.

וביאור דבריו הוא, דהנה בכל חטא נפעלים שתי דברים, על ידי החטא מתרחק החוטא מהי"ת, [ועיין רמב"ם (פ"ז מהל' תשובה הל' ז) ב. על ידי עשיית החטא נפעל בחוטא פגם וקלקול, ועל כך הוא נענש, על ידי עשיית התשובה נעשה תיקון בשתי דברים אלה, שחוזר החוטא ומתקרב להי"ת, ותשובה הוא מלשון שיבה אל ה' כמש"כ "שובו אליי, וישבת עד ה' אלוקיך"] כמו כן על ידי התשובה מתבטל העונש מהחוטא [דהתשובה עוקרת את החטא לגמרא ונחשב כאילו לא חטא, וכדברי חז"ל שהשב בתשובה הוא ככריה חדשה] ונראה שאין מועילה תשובה בעכו"ם, דהיינו לגבי מה שנפעל ע"י התשובה לקרב את החוטא אל הי"ת, אבל לגבי ביטול העונש מהחוטא על ידי התשובה, שפיר מועיל זה גם גבי עכו"ם, ומטעם זה הועילה תשובתם של אנשי נינוה לבטל מעליהם את העונש וכדברי הפסוק "וינחם האלוקים על הרעה אשר דיבר לעשות ולא עשה".

[ועיין בספר בית אלוקים להמב"ט שער התשובה (פרק יד) שכתב חילוק בין תשובת עכו"ם לתשובת ישראל, שתשובת עכו"ם אינה מועלת להם רק בעולם הזה ולא לעולם הבא, ותשובת ישראל מועילה להם גם לעולם הבא, וביאור בדבריו אפשר נמי על דרך הנ"ל, דענין התשובה אצל עכו"ם הוא רק לענין ביטול העונש מהם כאן בעולם הזה עיי"ש].

עיינ עוד בפירוש אור החיים על הפסוק בספר במדבר (פרק כא פסו' כא) "לא הביט און

אף שבגמרא איתא יעמוד בראש השנה כתב הרא"ש [ובראשונים שם], דהוא משום שביום הכפורים מתקבצים כל העיר בבית הכנסת לבן נהגו לומר כן ביום הכפורים. וגם מצינו בספר יחזקאל (סימן מ) דקרי יום הכפורים ראש השנה, והא דנקט תחילת השנה וה"ה בכל עת שירצה ולכל זמן שיקבע עיי"ש<sup>28</sup>.

**במחלוקת הראשונים אם יש באמירה זו עקירה גם לנדרים שנדרו בשנה שעברה, או רק קבלה לגבי הנדרים שינדרו בשנה הבאה**

והנה מלשון הגמ' כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל, משמע שעיקר התנאי מתייחס לנדרים שעתידי לנדור, ולא לנדרים שנדרו בשנה שעברה, אכן בטור הלכות יום הכיפורים (סי' תריט) כתב, ומוציא ס"ת השליח ציבור ואוחזה בחיקו ואומר, כל נדרי ואסרי וכו', די נדרנא ודי אשתבענא ודאחרמנא, מי"ה שעבר עד י"ה הזה, שמכוונין להתיר הנדרים והחרמות והשבועות אולי עברו עליהן וכדי להינצל מן העונש.

והנה בטור שם כותב שנוסח היה קשה לר"ת, שכן מה מועיל להתיר על מה שעברו כבר, ולכן הנהיג ר"ת לומר מי"ה זה עד י"ה הבא עלינו, וגם הנהיג לומר די נדירנא ודמישתבענא בלשון עתיד, וכן כתבו התוס'

במסכת נדרים (כג: ד"ה ואת, דמתוך שמעתין מוחק ר"ת מה שכתוב במחזורים בכל נדרי, מיום הכפורים שעבר עד יום הכפורים הבא עלינו לטובה, וסבורים הם שמתירין נדרים משנה שעברה וטועין, חדא בכל התרת נדרים בעי חרטה מעיקרא לכל הפחות, והרי אין אנו פותחין בשום חרטה, ועוד דבעי יחיד מומחה או ג' הדיוטות וליכא, ועוד שהלכה כרב פפא דהוא בתראה, דאמר פרק השולח (לה:): דצריך לפרט הנדר ואנן לא עבדינן הכי, ועוד דנודר עצמו אי אפשר לו להתיר, לכך הגיה ר"ת מיוה"כ זה עד יוה"כ הבא עלינו לטובה, ונדרים של שנה הבאה הוא דשרינן עיי"ש, וכן הוא בספר הישר לר"ת (חלק החדושים סי' ק) כל נדרי. דאמרין בלילי יום הכפורים הגיה אבא מרי זצ"ל, מיום כפורים זה עד יום כפורים הבא עלינו לטובה, כולהון דאיחרטנא בהו. וכן עיקר. והאומר מיום כפורים שעבר עד יום כפורים הבא עלינו לטובה כולהון איחרטנא בהון אינו אלא טועה, שאי אפשר להתיר את עצמו, ובלא חרטה דמעיקרא, ובלא יחיד מומחה או ג' הדיוטות. ועוד שהלכה כרב פפא דהוא בתראה דאמר בהשולח גט שצריך לפרט הנדר. והכי נהגינן. אלא מיום כפורים זה עד יום כפורים הבא עלינו לטובה. עיקר. וסמך לדבר דאמרי' בד' נדרים הרוצה שלא יתקיימו נדריו של השנה כולה

ובשבועה, ובגין דא תקינו למימר ביה כל נדרי ואיסרי כו' כולהון יהון שביתין ושביקין לא שרינן ולא קיימין ע"כ.

