

# רזמנות

מתורתם של בני רמות א'



גליון 41 | ימים נוראים | תשפ"א

## אתרא דמר – רבני השכונה

### תקיעת שופר ליחיד

מורנו הגאון ר' ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

בראש השנה הבעל"ט יתרבו בו התקיעות, ע"י כל אלו שאינם יכולים לצאת המצוה בצבור, ויצטרכו לתקוע ביחיד.

ויה"ר דלפום צערא אגרא ויעלו כל התקיעות ונזכה "לביום ההוא יתקע בשופר גדול", כדכתב מהר"ש קלוגר זצ"ל בספרו קהלת יעקב (עמ' תקסו) ליישב מה הטעם שנקרא שופר דלעתיד 'שופר גדול' וז"ל: "ה"נ כל התקיעות שלנו בכל השנים אין חוזרין ריקם רק פועלין ומקרבין הגאולה מעט מעט, והקב"ה משמר ומטמין התקיעות שלנו בהיכלו וכשיגיע זמן הגאולה יוציא כל התקיעות של ישראל ויעשה ממנו "שופר גדול" להראות לישראל שכל התקיעות שלנו בכל ר"ה לא חזרו ריקם ולא היו לבטלה ולכך יהיה נעשה "שופר גדול" עכ"ל.

נעמוד על כמה הערות הנחוצות למי שיוצא ידי התקיעות ביחיד.

#### א. בדין על סדר הברכות

הנה כתב הש"ע תקצ"ב ב': יחיד אינו מפסיק לתקוע בברכות, ואפילו יש לו מי שיתקע לו, יע"ש, וכדאיתא בגמ' לד ע"ב דתקיעות על סדר הברכות הן תקנה לציבור ולא ליחיד, וכתב החזו"א (סי' קל"ז) דיחיד המהדר לשמוע או לתקוע על סדר הברכות לא מקיים בזה שום מצוה, דהמצוה נאמרה דווקא על הציבור.

אמנם כתב בהליכות שלמה פ"ב הלכה י"ט דכשתוקעים עבור יחיד שלוש קולות טוב להדר שיכוונו התוקע והשומע שהתשר"ת הראשון הוא לשם מלכיות והשני לזכרונות והשלישי לשופרות וכן בתש"ת וכן בתר"ת, ע"כ.

ומקורו דמצאנו בראשונים כמה פעמים דפירשו על עצם השלש תרועות והתקיעות המחויבות מהתורה דאחת למלכיות ואחת לזכרונות ואחת לשופרות, וכן בדף ל"ג ע"ב על המשנה מי שנתמנה לו שופר לאחר תפילתו דקתני שתוקע שלש פעמים פירש"י אחת למלכיות ואחת לזכרונות ואחת לשופרות ואף שתוקע לאחר התפילה ולא על סדר הברכות כלל.

מבואר דהא דאיתא בגמ' ר"ה ט"ז אימרו לפני בראש השנה מלכיות וזכרונות ושופרות וכו' "ובמה בשופר" מתפרש כפשוטו דע"י התקיעה עצמה מתקיים ה"אימרו לפני", ואיכא עוד תקנה דרבנן לומר הפסוקים והברכות, וקיום זה דהשופר עצמו גם היחיד יכול לקיים.

וכתבו לבאר הא דשייך ע"י השופר עצמו לקיים ה"אימרו לפני" ע"פ הא דמטו משמיה דהגרי"ו [מאורי המועדים ועוד] דתקיעת שופר מלבד עצם המצוה יש בו ג"כ ענין של תפילה כדמוכח ברש"י על הגמרא כ"ו ע"ב דמצוה בשופר כפוף דכמה דכייף אינש דעתיה טפי מעלי, פרש"י הלכך בר"ה דלתפלה [המשמעות דקאי על עצם השופר] ולהזכיר עקידת יצחק

### דבר הגליון

"רחמיך רבים ה' כמשפטיך חייני".

ובספרי חסידות נכתב דבר נפלא. הן מצינו שמידת הרחמים נקראת אצל חז"ל בלשון רבים, ואילו מידת הדין מבוססת בלשון יחיד. וכבר עמד בזה רבינו בחיי בכד הקמח (ראש השנה א'), וביאר שחז"ל נקטו כן באשר מידת הרחמים מרובה מידת הדין, שההווה מרובה על ההפסד.

ובכן, זהו שאמר דוד - רחמיך רבים ה', הלא מידת רחמיך היא "רבים", לעומת מידת הדין שהיא "יחיד". ועל כן - כמשפטיך חייני, דלפי משפטי התורה יחיד ורבים הלכה כרבים, ועל כן עליך ה' לילך בתר הרחמים שהם רבים.

והנה לא רק מידת הדין היא בלשון יחיד, אף מידת החסד נקראת בצורת יחיד. ומכך מבינים אנו את התמונה בכללותה, שאכן המידות של הקצוות, של הניגודים, הן חסד ודין (גבורה), ומכיון שהן מידות קצה נקראות הן בלשון יחיד, כי אין בהן אלא את עצמן. שונה מהן היא מידת הרחמים אשר מהווים את הממוצע בין חסד לדין, ובתור ממוצע הכולל בתוכו את שתי הקצוות, מה תואם כלפיו לשון רבים, כי יש בו את שתי המידות גם יחד. וזה עומק הטענה של יחיד ורבים הלכה כרבים, כי באמת המידה הזו שכוללת בתוכה את הקצוות, בכוחה לנצח את הדין, כי יש בה גם חלק מהדין גופיה, א"כ הרי היא מידה כוללת ורחבה יותר.



בשנה זו שעברנו, היו נקודות של דין, אבל הרבה רחמים.

אין צורך לפרט את הדינים, וגם אין צורך לספר על הרחמים.

רחמיך רבים ה', כמשפטיך חייני.

אף כי רחמים רבים עוטפים אותנו, הא מיהת שכולנו במצב של "שנה שרשה בתחילתה", כאשר התפילות ייערכו במקומות בלתי רגילים, תחת השמש או בין גליונות הניילון, ויש שייאלצו להתפלל בביתם. זאת ועוד, כי המאפיין את העני הוא חוסר הבטחון והעצמאות (שאין לו מאתיים וזו כדי מחיה לשנה), וזהו מצבנו לעת הזאת.

התקוה והבטחון מתגברים מאוד, כי בודאי נזכה לקיום

"מתעשרת בסופה".

בא בעינן כפופין עכ"ל, ושם בע"א איתא ותיטב לה' משור פר, אם שור למה פר ואם פר למה שור, אלא מאי שור פר משופר, ופירש המאירי כלומר מתפילה חביבה העשויה בשופר, וזה הכונה "כי אתה שומע קול שופר ומאזין תרועה וכו'" דהקב"ה שומע ומקבל התפילה בשופר, ועצם השופר הוה תפילה להמלכה ושיעלה זכרוננו לפניו לטובה וכו', כך שראוי להדר לכוון בזה היוצא ביחידות.

#### ב. זמן התקיעה

יעוין במ"ב (תקצ"א ט"ו) דיחיד לא יתקע או ישמע קודם שלש שעות של היום שלא יפקדו בדינו [ומו"ר הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל הורה לנשים דעדיף שלא ישמעו תקיעות מאשר שיתקעו להם קודם שלש שעות היום, כן הורה לבעל תוקע שהתבקש מבית החלמה לבוא לתקוע ליולדות בשבע

בבוקר לנשים שרוצות לחזור לישון ואמר שיאמרו להם שנשים פטורות ולא יתקע להן].

כתב המ"ב (תקצ"ב ז'), יחיד אם יכול לתקוע קודם תפילת מוסף עדיף טפי כדי לערבב השטן שלא יקטרג עליו בתפילתו, ואם אין לו מי שיתקע לו קודם תפילתו יכון לשומעם אחר תפילתו.

עוד מבואר (תקפ"ח ב') דאיכא מעלה ליחיד לתקוע בשעה שהציבור עומדים בתקיעה, ואם החולה או השוהה בבידוד יכול לכוון לזה ודאי עדיף, ואף דמצאנו חידוש זה רק בתפילה (בסימן צ' ט') בשעה שהציבור עומדין בתפילה ולא מצאנו כן בשאר קיום מצוה כבר ביארו בזה ע"פ חידוש הגר"ז הנ"ל דשופר מלבד המצוה יש בו גם ענין של תפילה ולכן שייך בזה המעלה דבשעה שהציבור תוקעין.