ועי' עוד בשיטה מקובצת למסכת נדרים (כג:): שכתב שמנהג זה הוא מתקנת אנשי כנסת הגדולה שתקנו לנו להסיר מן המכשול כי כמה בני אדם יש שנודרים ושוכחים הנדר ואין באים לפני חכם להתיר ועוברין על נדרן עיי"ש

<sup>28</sup> מדברי הראשונים משמע שאמירת כל נדרי היתה נהוגה כבר בזמן הגמרא, לכן הקשו למה אנו כן ביוה"כ ולא בראש השנה כמוזכר בגמרא, אכן מנהג זה הוצא כבר בזוהר פרשת פנחס [דף רנה]: "אבל בהאי יומא לאיהו יום הכפורים לאתקרי קדש, שלטא אילנא לחיי ללא אשתתף עמיה שטן ופגע רע ומסטרניה לא יגורך רע, ובגין דא ביה נייחין עצדין באילנא לחיי, וביה נפקן לחירות, ביה נפקי משלשליהון, אינון לאית עליהו גזר דין בנדר

ואסרי, וקנמי, וחרמי, ושבועי, דנדרנא, ודאישתבענא, ודאחרמנא, ודאסרנא על נפשנתנא, מיום צום הכיפורים [שעבר עד יום צום כיפורים] הזה, ועברנא עליהן בשלו, או באונסא, ניבעי רחמי מן קדם מרי שמיא, דלישרי לך, דלישבוק לך, נדרנא לא נדר למחייב עלייהו, איסרנא לא אסרי למיחטא בהון, ושבועתנא לא שבועי למילקי בדילהון, ככתוב ונסלח]

בטור שם הביא בשם אביו הרא"ש ז"ל דיש לקיים כמנהג הקדמונים, דבלשון כל נדרי מוכח שנתקן על הנדרים שעברו עליהם בשנה שעברה, ומתירין אותם כדי להינצל מהעונש, ולכך אומרים אותו ג"פ, ואומר ונסלח לכל עדת בני ישראל, כי צריכין כפרה לאותן שעברו. וברא"ש שם תר' את כל הקושיות של ר"ת, דעל מה שהקשה, איך מתירים נדרים בלי חרטה, כתב דאנן סהדי שמי שעבר על נדרו מתחרט כדי להינצל מעונש<sup>29</sup>, [עיי' במנחת

יעמוד בראש השנה ויאמר כל נדרים שאני עתיד לנדור יהו בטלים.

כעיי"ז כותב הר"ן במסכת נדרים (כג:), ונראה שמה שאומרים קצת קהילות ביוה"כ כל נדרי ואסרי וכו', לדבר זה הם מתכוונים, לבטל נדרים שידרו לאחר מכן, אלא שלשונם משובש, שנראה מלשונם שהם מתירין נדרים שעברו, וזה אין לו ענין, אלא נדרים הבאים לאחר מכן, אלא שרבינו יעקב ז"ל היה מתקן הלשון כדי שיהא משמעותו להבא, לומר כל נדרי ואסרי די אסרנא ודי חרמנא כולו קמוין כדי שיהא נראה להבא, ואין ראוי לומר כן, כדי שלא יקלו ראשם בנדרים, דהא תנא מסתם לה סתומי עב"ד [ועיי' עוד בקובץ שיטות קמאי למסכת יומא (פז):] שכבר תוקן הנוסח על ידי רב האי גאון: "ובתשובות הגאונים זצ"ל מצאתי רוב הגאונים מוחין לומר כל נדרי, לפי שאין בו שום תקנה רק רע, זולתי נוסחת רב האי גאון ז"ל, והכי איתא בסדר רב האי גאון כל נדרי,

זכוונת הרא"ש שגם אם חרטתו היא רק משום שעבר על שבעתו, הוא חרטה מעליא, שזולאי מחמת שעבר על נדרו הוא מתחרט מעיקרו. והוסיפו די"ל שגם ר"ת מודה בזה לדברי הרא"ש שכתאומר הנודר בפירוש שמתחרט מעיקרו מחמת שעבר על שבעתו דהוי חרטה מעליא ועדיפא משאר חרטות דעלמא, משום שזולאי מתחרט מעיקרו בחרטה זו על מה שנדר, לזולאי שגבר עליו יארו לא היה נודר לבא לידי עבירה, אף שאם לא היה נודר היה מגיע לו הפסד ממון, אלא דעכ"פ סובר ר"ת שכל זמן שאין הנודר אומר חרטה לפנינו בפירוש, לא שייך לומר בזה אנו סהדי ואין מתירים לו ועיי"ש מה שכתב בייחוס לטענת הט"ז דאם חרטה מחמת יראת העונש שעבר על הנדר הוא חרטה לא תמלא מלקות בנזיר ולא מיתה באוכל