### ג. הברכה והתקיעה

התוקע לחולה אחר שיצא ידי חובתו ראוי לכתחילה שהחולה יברך לעצמו, ואם אינו יכול לברך יברך עבורו הברכות [מ"ב תקפ"ה ה'], אך עבור נשים אם אינן יכולות לברך לעצמן לא יברך להם (רמ"א תקפ"ט סעי' ו').

חולה שבכוחו לתקוע רק תקיעות כשיטת רש"י (דעה קמיתא בשו"ע תק"צ ג'), ודאי יתקע, אך לא יברך.

בעל תוקע שנחלש מרוב תקיעות לחולים ומבודדים, ובכוחו לתקוע למבודד הבא רק עשר קולות תשר"ת תש"ת תר"ת ולא שלושים, יתקע רק עשר קולות כפשוטו המ"ב דבשעת הדחק סגי בזה [מ"ב תקפ"ו כ"ב, ת"ר ז' ובה"ל תקצ"ג ב', ודלא כהכה"ח דהעמים במ"ב דכונתו ג"פ עשר קולות].

## סדר העדיפויות בתקיעות ה"לחומרא" שעושים בסוף התפילה

### הרב אפרים קרלינסקי

ישנם מקומות אשר מהדרים לתקוע אחרי התפילה באופנים שונים בכדי לצאת ידי חובת שיטות נוספות שיש בהלכות תקיעת שופר. ורציתי להציע לפני הציבור את סדר העדיפויות שנראה לענ"ד להעדיף לתקוע בתקיעות אלו.

א. **שברים פשוטים** [המכונים שברים של הריטב"א]. השברים האלו הם באורך הרגיל אלא שצורת תקיעתם היא ממש כתקיעה קצרה. וחשיבות יתירה יש לתקיעת שברים אלו לפני מנהג עולם הישיבות בארץ ישראל שעושים שברים של "הוטו", ונבאר.

כל הראשונים כולם כתבו שאין להאריך בשבר יותר מדי, משום שאם כן ייפך השבר להיות תקיעה. ומבואר מזה לכא' שצורת השבר דומה לצורת התקיעה, אלא שהשבר קצר יותר. והרמב"ן כתב על הערה זו שהשבר שונה מהתקיעה בצורתה, שהתקיעה היא קול ישר ופשוט והשבר הוא קול שבור, ולכן גם בהארכה בו אינו נכלל בכלל תקיעה.

והריטב"א דחה את שיטת הרמב"ן וכתב שלא יכול להיות שצורת השבר הוא בשבירת הקול, דאם כן נהפכו השברים לתרועות.

ומבואר כאן שנחלקו הראשונים בצורת קול השברים, שלדעת הריטב"א [ולכא' כל הראשונים שהעירו לא להאריך בשבר] צורת השבר היא ישרה, כצורת התקיעה, ואילו לרמב"ן צורת השבר הוא באופן שבור. וא"כ, אנו שתוקעים שבר שבור, לכא' לא יוצאים ידי חובה לפי דעת הריטב"א.

ובייחוד באופן שתוקעים "הוטו" שזה ודאי לא כהראשונים שהזהירו כנ"ל, משום שפשוט שגם אם יאריכו את ה"הוטו" לא יגיע לכלל תקיעה, באשר יש שבירה גמורה [עם הפסקת אויר לזמן קצר] בתוך השבר.

ב. **תרועה המתרעשת** [המכונה תרועה תימנית]. תרועה זו שונה מהתרועה שאנו נוהגים, שמנהגינו להריע קולות קצרים מופסקים [יש הפסק קצר מאוד של כניסת האויר לשופר בין כל קול] ותרועה זו היא בעצם תקיעה ארוכה שנעשית בקול רועד [האויר נכנס בצורה רציפה לשופר].

שיטת כמה ראשונים [ובראשם הרמב"ן] שזהו צורת התרועה שהתורה אמרה, ולפי דעתם התרועה שאנו עושים אינו הקול שהתורה דיברה עליו, ומכיון שהוא מופסק בהרבה הפסקים באמצעו, אינו קול כשר.

ג. **שברים תרועה בנשימה אחת לדעת החזו"א**. דעת המשנ"ב, וכן הוא מנהג העולם, ששברים תרועה בנשימה אחת היינו כשיש הפסק בין השברים לתרועה, ולדעת החזו"א זה נחשב לב' נשימות, ואילו בנשימה אחת פירושו בלי הפסק כלל [ומחלוקת זו היא כבר מחלוקת ראשונים, כמבואר בטוט"ד בדברי החזו"א].

והנה לפי מנהגנו, יוצא שבתקיעות דמיושב תקענו בנשימה אחת לדעת המשנ"ב ובב' נשימות לדעת החזו"א. ודעת הרמ"א שהמנהג הפשוט שתוקעים את כל התקיעות בב' נשימות, ולדעת הרמ"א יוצא שגם לחזו"א כבר יצאנו ידי חובה.

אלא שדעת הרבה פוסקים דלא כהרמ"א, וסוברים שיש לעשות בנשימה אחת משום שמ"ד ב' נשימות מודה שבדיעבד בנשימה אחת מועיל [ודעת מ"ד שצריך נשימה אחת, אם עשה בב' נשימות פסול], וא"כ לדעתם עדיין יש לחשוש שלדעת החזו"א לא קיימנו את המצוה למ"ד שצריך בנשימה אחת.

ד. **שברים קצרים** [המכונים שברים של רש"י]. דעת רש"י ורוב הראשונים שאורך התקיעה היא כג' טרומיטין, ולכן שבר חייב להיות כאורך ב' טרומיטין [בערך רבע שניה] ולא יותר, משום שאם הוא ארוך יותר זה נכנס בכלל תקיעה.

השו"ע הביא דיעה זו כי"א [וגם את הדיעה השניה שסוברת שיש להאריך את השבר כג' טרומיטין כמנהגנו הביא כי"א], ולכן יש החוששים לדיעה זו. אמנם, הרמ"א סובר שגם לדיעה זו צריכים לעשות שבר של ג' טרומיטין כמנהגנו.

ויש להוסיף, שלפי הכלל שכתב הביאור הלכה בריש סי' תרכ"ו שביש ויש הלכה כדיעה ב' יוצא שגם השו"ע עצמו שפסק לא כדיעה זו של רש"י. אולם בדברי הביאור הלכה בסי' תק"צ משמע שהשו"ע לא הכריע כדיעה ב'.

והעדיפות של הסוג הא' על פני הסוג הב' הוא משום שלכא' הסוג הא' נצרך לדעת רוב הראשונים [בייחוד לתוקעים "הוטו"], וכמו שהבאנו בגוף הדברים, ואילו הסוג הב' נצרך רק לכמה ראשונים.

והקדימות של ב' הסוגים הראשונים קודמים לב' האחרונים, משום שהם שיטות בעצם צורת התקיעה, ולדעת הראשונים הסוברים כך יוצא שבכלל לא יצאו ידי חובה בתקיעות שעשו. משא"כ בב' הסוגים האחרונים, הלא לדעת הרמ"א יצא ידי חובה בשניהם [וכלפי הסוג הד' גם אפשר שדעת השו"ע היא כך, כמו שהבאנו לעיל] ואין כאן אלא הידור לצאת ידי דיעות החולקות על הרמ"א.

והעדיפות של הסוג הג' על פני הסוג הד' התבארה בגוף הדברים, וחלק זה עדיין צריך בירור ומשקל לאיזה דיעות מבין הסוגים הנ"ל צריכים לחשוש יותר.

## כשר"ה חל בשבת חיוב אמירת מלכויות זכרונות ושופרות הוא מה"ת

### הרב יהודה ליב שוב

א. לג: מתני' סדר תקיעות שלש של שלש שלש, ופירש"י אחת למלכויות ואחת לזכרונות ואחת לשופרות, וכ"כ רש"י בד"ה תוקע ומריע ותוקע בשביל מלכויות ובשביל זכרונות ובשביל שופרות, וכן בד"ה ומנין של שלש שלש עבדינן תלתא זימני למלכויות חדא ולזכרונות חדא ולשופרות חדא, וכ"כ רש"י בד"ה שתיים מד"ת כדי להשוות מלכויות וזכרונות ושופרות לתקיעותיהן עכ"ד. ומבואר ברש"י ד' פעמים שמה שאמרה תורה לתקוע ג"פ הוא משום מלכויות וזכרונות ושופרות, וכ"כ רש"י לד"ה ומנין, דכתב דאיכא חיוב מה"ת לתקוע ג"פ א' למלכויות וא' לזכרונות וא' לשופרות, וקאי התם על דרשות הפוסקים דתוקע ג"פ, וע"ז כתב רש"י דתוקע מה"ת א' למלכויות וא' לזכרונות וא' לשופרות, וצ"ע דהא עיקר חיוב הזכרת המלכויות וזכרונות ושופרות הר"ז רק דרבנן וכמש"כ בגמ' לקמן לד: ומצוה בתוקעין יותר מן המברכין, כיצד שתי

עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין הולכין למקום שתוקעין ולא למקום שמברכין, פשיטא הא דאורייתא והא דרבנן, ל"צ דאע"ג דהא ודאי והא ספק, ומבואר בגמ' דחייב אמירת הברכות הוא רק חייב מדרבנן ולא מה"ת, וא"כ אמאי כתב רש"י דעיקר החיוב תקיעות ג"פ הוא משום לתא דסדר מלכיות זכרונות ושופרות וצ"ע. וביותר צ"ע הא דאיתא ברש"י לקמן ד"ה שתיים מד"ת דכתב דמה שתוקעים ג"פ הוא כדי להשוות מלכיות וכו' לתקיעותיהן וכו', והיינו דמה"ת התקיעה האחת הוא בשביל מלכיות וחז"ל הוסיפו דתוקעים גם לזכרונות ולשופרות, ומבואר ברש"י דעיקר דינא דתקיעה א' מה"ת הוא לצורך מלכיות וכו' וחז"ל הוסיפו לתקוע גם בשביל זכרונות ושופרות, וצ"ע דהא דין תורה התקיעה אינה שייכת למלכיות כלל והוא רק דין דרבנן בלחוד וא"כ מ"ש לומר שהשוו מידותיהם דגם תקיעות דזכרונות ושופרות הוא לצורך להשוות הסדרים, ודוחק לומר דהיה בזה ב' תקנות דחד תקנה היה דיהא תקיעות למלכיות, ושוב הוסיפו עוד תקנה לתקוע בשביל כולם וצ"ע. ומבואר להדיא ברש"י בכ"ז דעיקר דינא דמלכיות וזכרונות ושופרות הוא דין תורה, וצ"ע מהגמ' לקמן דהוא רק דין דרבנן.

ב. והנה באמת בעיקר חייב אמירת ברכות דמלכיות וזכרונות ושופרות נחלקו בזה הראשונים, דשיטת הר"ן דהוא רק חייב דרבנן, ופי' מש"כ בגמ' לעיל "דחמנא אמר אידכר" דלאו משום דהוי דאורייתא אלא משום דרבנן תיקנו זאת ואסמכיהו אקראי וכ"כ גם הרשב"א, אבל ר"ח כתב שם "הנה מצינו מה"ת שצריך להזכיר זכרונות ושופרות ומלכיות וכו'", וכ"ה לשון רש"י בחומש דפי' קראי זכרון תרועה "זכרון פסוקי זכרונות ושופרות", והרמב"ן עה"ת העיר עליו דהוא רק דין דרבנן. [ובספר אגודת אוזב דיני שופר אות כ"ב הביא דברי רש"י בחומש וכתב דחייב ההזכרות מה"ת הוא רק עם תקיעת שופר, וכמש"כ בגמ' לעיל ובמה בשופר, ורק בכה"ג חייב הברכות הוא מה"ת, ומשא"כ בגמ' לקמן דאינו תוקע עם הברכות דהא יש לפניו או תקיעות או ברכות הרי בכה"ג חייב הברכות הוא רק חייב דרבנן, וכ"כ המועדים וזמנים ח"א סי' ח'. ואם נימא הכא בשיטת רש"י דאיכא חייב ברכות מה"ת, הרי את"ש מש"כ רש"י דתוקע בשביל מלכיות וכו' ומשום דאיכא חייב מה"ת לומר ברכות הללו, והרי הוא תוקע בשביל ברכות הללו. אמנם גם לפי"ד צ"ע, דהא כ"ז בחייב הברכות, אבל בחייב התקיעות הרי בהכרח תוקע גם בלא אמירת ברכות כלל, וא"כ ע"כ התקיעות מה"ת ל"ש לאמירת הפסוקים דמלכיות וכו', והיאך אפשר"ל דחייב התקיעות מישך שייכא להא דחייב לומר ברכות הללו, וא"כ אמאי כתב רש"י דתוקע בשביל מלכיות וכו'. עוד צ"ע טובא לפי השיטות דמה"ת איכא רק חייב תקיעה אחת ורבנן הוסיפו עוד שתיים להשוות מידותיהם, ולפי"ז נמצא דמה"ת ליכא כלל חייב לתקוע ג"פ אלא רק חד פעם, וא"כ צ"ע דהיאך אפשר"ל דאיכא חייב מה"ת לומר ג' ברכות הללו בשעה שהוא תוקע, והא ליכא כלל חייב לתקוע ג"פ אלא פע"א, וא"כ ע"כ דחייב מה"ת לומר פסוקים הללו הוא בלא התקיעות כלל, וא"כ מוכח לפי הך מ"ד דאיכא חייב לומר ברכות הללו בלא תקיעות, ול"ש לומר דאיכא חייב מיהא לומר פסוקים הללו רק כשתוקע, דהא מה"ת ליכא חייב תקיעה כלל].

ואשר נראה לבאר בזה, עפ"י מש"כ הריטב"א לעיל בביאור מש"כ בגמ' לעיל אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות שיעלה זכרונכם לפני לטובה ובמה בשופר, וז"ל עיקר הפי' דאכולהו קאי במה ראוי להמליכו ולהזכיר זכרונכם לפני בשופר שכן כתוב ויתקעו העם בשופר וימליכו את שאול עליהם למלך ומלכותא דארעא כעין מלכותא דרקייעא והיינו דעבדינן נמי תרועה במלכיות ותרועה בשופרות וכן נראה מן התוספתא דתניא התם מלכיות שתמליכוהו על מעשה ידיו, זכרונות שיעלה זכרון לפניו לטובה, שופרות שתעלה תפלתן לפניו בתרועה, וכ"ת שעדיין לא נתן טעם לפסוקי שופר, י"ל דלא צריך דהא פשיטא דכיון דאיכא שופר איכא נמי פסוקי שופר, וי"ל דה"ק ובמה בשופר ממש ובפסוקי שופרות שברכת השופר היא ע"ש השופר שאף כשאין שופר יהא מזכירו וקובע לו ברכה וכו', ומבואר מדברי הריטב"א דפי' מש"כ בגמ' ובמה בשופר דהוא דעצם ההמלכה בעצמה והזכרון לפניו הוא ע"י שופר.

ולפי"ז י"ל דד"ז ברור דאיכא חייב מה"ת לבטאות הענין של מלכיות וזכרונות ושופרות, אמנם אפשר לקיים זאת בב' אופנים, דהר"ז יכול להתקיים הן ע"י התקיעה עצמה לצורך המלכיות וכו' והן ע"י אמירת הפסוקים, וכשאנו תוקע

מקיים החיוב מה"ת ע"י אמירת הפסוקים, וכשהוא תוקע מקיים חייב זה ע"י התקיעה עצמה, ומשום"ה למ"ד דאיכא חייב מה"ת לתקוע ג' תקיעות הרי נאמר מה"ת ב' דינים דאיכא חייב לבטאות ג' דברים הללו, ואיכא עוד חייב נוסף לבטאות זאת ע"י תקיעת שופר, ומשום"ה היכי דהוא תקע בשופר קיים ב' החיובים הן של תקיעות והן של ג' דברים הללו, והיכי דא"י לתקוע בשופר עכ"פ מחייב הוא לומר ג' ברכות הללו דע"ז מקיים לפחות חייבו דאמירת ג' דברים הללו, ומקיים בזה חייב דאורייתא של אמירת ג' דברים הללו, ומשא"כ למ"ד דרק א' מה"ת הרי הגדר בזה הוא דבמלכיות הר"ז כמשנ"כ, ומשא"כ בזכרונות ושופרות הגדר הוא דמה"ת איכא ב' אפשריות היאך לקיים חייב דזכרונות ושופרות דיכול לקיים חייב זה ע"י אמירת הפסוקים ויכול לקיים החייב ע"י תקיעת השופר ובכ"ג מקיים חייבו ידידיה מה"ת, וחז"ל השוו המידות ואמרו דגם בזכרונות ושופרות יקיים החייב ע"י התקיעת שופר, ויזכר לפני ד' בקול שופר, וכמו במלכיות עיקר צורתו בפועל וקיום דינו הוא ע"י התקיעה עצמה ואמירת הפסוקים הוא רק מדרבנן, הרי ה"נ בזכרונות וכו' הרי עיקר צורת קיום הזכרונות הוא ע"י השופר, ואת"ש היטב דברי רש"י דחז"ל השוו מידותיהם, ומשום דעיקר הדבר הוא חייב מה"ת, וחז"ל השוו מידותיהם היאך לקיים חייב זה, [וי"ל עוד דהיכי דאומר גם פסוקים ודעתו לתקוע אח"כ הרי בזה אין מקיים חייב מה"ת ע"י אמירת הפסוקים דהא דעתו לתקוע ולקיים המצוה ע"י התקיעה עצמה, והר"ז רק כעין הכנה לתקיעות דאח"כ, ורק היכי דאינו תוקע כלל הרי מקיים חייבו ע"י אמירת הפסוקים].