<sup>29</sup> עיי' ז"ל (סי' תריט ס"ק ז) [שצ"ח את תירוטו של הרא"ש שר"ת בקושיתו התכוין להקשות איך מועיל זה להכיל מן העונש שעבר, הרי זולאי אין כאן "פתח של חרטה" לכל הקהל, ואין מועיל היתר זה שמתחרט מחמת יראת העונש שעבר על הנדר, שא"כ יתבטל חיוב דשחטי חוץ, שיתחרט על ההקדש קודם שיבא לידי כרת, אלא ודאי שצריך "פתח", ועיי' תירץ הרא"ש דזה הוא ה"פתח" עצמו, שאילו ידע יראת העונש הנמשך מהנדר גופיה, וזולאי מהעונש שצא לו על שעבר על הנדר, אלא כיון שעבר על נדרו הרי הוא מתחרט מיראת העונש על הנדר, לא היה נודר, שמיד משעת הנדר רבוצה עליו יראת העונש על הנדר, כיון שהוא בר הכי שאין מקיים את נדרו, לכך מתחרט הוא על עיקר הנדר. ובשו"ת שאילת יעבץ ח"ב (סי' לח) דחה את דברי הט"ז שחרטה מחמת העונש לא הוי חרטה, ולמדו



שלמה עמ"ס נדרים (כג:), [עמ' קמו, ובשלמי נדר הערה כט] מבואר שכוונת הרא"ש כאן היא רק על אותם נדרים שנכשל בהם, שבהם אומרים דאנן סהדי שמתחרט הוא מהם, אך אין כוונתו שמשום הספק שמא נכשל באחד מהנדרים שנדר, הריהו מתחרט בכל שנה על כל הנדרים].

ולענין מה שהקשה שההתרה צריכה ב"ד כתב הרא"ש, דכיון דכל הקהל אומרים כל נדרי עם החזן, וא"כ יש ג' שהם כבי"ד להתיר לקהל וגם לחזן, לעניין הא דבעינן שיפרט את הנדר כתב הרא"ש, דהטעם לזה הוא שמא רוצה להתיר נדרי מצוה וכאן בלא"ה לא מתירים נדרי מצוה.

ועי' עוד בטור שם שכתב בשם רבי סעדיה גאון שעומד ש"צ בליל צום כיפור ואומר כל נדרי וחרמי ואסרי, ושבועי וקונמי שנדרנו ושהחרמנו, ושאסרנו ושנשבוענו, ושקיימנו על נפשותינו מיוה"כ שעבר עד יוה"כ זה שבא עלינו, כלומר חזרנו בנו לפני אבינו שבשמים, ואי נדרנו אין כאן נדר, ואם אסרנו אין כאן איסר, אם חרם החרמנו אין כאן חרם, אם שבועה נשבוענו אין כאן שבועה, בטל הנדר מעיקרו, בטל האיסר מעיקרו, בטל השבועה מעיקרה, בטל הקיום מעיקרו, אין כאן לא נדר, ולא שבועה, ולא איסר, ולא חרם, ולא קיום, יש בכאן מחילה וסליחה וכפרה, כמו שכתוב בתורתך ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם כי לכל העם בשגגה עכ"ד.

ומבואר בדבריו שיסוד הדין של אמירת כל נדרי בערב יום הכיפורים הוא מדין התרת נדרים, דקיי"ל בכתובות (עד:): דחכם עוקר את הנדר מעיקרו, לכן המקדש את האשה ע"מ

תרומה, דהס ילכו לחכם להחיר להס מיכאח העונס ואכמ"ל.

שאין עליה נדרים ונמצאו עליה נדרים אינה מקודשת, אם הלכה אצל חכם והתיר נדריה מקודשת, דכיון דהחכם עוקר את הנדר מעיקרו, והו"ל כאילו מעולם לא היו עליה נדרי, וכן אנו מתירים לקהל את כל הנדרים שנדרו למפרע בשנה שעברה שלא יענשו עליהם דעל ידי ההתרה נעקר הנדר מעיקרו.

ומה שצריך על זה סליחה בפשוטו צ"ל על פי מאי דאיתא במסכת נזיר (כג.) על הפסוק אישה הפרס וה' יסלח לה, דבאשה שהפר לה בעלה והיא לא ידעה הכתוב מדבר, שהיא צריכה כפרה וסליחה. ואיתא שם דכשהיה מגיע ר"ע אצל פסוק זה היה בוכה, ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה טעון כפרה וסליחה, המתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר על אחת כמה וכמה. ומבואר דגם על מחשבת איסור צריך כפרה, וועי' בזבחים (פח:): דאבנט מכפר על הרהור הלב, ובירושלמי מסכת יומא (פרק ח הל' ז) דהעולה מכפרת על הרהור הלב.