ואשר לפי"ז יתבאר מש"כ בגמ' דאם יש לו מקום דאמירת ברכות ומקום דתקיעות דהולך למקום התקיעות דמקיים בזה חייבו מה"ת דתקיעות ומשא"כ במקום אמירת הברכות מקיים רק חייב דרבנן, והנה לפי משנ"כ הרי גם החייב אמירת הברכות בלחוד בלא התקיעות הוא חייב מה"ת, ורק דמ"מ הרי אם ילך למקום התקיעות בלחוד הרי יקיים בזה ב' החיובים דיקיים בזה גם מצות התקיעות וגם מצות ענין המלכיות והזכרונות והשופרות ורק לא יקיים החייב דרבנן לומר הברכות הללו דחז"ל תיקנו מלבד התקיעות עצמם, ומשא"כ אם ילך למקום אמירת הברכות הרי בזה יקיים החייב לומר הברכות הללו מה"ת, אבל לא יקיים מצות התקיעות עצמם, וא"כ יפסיד מ"ע מה"ת של תקיעות ומשום"ה עדיף לילך למקום התקיעות דאם ילך לשם יפסיד רק חייב דרבנן דאמירת הברכות, ומשא"כ אם ילך למקום הברכות יפסיד קיום מה"ת של תקיעות ומשום"ה חייב לילך למקום התקיעות, ומש"כ בגמ' דהא מה"ת והא מדרבנן אין כוונת הגמ' דאם ילך למקום הברכות יקיים רק חייב דרבנן, אלא היינו דאם ילך לשם יפסיד מ"ע מה"ת של תקיעות ומשא"כ אם ילך למקום התקיעות יפסיד מ"ע דרבנן של אמירת ברכות ומשום"ה צריך לילך למקום התקיעות ודו"ק.

ג. והנה בגמ' רפ"ד דר"ה איתא דביו"ט של ר"ה שחל בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה ובגמ' שם מנה"מ אמר רבי לוי בר לחמא אמר רבי חמא בר חנינא כתוב אחד אומר שבתון זכרון תרועה וכתוב אחד אומר יום תרועה יהיה לכם ל"ק כאן ביו"ט שחל להיות בשבת כאן ביו"ט שחל להיות בחול, ופרך ע"ז בגמ' ומסיק דמה"ת תוקעים בשבת, והא דאין תוקעים הוא רק מדרבנן שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבידנו ד"א ברה"ד. והנה לפי ההו"א הא דכתיב זכרון תרועה לגבי יו"ט שחל בשבת פירש"י דבשבת לא תרועה ממש אלא מקראות של תרועה, ולא נתבאר ברש"י אלו מקראות של תרועה יאמרו, ולפ"ד היינו דיאמרו פסוקים של שופרות ולא יתקעו בשופר אלא רק יאמרו פסוקים של שופרות, ומשא"כ בשאר ימים יתקעו בשופר ממש ולא יצאו יד"ח באמירת פסוקים של שופרות. אבל לפי משנ"כ לעיל דגדר התקיעות הוא דהר"ז מעשה של מלכיות וזכרונות ושופרות הרי יתבאר הגמ' דביום חול עיקר הקיום של מלכיות וזכרונות ושופרות הר"ז ע"י מעשה תקיעה, ומשא"כ בשבת דא"א לתקוע בשופר הרי הקיום של מלכיות וזכרונות ושופרות הוא ע"י אמירת הפסוקים. ולפי משנ"כ ד"ל דגם בחול איכא חייב מה"ת לומר הפסוקים בשעת התקיעות, הרי יבואר באופן זה דביום חול איכא דינא דזכרון תרועה רק בשעה שתוקע בשופר ממש, ומשא"כ בשבת דא"א לתקוע בשופר הרי הקיום של המלכיות וז"ש הוא רק ע"י אמירת הפסוקים בלחוד. והיינו דביום חול עיקר הקיום של המלכיות הוא רק ע"י התקיעה והאמירת הפסוקים הוא רק ביטוי והגדרת התקיעות, ומשא"כ בשבת הרי ע"י



### הרב יצחק מאיר גלס

כ' המ"ב (תרי, יח): אין לכנוס לבית הכסא בקיטל שהוא מיוחד לתפלה, אבל להשתין בו מותר. ואין כ"כ הכרע מלשוננו, אי שרי גם להכנס לבית הכסא קבוע כדי להשתין. ובהלכות ציצית סי' כא, על המבואר בשו"ע שם ס"ג שמותר להכנס בציצית לבית הכסא כתב המ"ב בסק"ד בזה"ל: ודוקא בד' כנפות הקטן שלובשו כל היום, אבל אלו טליתות של מצוה שמיוחדין רק להתפלל בהן אין נכון שיכנס בהן לבהכ"ס, אך להשתין בהן מותר. גם ההולכים ביוה"כ לפנות ומלווים בקיטל צריך שיפשוט הקיטל, כיון שבגד זה מיוחד רק להתפלל. ובספר תפילה כהלכתה פכ"ג הערה קפו הביא מהגר"ש אלישיב זל"ה, שכוונת המ"ב דמותר רק מחוץ לבית הכסא, וכן נקט הגר"ש דיבליצקי זל"ה בספר זה השולחן בהלכות ציצית שם.

אמנם בכה"ח ס"ק לו הביא דברי המט"א סי"ב שכתב: ואפילו להכנס בו לבית הכסא קבוע ולהשתין מיושב מותר, והבין כן גם בכוונת המ"ב. שו"ר בבירור הלכה בהלכות ציצית שהאריך בזה, ומסיק להקל כמטה אפרים. ומנהג העולם לפשוט בכל כניסה לביהכ"ס קבוע. [והנה בחיי אדם הלכות ציצית כלל יא סעיף לו כתב וז"ל: טליתות של מצוה המיוחדין להתפלל בהם, וכן הקיטל, אף על פי דמדינא מותר לכנוס בהן לבית הכסא, נכון להחמיר, עכ"ל, אמנם נראה שלא נחת לחלק בין לפנות לבין להשתין, אלא עיקר דינא קאמר, דבאמת כל עיקר האי דינא דלא להכנס לבית הכסא בטלית המיוחדת לתפילה וכן בקיטל, אפילו בנכנס לפנות, אינו מדינא, כמו תפילין, אלא רק הנהגה נכונה, כלשון המ"ב שהבאנו לעיל "אין נכון", וכ"ה במקור הדין בט"ז].

והנה למאי דמדמו הפוסקים טלית גדול לקיטל, נפקא דלהמט"א גם בטלית גדול מותר להכנס לבית הכסא קבוע אם הוא רק כדי להשתין, אבל יש לחלק בין טלית לקיטל ע"פ מ"ש הערוה"ש סי' כא ס"ז: בטלית גדול העשוי רק להתפלל בו אין ליכנס בו לבית הכסא [ט"ז סק"ג], ובדאי כן הוא, שהרי אין טורח לפשוטו, וא"כ נחשב בזיון כשילך בו לבית הכסא או למרחץ, ונכון להקפיד להפשיט הטלית גם בעת יציאתו לקטנים, וכן אנו נוהגים, והכל מטעם שבארנו. עכ"ל. ולפי זה בקיטל שהוא טורח לפשוטו יש להקל, ואכן בארחות רבינו ח"ב עמוד רנט כתב שהקה"ל זל"ה היה נכנס לביהכ"ס בקיטל אך לא בטלית. [וצידד שם בעיקר הענין דאולי הוא מפני שהחזו"א הסתפק אי לביהכ"ס שלנו יש דין ביהכ"ס].