לפי זה יובן למה נהגו לומר כן בערב יום הכיפורים ולא בראש השנה כי יום הכיפורים הוא יום סליחה ומחילה, לכן היו מבקשים מחילה ביום זה על מה שעברו על הנדרים שנדרו בשנה שעברה כדברי הרס"ג שם יש בכאן מחילה וסליחה וכפרה, כמו שכתוב בתורתך ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם כי לכל העם בשגגה.

אכן יש לומר בזה עוד, בהקדים דבירושלמי מסכת נדרים (פרק ו הלכה ד) מספקא ליה אי נדר חשיב דבר שיש לו מתירים, ושורש הספק הוא אי במה שהחכם עוקר את הנדר מעיקרו חשיב שלא היה כאן נדר

# דברי ימים נוראים משה

מעולם, ולצד זה לא הוּי דשיל"מ ובנתערב בטל ברוב, או בהתרת החכם אנו דנים מכאן ולהבא כאילו לא היה כאן נדר מעולם, אבל עד להתרת החכם היה כאן נדר, ולכן חשיב דשיל"מ ובנתערב אינו בטל אפילו באלף, ומסיק התם דהוי דבר שיש לו מתירין<sup>30</sup>, ובקוב"ש עמ"ס פסחים (אות קעג) למד מדברי הירושלמי בהתרת נדרים אין הכוונה שאנו דנים כאילו היה הנדר בטעות, וכמו שלא היה כאן נדר מעולם, אלא דמכאן ולהבא אנו דנים ע"י היתר חכם כאילו לא היה כאן נדר, והעקירה למפרע מתחדשת מכאן ולהבא, ולכן חשיב דבר שיש לו מתירין דאכתי שייך כאן הסברה עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר ואינו בטל עיי"ש.

ולפי דבריו נמצא דאם עבר על הנדר ואח"כ התיר לו החכם, דלא הוי רק מחשבת איסור, אלא איסור ממש, ועיי' בשו"ת חוות יאיר (סי' טו) [עיי' עוד בדבריו שם סי' קכט ובסי' קל] שדן גבי מי שנשבע ועבר על נדרו ואח"כ נשאל לחכם, דנשאר בידו רושם חטא וצריך על זה כפרה [ומבואר שם מדבריו דאין כוונתו דצריך תשובה משום מחשבת החטא, כדין מי שרצה לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, אלא דחשיב יש בידו מעשה חטא עיי"ש] וכעיי"ז פוסק הגרש"ק בספר נדרי זרוזין ח"ב [בהשמטות לכינויי נדרים סי' ר"ז] דמי שנדר ועבר על נדרו ואח"כ הלך לחכם והתיר לו את הנדר, דפסול לעדות<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> [ועיי' צנדרים (נט).] דמצואר נמי לנדריס נחשב דשיל"מ כיון דמורה לאיתסולי עלייהו, ולהכי לא בטלין ברוב] ולכאורה יהיה נפ"מ בזה לגבי נדרים שאין מורה להישאל עליהם כמו נדרי זירוזין או הנודר להיות נזיר כההוא שאמר עליו שמעון הלדיק ירבו כמותך, שבנדריס אלו לא הוי דשיל"מ.

<sup>31</sup> ובעיקר דצריהם יס' לזון הא צכתובות אמרינן דמהאי לחכם עוקר את הגדר מעיקרו אס' נדרה והתיר לה החכם מקודשת, ואי נימא דגם אחר התרת חכם אכתי נחשב שעבר עבירה אמאי מקודשת. ועיי' בדברי התוס' בגיטין (לג.) [ובמסכת מכות (טז:)] דהקשו איך מלקין את הגזיר ששתה יין, והא הוי התראת ספק שמה יסאל על נדרו, הרי דלענין חיוב מלקות פשוט לתוס' שאם נשאל על הנדר דאינו לוקה, ולמה נפסל לעדות.

ולכאורה יל"ע בזה להטעם דכתב רש"י בפ"ק ביצה (ג:) דהא דשיל"מ לא בטיל ברוב הוא מחמת דאמרינן ליה עד שתאכלנו באיסור [על ידי ביטול] תאכלנו בהיתר [בלא ביטול], ולפי זה גם אם לא היה מורה להישאל על הנדר צריך שיחשב כדבר שיל"מ כיון דעכ"פ צריך הוא להישאל כדי שלא יאכלנו באיסור, ואפשר דגם לשיטת רש"י הא דאמרינן ליה דעד שתאכלנו באיסור, היינו דוקא היכא שהיתר עתיד לבוא מימלא, כגון ביצה שנוצלה ביו"ט ונתערבה באחרות להמתין דאמרינן ליה דימתין עד לאחר היו"ט ותהא הביצה מותרת מאליה, אבל היכא דבעי לעשות פעולה כדי להסתלק מהאיסור, בכה"ג לא חשיב דיס' לו היתר, ורק משום דיס' מורה להישאל על הנדר אנו דנים את הנדר כדבר שיש לו מתירין ול"ע

ואכן בשו"ת בית יצחק יורה דעה [חלק א סימן ב] חולק על הגרש"ק וס"ל דאינו נפסל משום כך לעדות, דאף דתשובה מיהא בעי על הרהור עבירה שהרי עולה בזה לכפר על הרהור הלז, מכל מקום אין עונשין על מחשבה ואין פוסלין לעדות בצביל מחשבה, דאם שוחט יהרהר בעבירה ודאי ללא פוסל בזה את שחיטה. וע"כ אין פוסלין אלא בעבר בפועל, ואם מתיר הנדר נהי דמחשבתו לאיסורא המעשה נעקר ואין לפסול עיי"ש.

ומהגר"א וייס שליט"א שמעתי דיס' לחלק לגבי עדות הפסול נובע מהדין קשע שצמעה העבירה ולא

לכך הנהיגו לומר "כל נדרי", שיתכפר להם עוון הנדרים, שמצינו שצריך סליחה אפילו בנדר שהופר, וכדאמרינן בקידושין פא ב לגבי אשה שנדרה בנזיר ולא ידעה שהיפר לה בעלה ועברה ושתתה יין, שצריכה סליחה, ואפילו בנדר שנתקיים, וכמו שאמרו בגמרא בנזיר יט א לגבי נזיר, "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש", דהיינו שציער עצמו מן היין, הא למדת שהנודר צריך כפרה. והוסיף עוד שמשום שארבעה נדרים התירו חכמים, נדרי זרוזין נדרי אונסין נדרי שגגות נדרי הבאי [נדרי כ:], ובני אדם רגילים בהם, מתוך כך צריכים כפרה שיהא "הן" ו"לאו" שלנו צדק, ולא יהיה שום דבר מעכב כפרתינו, ותחילתם ע"י חרטה הותרה שלא יהא בהם תורת נדר כל עיקר.

[ועיי"ש שהוסיף די"ל עוד שלפי שעומדים עתה סמוך לחג הסוכות שהוא זמן נדרים לעבור עליהם בבל תאחר, [כסתמא דמתני' ריש מסכת ר"ה דבעינן שלשה רגלים כסדרן וחג המצות תחילה, וכמבואר בגמרא שם ד.], ולפי שיהיה"כ הוא יום סליחה וכפרה, לכן הנהיגו הראשונים לומר כן, והרי הוא כמו הכרזה והודעה לרבים לזרום בכך, וצריכים כפרה על כך שקיבלו עליהם בלשון נדר ולא בלשון נדבה, ולכך מזכירים לשונות הללו דשויכי לנדרים, וכן מזכירים לשון שבועה וחרם שגם לשונות הללו ענשן קשה, עיי"ש].

ועיי' עוד בערוה"ש [יו"ד סימן ריא סעיף ג, ובאו"ח סימן תריט סעיף ג] דכתב שאין אמירת "כל נדרי" שאומרים האידנא אלא תפילה כשאר התפילות, ומרמזת היא לעניינים נסתרים וכמבואר בספרים ושתקובל תפילתינו.

לגבי עונש מלקות שצא על מעשה העבירה ועל ידי עקירת החכם נעקר מעשה העבירה ואינו לוקה

בדברי הנימוקי יוסף שאמירת כל נדרי היא תפילה

אכן בדברי הנימוקי יוסף במסכת נדרים (דף ז: מדפ"ה) משמע דאמירת כל נדרי אינה מדין התרת נדרים אלא רק גדר של תפילה ובקשת מחילה אם עברנו על איסור נדרים במשך השנה שעברה, וזה לשונו שם: "שאינ אומר כן, לא בדרך נדרים הקודמין, ולא בדרך תנאי לנדרים העתידיים, אלא שאומרים כן דרך תפלה להב"ה, שלא יכשלו ושלא יענשו על הנדרים ועל השבועות שעשו בשנה שעברה, ושיהיו שביתין ושביקין לפניו יתברך כאילו לא היו" עכ"ל.

כעיי"ז איתא בשו"ת הריב"ש (סי' שצד) בשם הרי"ט, [והו"ד בב"ח (סי' תריט)] שאומרים "כל נדרי" בדרך בקשה, שמתפללים שיהיה רצון דיהון שביקין בשמים ממה שעברו עליהם בשגגה. וכדכתיב "ונסלח לכל עדת בני ישראל וגו'", ופירש הריב"ש שאין מבקשים בזה היתר על הנדרים שעברו, ומה שאומרים "איתחרטנא בהון", אין עניינו לחרטה הנזכרת בהתרת נדרים, אלא לחרטה שהיא מדרכי התשובה, שמתחרט על שעבר, ועל שנשבע כלל, עיי"ש.