### בדין תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת

#### הרב אליהו וינבר

ידועים דברי הרע"א שחידש שאף שרבנן ביטלו מצוות תקיעת שופר כשחל בשבת, אך אם תקע יצא ידי חובתו, ואם בירך שהחיינו אינו לבטלה, וביום השני דינו כשאר השנים שאינו חייב בודאי וצריך בגד חדש לכתחילה, וכן יתכן נפק"מ לדין עוסק במצוה שבאותו שעה שתקע פטור מפרוטה דר' יוסף, וכן נפק"מ לטעה בדבר מצוה ועשה מצוה שפטור מחטאת, דכאן נמי מיקרי 'עשה מצוה'.

ויש בזה נפק"מ בזמן הזה שאם יהיה מישהו שיתקע באיסור, (או בהיתר אם יסבור שגם בזמן הזה יש חיוב לתקוע בירושלים כדעת בעל ה'לב העברי') יש חיוב ללכת ולשמוע ממנו, כיון שהחיוב בעצם נשאר רק שאסרו את התקיעה, ואם מזדמן לו תקיעה של מצוה חייב לתקוע.

ויש לעיין באופן של אדם שנמצא במקום קו התאריך שמצד אחד הוא יום שבת א' דר"ה, ובסמוך לו הוא יום ראשון ב' דר"ה, ויש לעיין האם הנמצא בשבת יכול לצאת ידי חובה מהתקוע ביום ראשון.

והנה בפשוטו ודאי שלא יצא ידי חובתו, דהא העומד ביום ראשון הוא בזמן שחייב בו רק מדרבנן, ומיקרי אינו מחוייב בדבר ביחס לחיוב הדאורייתא.

אלא שיש לעיין האם מיקרי מחוייב בדבר מדאורייתא כיון שנמצא ביום שכבר אינו מחוייב היום, אלא שיכול להכניס עצמו לכלל החיוב אם יעבור למקום

הפסוקים הללו בעצמם מתבטא עיקר המלכיות והזכרונות והשופרות עצמם, ואפי' דאין שופר איכא חיוב לומר פסוקים הללו.

ד. ובשו"ע סי' תקפ"ג נפסק דבשבת אומרים יום זכרון תרועה ובחול אומרים יום תרועה, והקשו ע"ז דהא למסקנא הרי גם בשבת הר"ז יום תרועה ממש ולא רק זכרון תרועה בלחוד, אמנם הביאור בזה הוא דאפי' דמה"ת הר"ז יום תרועה, מ"מ מדרבנן הר"ז רק יום זכרון תרועה ולא יום תרועה ממש כיון דאין תוקעים בו, ומדרבנן הרי בשבת מתקיים ענין המלכיות והזכרונות והשופרות ע"י אמירת הפסוקים בעצמם, ואין הגדר דליכא כלל ענין של המלכת הקב"ה ע"י הפסוקים בעצמם, ואיכא רק הכנה של המלכיות בלא המלכיות בעצמם, אלא הגדר הוא דבשבת מדרבנן דביטלו תקיעת שופר הרי תיקנו דאיכא קיום של המלכיות ע"י אמירת הפסוקים בעצמם ועי"ז הפסוקים בעצמם איכא ביטוי של המלכיות והזכרונות והשופרות ומשו"ה שפיר הר"ז יום זכרון תרועה מדרבנן. [ויסוד הדברים שנכתבו כאן מצאתי בספר שי למורא להגרש"י בורנשטיין זצ"ל].

### תקיעת שופר בחצרות

#### הרב משה אדלשטיין

השנה מנינים רבים יתקיימו בחצרות, ויש להעיר שני הערות מעשיות שנוגעות יותר להשנה.

השו"ע סי' תקפז סעי' ב' מביא מחלוקת באופן ששמע שיעור תקיעה, אך לא שמע את התקיעה מתחילתה בחיוב, כגון שהתחיל לתקוע במתעסק ואח"כ כיון לתקיעה. וכותב הרמ"א שלפי הפוסלים ה"ה אם שמע רק חלק מהתקיעה גם לא יצא, וכן פוסק המ"ב (ס"ק טו). ולכן כותב המ"ב (ס"ק טז) שיזהרו כל העם שלא להוציא כיחם וניעם בשעת התקיעה, כדי שישמעו כל הקולות מתחילתם לסופם.

השנה החשש גדול יותר, מפני שנמצאים במקום פתוח בין הבתים, שבאמצע התקיעה נשמע רעש של ילדים או רעש אחר מהבתים, וצריך שימת לב לזה שאם מחמת הרעש לא שמע חלק מהתקיעה, צריך לחזור ולשמע את התקיעה שחסרה לו, (ופעמים את כל הסדר, ואכמ"ל) ובפרט אותם העומדים רחוק מהבעל תוקע.

ולפי"ז יש לעורר חשש נוסף, שפעמים שהבעל תוקע מתחיל את התקיעה באופן חלש, כיון שתחילת הנשיפה לא היתה מספיק חזקה עד שהקול התחזק, או פעמים שהתוקע מסיים את התקיעה בקול חלש, כיון שקשה לעצור את הנשיפה בבת אחת ממש, ואותם שעומדים קצת רחוק ממנו לא שמעו את תחילת התקיעה או את סופה ולא יצאו ידי חובה, והתוקע צריך להתאמן ולהתרגל לעשות את התקיעה בקול חזק היטב מתחילה ועד סוף.

העצה להתחיל ולסיים את התקיעה בקול חזק הוא להתחיל את התקיעה על ידי שמכניס את הלשון בפיית השופר כמו בתרועה ומסלק אותה בתחילת הנשיפה, וגם כשמסיים את התקיעה לא לעצור את התקיעה על ידי הפסקת הנשיפה, אלא על ידי הכנסת הלשון במקום הפיה של השופר וזה חותך את התקיעה היטב, וכך גם הסיום היה בקול חזק ונשמע היטב לכולם.

ב. השו"ע בסי' תקצ סעי' ח' כותב, שאם תקע אחרי תרועה תקיעה כמתעסק שלא לשם תקיעה, זה הפסק בין התרועה לתקיעה, והפסיד גם את התקיעה הראשונה, ולכן צריך לחזור לתחילת הסדר. המ"ב מביא שהמג"א חולק על זה ומיקל, אבל הביה"ל ד"ה מתעסק כותב, שלכתחילה ודאי טוב לחוש לדעת המחבר, ועפ"י"ז כותב הביה"ל שאם באמצע התקיעות שומעים קול שופר מבית הכנסת יש לחוש שזה הפסק, ולכן צריך להמתין עד שיגמרו בבית הכנסת השני.

בדרך כלל כל שנה נמצאים בתוך הבית כנסת ולא שומעים קולות של שופר מבית כנסת אחרים, אולם השנה שהתקיעות בחצרות וכולם מתפללים באותה שעה, יש יותר לחשוש שישמעו קול שופר ממקום אחר באמצע התקיעות, ולכן צריך שימת לב להיזהר שלא לתקוע כאשר שומעים קול שופר ממקום אחר, ואם באמצע התקיעות שמעו קול שופר ממנין אחר לחזור לתחילת הסדר.

שיהיה חייב מדאורייתא, ויתכן שתלוי בנידון של בן עיר ובן כרך שנחלקו בזה אי מיקרי מחויב בדבר ביחס לשני.

וכעין זה שמעתי מהגאון ר' אברהם גניחובסקי זצוק"ל שדן בדין ערבות בתפילת הדרך, אם מישוהו שאינו יוצא לדרך יכול להוציא את היוצא, או שבנוסח כזה של 'תוליכנו לשלום' שלא שייך כלל במוציא לא שייך ערבות. או שדומה לברכת המזון שפסקין שמדאורייתא גם מי שלא אכל יכול להוציא מי שאכל, כיון שאין בנוסח הברכה דבר שאינו אמת למי שלא אכל.

וכן יש לדון לאידך גיסא, בשאר שנים שתוקעין בב' הימים, האם החייב מדאורייתא ביום ראשון יכול להוציא את החייב ביום שני, כיון שזה ב' חיובים שונים, ואין הראשון חייב בחיובו של השני.