ועיי' עוד בשבלי הלקט (סימן שיז) שהביא בשם אחיו ה"ר בנימין, שאין ב"כל נדרי" לשון התרה כלל, [עיי"ש באורך], והטעם שהנהיגו לאומרו זהו משום שמצינו שהנודר כאילו בנה במה והמקיימו כאילו הקריב עליה קרבן [נדרים כב.], והנודר אע"פ שמקיימו נקרא רשע [גמ' שם] ונקרא "חוטא" [שם עז:], וכל הרגיל בנדרים עוונותיו נזכרים [עיי"ש דף כב. ודף כ.], ובעוון נדרים בניו של אדם מתים [שבת לב ב.],

מחמת מעשה העבירה עצמה, ולכן אף שהחטא בטל למפרע מכח ההתרה ולכן אינו לוקה עליו מ"מ רשעת החטא אינו בטלה למפרע ולכן נשאר בפסולו, משא"כ

התנגדות הגאונים לאמירת כל נדרי

עוד כותב הטור שם "אבל רב נטרונאי כתב, אין נוהגין לא בב' ישיבות ולא בשום מקום להתיר נדרים לא בר"ה ולא בי"ה, אלא שמענו שבשאר ארצות אומרים כל נדרי, אבל אנו לא ראינו ולא שמענו מאבותינו, דמה מועיל התרה למי שמתנה אחר נדרו שיהא בטל, הלכך אין אנו סוברין ולא נוהגין לעשות כן<sup>34</sup>, והוסיף הטור דכ"ג גם רב האי גאון<sup>35</sup>, דאין

ארצות אומרים כל נדרי ואסרי, אבל אנו לא ראינו ולא שמענו מרבותינו ע"כ.

<sup>35</sup> כן הוא בתשובות הגאונים [שערי תשובה סימן קמג] בשם רבינו האי ז"ל. נוהגים העמים אשר סביבותינו לומר ביה"כ כל נדרי, ואומר דברי הערמה לשנה הבאה, אין ראוי לעשות כן, ואותם אשר התירו ותקנו דבר זה סמכו על דעתם, והחסידים הקדמונים לא נהגו לעשות הערמות בנדרים ובשבועות כליל יום כפור וחס וחלילה, וכבר ראינו ועיינו בדברים אלו, וידענו מקבלת חכמה ידועה ענין הנדר והשבועה, ואין לסמוך בדבר אשר ה' לא אה עכ"ל.

התייחסות דומה יש בתשובות הגאונים [שערי תשובה סימן לח] בשם רב האי גאון למנהג זה לומר כל נדרי בירב יוה"כ וז"ל שם: "ולא שמענו מרבותינו ז"ל שיהיו נוהגים מנהג זה כל עיקר ואל תתנהגו גם אתם במנהג זה כמה יורות גדולות ישימו על האור וכמה בשר שלא יהיה צל מצול במים וכמה עצמות ישצרו בו וכי דבר קל הוא צעיניכם לחטוא אדם צעיני נדרים ושבועות ויעשה זה בר"ה קודם או ביו"ה ויכפר לו? ח"ו כי לא אל חפץ רשע הוא ולא יגור עמו רע אלו יהיו יודעים בני אדם ענין נדר וענין שבועה לא יהיו מערימים עליהם כלל וכל המערים כאלו (כאן חסר וחבל על דאבדין)

אכן מדברי הראשונים ז"ל משמע דאמירת כל נדרי בערב יום הכיפורים הוא מדין התרת נדרים<sup>32</sup> ולכן דנו לגביו איך מהני אם שייך בכה"ג היתר, וברא"ש שם כתב דמטעם זה כופלים כל נדרי ג' פעמים, משום שהתרת נדרים צריך להתיר ג' פעמים [כלומר לומר ג' פ' מותר לך]. וכ"פ הטור ביו"ד (סי' רכח) שהתרת נדרים בעי ג' פעמים, ובחידושי הגהות שם כתב שמקור לדברי הטור הוא מהרא"ש לגבי כל נדרי עיי"ש<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> כן נראה מדברי המהר"ם מרוטנבורג [שהוצא בצדורה סדר תפלת יוה"כ ד"ה ואומר] נראה שצא לפוקי מפירוש זה, שכתב שאין לומר "יהא רעוא ליהון שביתיין וצדיקין", אלא "יהון שביתיין וכו'", וכן אין לומר "ככתוב וכו' ונסלח לכל עדת", אלא "ונסלח" לבד עיי"ש, ומשמע שנתכוין לחלוק על פירוש זה שהביאו הראשונים ד"כל נדרי" הוא בדרך תפילה ול"ע.

<sup>33</sup> צ"י וצ"ח דייק מדברי הרמב"ם בהלכות שבועות (פ"ו הל' ה) "והחכם או גדול השלשה אומר לו וכבר נחמת, והוא אומר לו הן, חוזר ואומר לו שרוי לך או מותר לך או מחול לך וכל כיוצא בענין זה בכל לשון" שסגי לומרפעם אחת מותר לך, ובחידושי הריטב"א כתב שכל נדרי אומרים רק פעם אחת עיי"ש.

<sup>34</sup> עי' תשובות רב נטרונאי גאון אורח חיים (סי' קפה) ושאלתם יכולין הצבור להתיר בראש השנה וביום הכפורים כל נדרים שנודרין משנה זו לשנה אחרת. תשובה: נדרים אין נשנית בשתי ישיבות היום ממאה שנה, וכך אמר מר רב יהודאי גאון נהורא דעלמא, דאנן לא גרסינן נדרים ולא ידעינן לאסר ולהתיר בה, לא נדר ולא שבועה. ואין נוהגין לא בישיבה ולא בכל מקום להתיר נדרים, לא בראש השנה ולא ביום הכפורים, אלא שמענו שבשאר

לאמרו בלשון עתיד, ואף על פי שאמרו שאין מפרסמין אותם ואם כן היאך אומדין אותם בבית הכנסת האידנא קילי נדרי או שמא לא אמרוה אלא לחשש עמי הארץ ועכשו אין עמי הארץ מצויים כל כך".

גם הרמב"ן זצ"ל במשפט החרם [נדפס בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סי' רפח)] נדרש לסוגיה זו וכתב שם: "וכבר הרבו הראשונים לדבר בזה, על אותן מקומות שנהגים לומר בר"ה וביזה"כ כל נדרי, ובא מעשה לפני הגאונים ז"ל ואסרו כמו שכתוב בתשובותיהם ובהלכות ר"י אבן גיאת ז"ל, ורבי יעקב הצרפתי ז"ל נמי כתב בו בלשון הזה, כולהו איחרטנא בהון טעות הוא, שאי אפשר לו להתיר עצמו בלא חרטה דמעיקרא, ובלא יחיד מומחה או ג' הדיוטות, ועוד דהלכתא כרב פפא דאמר (גיטין ל"ה ב') צריך לפרוט הנדר, וכך מצינו בתשובה לרבינו הגדול ז"ל, שאמר וקהל שהחרים על דבר ונתחרטו בו ילכו אצל חכם ויתיר להם את החרם, כמו שעושים בשבועה למי שנתחרט עליה, אלו דבריו ז"ל, והם כמנהגו קצרים וארוכים, שהאריך עלינו את הדרך שלא להתיר חרמי ציבור אלא ע"פ חכם, כלומר יחיד מומחה או ג' הדיוטות, ובחומר שבועת היחיד בחרטה ובפתיח היתר ושאר הדינין שמסר הכתוב לחכמים, ואלו מקצת דברי הראשונים והם פשוטים אפילו לקטנים ואין צריכים לפנים ולא לפני לפנים, ואף אותם שנהגו לומר כל נדרי אמרו שאין התרתם אלא לכגון שגגות של ציבור ונדרי טעות, זהו לשונם. ויראה לי כגון אותן ד' נדרים שהתירו חכמים שהם צריכים לפתוח להם פתח ממקום אחר אבל לשאר נדרים וחרמים

מתדין נדרים לא בר"ה ולא בי"ה, ולא שמענו מרבותינו שהיו עושין כן כל עיקר, אף אתם החמירו כמותינו ואל תשנו ממנהג הישיבות עכ"ל.

גם בחיבור התשובה למאירי [משיב נפש מאמר ב פרק יב] הסתייג מאמירת כל נדרי וכתב: "ואחרי שגאוני עולם נסתפקו בעניינות האלו, מה אנו מה חיינו להכניס עצמנו במחלוקת, ואנו אין לנו אלא להניח מקום לשלום ולברוח מן הספקות, ומפני זה נהגנו שלא לומר נסח כל נדרי כלל, שלא לזלזל בנדרים, ובתלמוד נדרים אמרו בפירוש על ענין סוגיא זו, רב הונא בר חיננא סבר למידרשיה בפרקא, ר"ל שמועה זו הנזכרת והיא הרוצה שיתקיימו נדריו וכו', אמר ליה רבא תנא קא מסתם ליה סתומי כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים ואת דרשת לה בפרקא עכ"ל.

[ועיי' עוד בדבריו בבית הבחירה למסכת נדרים (כ:): "ומכח סוגיא זו מיחו קצת רבנים בנוסח כל נדרי שנמצא ברוב סדורים של יום הכפורים, שלא יאמרוהו כלל, ולא סוף דבר בנוסח הכתוב בסדורים, שהוא על לשון עבר ונאמר בטעות כמו שנבאר בסמוך, אלא אף על דעת מה שתקנוהו קצת רבנים על לשון עתיד, והוא שיאמר בהם כל נדרי וכו' די נידור מיום הכפורים זה עד יום הכפורים הבא יהו בטלים וכו', וכל שיסכימו אחר כן בנדר או בחרם, כל שלא זכרו התנאי נדריהם בטלים מדין הלכה זו, ואף בזה מיחו בו שלא לפרסם את הדבר ויבא להקל ראש בנדרים, וכמו שאמרו רב חנא סבר למידרשא בפירקא, אמר ליה רבא, תנא סתם לה סתומי כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים ואת דרשת לה בפירקא, ויש מקילים בכך ר"ל

לכן חתם החמירו כמותינו ואל תשנו ממנהג הישיבות" עכ"ל.