## בענין ברכת המצות בהתחלף לו החפץ של המצוה

### הרב אברהם פלחיימר

כתב המשנ"ב סי' תקפ"ה ס"ק ד' אם נטלו השופר באמצע התקיעות והביאו לו שופר אחר א"צ לברך אבל בין ברכה לתחילת התקיעות צריך לברך ומקורו מתשובות בנין עולם ויל"ע אי איירי במברך לעצמו או גם במוציא הציבור עמו בפשטות נראה דאיירי גם במברך להוציא הציבור וא"כ יל"ע בזה דהנה בסי' כ"ט סעיף ב' פסק הרמ"א בבירך על כוסו שהיה סבור שיש בו יין בפה"ג ונמצא מים והוציא אחרים בברכתו ולפניהם היה יין דיכול לחזור ולשתות יין ול"צ לחזור ולברך בפה"ג דיוצא בברכה על כוסו אע"פ שהיתה בטעות וסיבה אחת הואיל והוציא אחרים ששותין שם והסביר ביתר ביאור בביה"ל סי' קס"ז דהואיל והברכה חלה על אחרים שיוכלו לשתות מכוסם חלה נמי הברכה לגבי ידידה שיוכל לשתות יין מכוסות אחרים אע"ג דלא היה דעתו עליהם בפירוש אלא בסתמא וברכתו לא לבטלה היא כלל עיי"ש מה שחילק לענין אם המברך עצמו הפסיק בדיבור,

והנה בלקחו את שופרו והביאו לו שופר אחר זה אותו דין שנפל מידו הפרי שצריך לחזור ולברך ואותו דין שבירך על היין ונמצא מים ורוצה לשתות עוד יין ואי אמרינן שכאשר חלה הברכה על אחרים חלה על עצמו גם כן לכאור' א"כ ה"ה בתקיעת שופר הואיל וחלה הברכה על השומעים דבפשטות אצלם אין הפסק אם מתחלף השופר דהחלף שלהם בברכה הוא השמיעה וגם אם מתיחסת אליהם התקיעה מ"מ עיקר המצוה היא השמיעה וא"כ אמאי לא נימא הואיל וחלה הברכה אצל השומעים תחול גם הברכה אצל התוקע.

## בירך על התקיעה ואינו יכול לתקוע

### הרב אליסף פרלמן

כתב השולחן ערוך סימן תקפ"ה ס"ג אם התחיל לתקוע ולא יכול להשלים, ישלים אחר ואפילו ג' או ד' ודי בברכה שבירך הראשון, והוא שיהיו שם התוקעים האחרונים בשעת ברכה, ואפילו אם בירך ולא יכול לתקוע כלל, השני תוקע בלא ברכה ולא היא ברכה לבטלה. עכ"ל וכתב הט"ז וז"ל ולא הוי ברכה לבטלה. - וטור סיים ע"ז כיון שיוצא בתקיעות השני, וכתב בית יוסף דלא דק כיון שיצא השני בברכתו אף על פי שלא יצא הוא בתקיעו' השני כגון שהולך לו לא הוה ברכה לבטלה ולעז' דדברי הטור כאן ממש על דרך שכתב רמ"א בסי' רפ"ד ס"ד באם קראו למפטיר מי שאינו יודע לקרות ההפטרות יכול אחר לאומרה אבל לכתחלה לא יעשה כן עכ"ל הכי נמי דכותרתה שלכתחלה לא יברך זה על דעת שיתקע אחר וא"כ ה"א דהוי ליה ברכה לבטלה. ולא אמרינן אף על פי שיצא מוציא אלא אם המברך תוקע קמ"ל דעכ"פ בדיעבד שרי והאחד יוצא בתקיעת השני ע"כ לא הוה כאן ברכה לבטל' וראיתי פירושים ע"ז ללא צורך לפע"ד, עכ"ל הט"ז.

וכבר תמה הפמ"ג משב"ז ג' על דברי הט"ז וז"ל וצריך להבין דבריו, דמכל מקום אף אם הראשון כבר יצא ידי חובתו אפילו הכי לא הוה דיעבד על כל פנים ברכה לבטלה, דכל הברכות אף על פי שיצא מוציא אחרים ידי ברכה.

עכ"ל והיינו דקשה דאפי' נימא דכלפי עצמו הוי הפסק גמור כיון שלא הוא התוקע אלא אחר, מכל מקום אין הברכה לבטלה כיון שהועילה להוציא את השומעים שהרי לעולם אין הם התוקעים אלא יוצאים על ידו ומה לי אם הוא תוקע כיון דבמילא אין יוצא בתקיעה זו לעצמו שהרי כבר יצא ובכל אופן מוציא אותם, ומה לי אם הוא מברך ואחר תוקע, הרי מעיקרא ביצא מוציא עיקר הברכה היא עבור השומעים להוציאם וצ"ע.

ועוד צ"ב לכאור' דהנה הט"ז מבאר בדברי הטור הם על דרך דברי הרמ"א בדין ברכות ההפטרות דבעינן שיהא המפטיר הוא קורא את הנביא, והנה התם מבואר דהוא דין לכתחילה אבל אינו מעכב בדיעבד, וא"כ קשה מהו הס"ד דוקא בנידון דידן לומר דהוי ברכה לבטלה ומדוע הוצרך הטור לבאר דהאחד יוצא בתקיעת השני ומשום כך הוא דמהני בדיעבד ולא הוי ברכה לבטלה.

והנראה לבאר בדברי הט"ז בהקדם דהנה ביצא מוציא שכל תקיעתו הוא רק עבור להוציא את האחרים ידי חובת המצוה שלהם לכאור' קשה א"כ מדוע הוא המברך על התקיעה והלא הוא כבר יצא ידי חובתו, ולכאור' הם היו צריכים לברך שזוהי מצותם, אלא הביאור דמכיון דהוא העושה את מעשה המצוה בפועל אע"ג דהקיום הוא שלהם מכל מקום המברך הוא מי שעושה את מעשה המצוה, ומדין ערבות הוא שתקיעתו הוי תקיעת מצוה ומוציאה אותם אע"ג שהוא כבר יצא חובת התקיעה שלו.

ואשר י"ל דסובר הט"ז דהמברך שהוא מברך על מעשה התקיעה ואינו יוצא בקיום המצוה א"כ צריך שהוא עצמו יעשה את מעשה התקיעה אבל אם הוא אינו עושה את מעשה התקיעה והוא גם אינו יוצא בקיום המצוה א"כ אין התייחסות בין הברכה שהוא מברך לבין התקיעה שהאחר תוקע, דאימתי אמרינן שיכול הוא לברך ואחר יעשה את המצוה ומועיל בדיעבד זהו כאשר גם הוא עצמו יוצא בהמצוה וממילא מהני הברכה שלו מצד הקיום מצוה שיש לו, אבל היכא דיצא מוציא והוא כבר יצא את המצוה ואינו מקיימה השתא א"כ צריך שהברכה תתיחס מצד מעשה התקיעה שהוא עושה ואם הוא אינו עושה את מעשה התקיעה נעשית הברכה לבטלה.

ואין שייך לומר שהברכה אינה לבטלה כיון שמוציאה את השומעים, מכיון שרק אחרי שהברכה מתייחסת לתקיעה שייך לומר שהשומעים יצאו בה אבל אם אין בה יחס לתקיעה ממילא אין להם ברכה לצאת בה, אלא דעדין היה אפשר לומר שיהא כאן ברכה מצד השומעים דכיון דהם שומעים את התקיעה ויש להם קיום מצוה ממילא תועיל להם הברכה, אך בזה נתחדש בט"ז דזהו לעיכובא שכבר אצל התוקע יהא יחס לתקיעה ואי אפשר לתת תורת ברכה אצל השומעים אם אצל התוקע אין בה תורת ברכה, ויותר מזאת דאפילו אותו אחד מן השומעים שהוא התוקע ויש בידו גם מעשה מצוה וגם קיום מצוה אבל עדין אין מועיל זאת לברכה עצמה, כיון דבעינן שיהא תורת ברכה אצל המברך עצמו או מצד שהוא מקיים מצוה או מצד שהוא עכ"פ עושה את המצוה.

ויתבאר דברי הט"ז באופן כזה דלאחר שלמדנו בדברי הרמ"א דבעינן לכתחילה שהמפטיר הוא עצמו יעשה את הקריאה בנביא אלא שמועיל זאת בדיעבד והיינו משום דהתם גם המפטיר שייך בהקריאה עצמה שקוראים בנביא שהיא חובת הציבור אבל הכא ס"ד שיעכב אפי' בדיעבד כיון דאינו יוצא בהמצוה וגם אינו עושה את מעשה המצוה, ואין יחס בין הברכה והתקיעה אצל התוקע, וממילא גם לא אמרינן יצא מוציא דאחר שאצלו לא הוי דין 'ברכה' לא קיבלו השומעים ברכה ואינם יכולים לצאת בה, וקמ"ל דהכא מהני מכיון שאכן המברך גם יוצא את המצוה מהתוקע וחלה הברכה על הקיום ידידה.