שלא עברו על הנדר בשנה שעברה, כך יכולים לעבור עליו בשנה הבאה וזה אינו, לכן התנגדו הגאונים ז"ל לאמירת כל נדרי בערב יום הכיפורים.

אכן כפי מה שעולה מתוך דברי הראשונים משמע דהם הבינו בדעת המתירים שאמירת כל נדרי מועילה מדין התרת נדרים הן למפרע והן מכאן ולהבא, ולכן הוקשה להם רק דבכה"ג חסר בתנאים של התרת הנדר ועל זה השיב להם הרא"ש כמבואר.

אכן בטור סיים שכבר פשט המנהג בכל המקומות לאומרו<sup>36</sup> עכ"ל, וגם בהגהות מיימוניות [סדר תפילות נוסח הברכות האמצעיות] כתב בליל יום כפור קודם שיעמוד החזן מתירים חרם לעברינים להתפלל עמהם, ומתעטף החזן ואומר כל נדרי שלש פעמים והקהל בלחש עמו, וכשמסיים פעם ג', אומר ונסלח לכל עדת בני ישראל, ואין אומר ככתוב בתורתך עכ"ל, וכן נפסק בשולחן ערוך הלכות יום הכיפורים סימן (תריט סעיף א) ונוהגים שאומר כל נדרי וכו' עיי"ש.

ולעיקר דינא מנהגנו לומר בנוסח כל נדרי "כל נדרי. ואסרי. ושבועי. ונדויי. וחרמי. וקונמי. וקונחי. וקונסי. די נדרנא. ודי נדר. ודי אשתבענא. ודי נשתבע. ודי נדינא. ודי ננדי. ודי חרמנא. ודי נחרים. ודי אסרנא על נפשתנא. ודי נאסר. מיום הכפורים שעבר עד יום הכפורים הזה שבא עלינו לשלום. ומיום הכפורים הזה עד יום הכפורים שיבא עלינו לשלום" ונוסח זה כותב בכה"ח הוא על פי מנהג חסידי בית אל יכב"ץ אשר בעיר הקדש ירושלים ההולכים ע"פ דברי האריז"ל עיי"ש.

ושבועות לא עלה על דעת. וכן תמצא כתוב בתשובה לרבינו סעדיה גאון ז"ל והגאונים אסרו עליהם מפני שהיתרם סתם ומשמעות הדבר לנדריים הקיימים לפיכך חששו שמא יבא הדבר לידי טעות להתיר בהיתר זה שאר נדרים וחרמים ואין ההיתר מועיל להם בענין זה כלל מפני טעמים [נ"א ארבעה טעמים] הברורים שפירש ר"ת ז"ל עכ"ל.

וגם בדברי הרמב"ם לא נזכר מנהג זה לומר כל נדרי הערב יום הכיפורים, ובשו"ת הרדב"ז ח"ד (סי' לג) משמע שהסיבה לכך היא מהטעם שלא יבואו לנהוג קלות ראש בנדריים עיי"ש.

והיה מקום להסביר את התנגדותם הנחרצת של הגאונים לאמירת כל נדרי על פי מה שהבין בשו"ת הריב"ש (סי' שצד) [בדעת הרא"ש] את יסוד ההיתר של כל נדרי, וזה לשונו: "ואומר שאינו התר נדרים לגמרי שיוכל לעבור עליהם עתה, רק שאם עבר עליהם כבר מתירין אותן כדי להנצל מן העונש. ובענין זה אין צריך לפרוט את הנדר, כיון שאינו מתירן מכאן ולהבא", מבואר שהם למדו דיסוד התקנה של אמירת כל נדרי היתה להפקיע מהנדר חלות נדר רק בייחס לשנה שעברה, שלא ייחשב שעבר על הנדר, אבל בייחס לשנה הבאה נשאר הנדר קיים, ואסור לעבור עליו, מלבד מה שצריך להבין איך יתכן להפקיע את חלות הנדר על ידי התרה לזמן מוגבל, שיתכן מאוד שזה היה קשה לגאונים, עוד יש באופן זה של ההתרה מקום לטעות אצל עמי הארץ שאינם בקיאים במהות התקנה, ויחשבו שאמירת כל נדרי מועיל כדין התרת נדרים, להפקיע את חלות הנדר לגמרי, וכמו שנחשב

<sup>36</sup> כן כותב בצנזורה סדר תפלת יום הכפורים