והנה הט"ז ביאר בזה את דברי הטור, אך הבית יוסף השיג על הטור וכתב דאין צריך שהמברך יעשה את המצוה וגם אין צריך שיצא בה אלא אפי' אם הוא הולך לדרכו מיד אחר הברכה מ"מ הועילה ברכתו לשומעים שהם מקיימים את המצוה, וביאור שיטתו נראה דעל ידי הדין ערבות שיש למברך כלפי השומעים ממילא הרי הוא כמחויב ברכה עמהם וזה עצמו נותן שם ברכה על הברכה שלו וממילא דיש אצלו תורת ברכה כבר מחמת אותו החיוב, ורק בעינן שלא תהא לבטלה סגי בזה שאצל השומעים מועילה להם הברכה לקיום מצוה שלהם ולא הוי לבטלה ואי"צ שהמברך עצמו יתקע בשופר.

## הרב שלמה זאב שפיצר

בביה"ל תקצ"ח הביא מח' הט"ז ושאר אחרו', גבי תשרי"ת שהוסיף שבר אחר התרועה, אי בכה"ג הוה הפסק, וצריך לחזור מהתקיעה או דאינו הפסק, ויל"ע אם איירי באופן שמפסיק ע"י נשימה, אך בלא נשימה לא הוה הפסק, או שהמח' הוא אף בלא נשימה בין הש"ת לשברים שהוסיף, ויש לדון בזה מכמה פנים.

א. יש לדון אי הוה השבר כקול פסול, והוה הפסק בין הש"ת, לתקיעה שאחריה, או"ד הוה כנתקל, דהנה במשנ"ב סקכ"ז כ' דהיכא שתקע תרועה באמצע השברים, יכול להמשיך את השברים וכ' בזה ב' סב', מתחילה כתב, שאינו קול פסול כיון שהוא מין קול של תשרי"ת, ואח"כ כתב דהוה נתקל בשברים, והוא לכא' סב' אחרת, ומבו' מזה דדווקא היכא שהוא אותו מין קול מענין התקיעה, הוה כנתקל, ואל"ה הוה הפסק, אך אם עושה קול שלא אמור להיות כאן, לא הוה כנתקל, ומעתה יש לדון אי בגוונא דא הוה קול מעניינו, והוה כנתקל או דהוה קול שלא מעניינו,

והנדון בזה הוא דהנה בשו"ע בסעיף ז' כ' גבי תשרי"ת, שתקעו ב' שברים ואח"כ תרועה ואח"כ עוד שבר, דהתרועה אינו הפסק, כיון שהוא מענין הק' תקיעה, שהרי לאחר השברים צריך לתקוע תרועה, ולכן התרועה שתקע קודם שסיים השברים, לא הוה קול פסול, והוה כנתקל, ומעתה יש לדון אי הק' כלל דהוה קול מעניינו, הוא דווקא היכא דאכתי 'חייב בתרועה' ולכן הוה מעניינו, וא"כ הכא שכבר קיים את חובת השברים והתרועה, א"כ כשעושה שברים בסוף התרועה, לא הוה קול מעניינו, או"ד דהכלל דהוה קול מעניינו, הוא, כיון שבש"ת, איכא נמי קול תרועה, לכן אינו הפסק, וה"נ נימא גבי שברים בסוף התרועה, דכיון דשבר הוא ממין הקול של ש"ת, לא הוה הפסק.

ובפשטות יש להוכיח ממש"כ בפמ"ג א"א יא דבש"ת, אם התחיל בתרועה ואח"כ המשיך בשברים אין התרועה 'קול מעניינו', וביאר דדווקא היכא שהתחיל בשברים ואז עשה תרועה באמצע השברים, כיון שזהו צורת 'תרועה' דגנח והדר יליל, הוה מענין התרועה, משא"כ היכא שהתחיל בתרועה קודם שברים, דאין זה צורת 'תרועה' א"כ הוה הפסק,

וא"כ, בגוונא הנ"ל שבסוף התרועה, עשה שבר, לד' הפמ"ג זה יהיה הפסק כיון דאין זה צורת הגניחה, ואף דהוה מעניינו, לא סגי בהכי, אלא בעי' שזה יהיה לפי סדר צורת התרועה, וא"כ בכה"ג לא הוה מעניינו, והוה הפסק, אמנם יש לדחות דהא מבו' במעשה דמגנצא, דהיכא שהריע באמצע השברים, יכול לתקוע עוד שבר, ואמאי לא נימא דהך שבר הוא אחר תרועה, והוה כילולי והדר גנח, ומבואר מזה, דלאחר שהיה ילולי אחר גניחה, אפשר ג"כ לגנוח, ואינו חסרון בצורת הש"ת, וא"כ אף היכא שלאחר התרועה תקע עוד שבר, ג"כ לא יהיה הפסק.

ב. אף אי נימא דאינו קול פסול, מ"מ יש לדון בזה מצד דהש"ת הוה כתרועה שיש לו תחילה ואין לו סוף וכמש"כ בשו"ע תקצ"ו דתקיעה שחלקו האחרון פסול, הוה כתקיעה בלא סוף, וה"נ הכא כיון שהשבר האחרון אינו קול העולה למנין התרועה, הוה כתרועה בלא סוף,

והנדון בזה הוא, דהנה בשו"ע סעיף ז' היכא שתקע ב' שברים ואז תקע תרועה, יכול לתקוע עוד שבר אחד, כיון דהתרועה הוה מענינא דהאי תקיעה, וצ"ע אמאי אין צריך לחזור מתחילת השברים, דאף דליכא הפסק, מ"מ התרועה באמצע אינו חלק מהשברים, ונמצא שחלק מהשברים אינם טובים, וחסר האמצע של השברים, ומ"ש מדינא דסעיף ו' דהיכא שתקע תקיעה ארוכה, באופן שחלק מהתקיעה פסולה, אף שבתחילת התקיעה היה שיעור שמספיק בכדי להיחשב תקיעה כשרה, מ"מ כיון שהתקיעה למעשה היתה ארוכה, בעי' שכולו יהיה כשר, והוה התקיעה כתקיעה עם תחילה בלא סוף, וה"נ נימא הכא,

ובפשטות אפשר"ל עפ"י מה שהביא בריטב"א בר"ה כז מהירו' דאף בשברים או תרועה, אם לא שמע שבר או תרועה ראשונה חשיב כסוף בלא ראש ולא יצא יד"ח והביא שהרמב"ן דייק בבלי שבכה"ג אינו חסרון כיון שכל קול עומד בפני"ע, וא"כ אפשר"ל דלכן בגוונא של תרועה בין השברים אינו מעכב,

אמנם, בריטב"א כ' שראוי להחמיר בזה, ובמשנ"ב תקפז"ג הביא הריטב"א הנ"ל ומשמע שמחמיר בזה,

לכן נראה ליישב דכיון שהוא ממין הקול של השברים תרועה, אלא שהוא שלא כסדר, זה לא מוגדר שחלק מהשברים תרועה אינו קול כשר, אלא הקול הוא קול כשר, וזה שהוא בסדר לא נכון, לא מוגדר קול פסול, ואף שאין יוצא בזה יד"ח, מ"מ אינו מעכב.

ומעתה יל"ע, בגוונא דידן שתקע שבר בסוף התרועה של הש"ת, דאם הטעם הוא עפ"י הרמב"ן, שבשברים לא בעי' קול רצוף, א"כ אף בכה"ג אינו מעכב, אמנם אם הטעם הוא משום שהוא קול שאמור להיות והוא קול כשר, אלא שאינו בסדר הנכון, אינו מעכב, א"כ יש לדון האם בכה"ג שכבר גמר את השברים תרועה, הקול של השברים שעושה אחר התרועה, מוגדר קול כשר או לא, דאפשר דדווקא היכא דבעי' שיעשה קול של תרועה עדין, הוה קול התרועה קול כשר, אף שעשאו שלא כסידרו, אך היכא שכבר עשה קול של שברים ושל תרועה אינו קול כשר בכה"ג

ובפשטות יש נפק"מ אם באנו לפסול מטעם א' דהוה כהפסק או מטעם דהוה כתרועה בלא סוף, דאם הוא משום הפסק, ייצטרך לחזור מתחילת התקיעה, ואם הוא משום דהוה כתרועה בלא סוף, ייצטרך לחזור רק על השברים תרועה, אמנם יש להוכיח מהמשנ"ב סקכ"ה דהיכא שחסר לו שלא שמע את התחילה או הסוף, בכה"ג הוה קול פסול וצריך לחזור מתחילת הסדר, דבמשנ"ב כ' שאם עשה תקיעה ארוכה בסוף תשרי"ת, אין לו כלום, וצריך לחזור ולתקוע מתחילת התשרי"ת.

ג. ויש לפשוט, מדברי היד אפרים שפסל היכא שהוסיף עוד שבר אחר התרועה, כ' דהוא כמו שהוסיף עוד שבר אחר שגמר השברים, ומשמע דאיירי אחר שגמר הנשימה, דהא בשברים אם הוסיף עוד שברים בלא נשימה בנתיים, לא הוה הפסק, וא"כ אף בכה"ג איירי בלא נשימה בנתיים,

אמנם מד' הט"ז שכ' דבכה"ג לא הפסיד תקיעה ראשונה ואי איירי שהפסיק ע"י נשימה צ"ע אמאי לא נימא דהוה הפסק, ועכצ"ל דמחלוקתם הוא באופן שלא הפסיק בנשימה,

ולפי"ז יהא מוכרח שסב' היד אפרים הוא משום שכבר גמר את השברים תרועה, לכן השברים הוא הפסק, דכבר אינו מחוייב בזה, וזהו שכ' בביה"ל וז"ל 'דכיון שעשה מתחלה השברים תרועה כדן שוב הוי הפסק ע"י השברים' והיינו דאף שהוא באותו נשימה אך כיון שכבר יצא יד"ח, הוה הפסק, וכ"כ במהרי"ל דיסקין (או"ח אות עז)

ואכתי יל"ע היכא שא' מהב' טורמיטין הראשונים של התרועה, נעשה שבר, האם יוכל להמשיך בתרועה, או"ד דכיון שכבר קיים את חובת השברים ידידיה, א"כ לא שייך לומר שהוא מין קול כשר, ושפיר הוה הפסק וצ"ע.

## סדר העדיפויות בתקיעות ה"לחומרא" שעושים בסוף התפילה

### הרב אפרים קרלינסקי

ישנם מקומות אשר מהדרים לתקוע אחרי התפילה באופנים שונים בכדי לצאת ידי חובת שיטות נוספות שיש בהלכות תקיעת שופר. ורציתי להציע לפני הציבור את סדר העדיפויות שנראה לענ"ד להעדיף לתקוע בתקיעות אלו.

א. **שברים פשוטים** [המכונים שברים של הריטב"א]. השברים האלו הם באורך הרגיל אלא שצורת תקיעתם היא ממש כתקיעה קצרה. וחשיבות יתירה יש לתקיעת שברים אלו לפני מנהג עולם הישיבות בארץ ישראל שעושים שברים של "הוטו", ונבאר.

כל הראשונים כולם כתבו שאין להאריך בשבר יותר מדי, משום שאם כן ייהפך השבר להיות תקיעה. ומבואר מזה לכא' שצורת השבר דומה לצורת התקיעה, אלא שהשבר קצר יותר. והרמב"ן כתב על הערה זו שהשבר שונה מהתקיעה בצורתה, שהתקיעה היא קול ישר ופשוט והשבר הוא קול שבור, ולכן גם בהארכה בו אינו נכלל בכלל תקיעה.



## הרב מרדכי הלוי פטרפרינד

יל"ע בנידון מצוי, שבשעת שמיעת קול השופר נשמעים גם קולות אחרים, כגון בכי של תינוק או שיעול של אחד המתפללים או רעשים המגיעים מהרחוב, ולפעמים אין זה רעש רקע בלבד אלא זהו קול ששמים לב אליו, וצל"ע אם יש לחוש בדברים הללו משום תרי קלי לא משתמעי.

איתא בגמ' בר"ה (כז.) שופר של ראש השנה וכו' ושתי חצוצרות מן הצדדים, ותרי קלי מי משתמעי וכו', הכא נמי כיון דחביב יהיב דעתיה. עוד איתא בגמ' בסוטה (לט:) אין הכהנים רשאים להתחיל בברכה אחרת עד שיכלה אמן מפי הציבור. והקשו התוס' (ד"ה עד) מאי שנא מהא דאיתא בברכות (מז.) שהבוצע צריך להמתין רק לרוב העונים ולא לכולם. ותירצו התוס' בב' אופנים. (א) תחילה כתבו שבברכת כהנים צריך להמתין גם למאריכים משום שאם לא ימתינו אזי אותם שלא האריכו ישמעו את ברכת הכהנים ביחד עם האמן של המאריכים ותרי קלי לא משתמעי. אלא שהקשו ע"ז תוס' מאי שנא מהא דכמה כהנים נושאים כפים ביחד ולא חוששים לתרי קלי והיינו משום שברכת כהנים היא דבר חביב. ותירצו דהא דבחיב לא חיישינן היינו כששני הקולות אומרים דבר אחד, אבל כשהתוכן שונה חיישינן גם בחביב, ולכן בנדו"ד שישמעו ביחד ברכת כהנים ועניית אמן יש לחוש. ומה שמצאנו בשופר וחצוצרות שלא חוששים לתרי קלי מצד שזה חביב היינו משום שאלו הם קולות שאינם שונים כל כך זה מזה. (ב) עוד תירצו התוס' דלעולם בדבר חביב אין לחוש אף בשמיעת שני קולות האומרים דבר שונה ולכן משום שאר הציבור לחוש, והחשש הוא רק מצד המאריכים עצמם, שאצלם חיישינן לתרי קלי משום שבשעה שמדברים אי אפשר לשמוע. וע"ש בתוס' שנקטו לפי תירוץ זה דשופר וחצוצרות הם קולות שונים זה מזה ואעפ"כ אין בהם חשש כיון שזה חביב.

והעולה מהדברים שבדבר חביב כששומע שני קולות שונים אזי לתירוץ קמא בתוס' יש חשש של תרי קלי ולתירוץ בתרא אין חשש.

והנה בספר ברכת אברהם (שבועות לב.) בענין תרי קלי סוף ענף ב') עמד בספק שפתחנו בו, מה הדין כששומעים ילד בוכה באמצע התקיעות, וכתב דלתירוץ בתרא של תוס' בודאי יוצאים ידי חובה כיון ששופר זה חביב, אבל לתירוץ קמא הסתפק האם לדמות קול בכי וקול שופר לשני קולות שאינם שונים כל כך כמו שופר וחצוצרות שיוצאים יד"ח בחביב או שכאן אלו הם קולות שונים לגמרי וא"כ יש לחוש אפילו בחביב. [וע"ש שכתב סברא להקל מצד דברי הטורי אבן שהובאו להלן].

ומיהו לכאורה יש לומר דבנדו"ד לכו"ע אין לחוש מג' טעמים.

(א) ראשית י"ל דכל מה שדנו התוס' זה בשני קולות שהם מאותו סוג, כגון שני דיבורים של אמן וברכת כהנים או שני קולות של שופר וחצוצרות, שבוה יש קושי להתרכז באחד מהם ולהסיח דעת מהשני, ובוה נחלקו ב' התרוצים אם כשהתוכן אינו זהה יש לחוש, דקשה קצת להבחין בין שני קולות שונים כשהם מסוג אחד. אבל כשמדובר בסוג אחר לגמרי של קול, כגון קול בכי ושיעול ביחס לקול שופר, בזה אין קושי להתרכז באחד ולהסיח דעת מהשני, וכאן כו"ע יודו שכששומעים היטב את הקול שרוצים לצאת בו אין לחוש. ובוה א"ש מה שלא מצאנו בפוסקים שהזהירו על דברים כאלה למרות שהם מצויים מאד, ולא שמענו מעולם שכששומעים קול רעם וכדו' באמצע קידוש שתהיה בזה בעיה של תרי קלי. [ובפשטות בקידוש זה אפילו לא בגדר חביב, ואכה"מ]. ועי' במשנ"ב (סי' תקפ"ז סקט"ז) שהזהיר שכל העם לא יוציאו כיחם וניעם בשעת התקיעה כדי שישמעו כל הקולות מתחילתם ועד סופם. ועוד כתב המשנ"ב (סי' תקצ"ב סק"י) שאסור להשמיע קול בפיהוק או בנחירת הגרון שמבלבל גם אחרים השומעים. ומשמע שהחשש הוא רק משום שלא ישמעו היטב את התקיעות, אך לא מצד תרי קלי. [וכאמור, אף שבשופר בלא"ה יש סברא של חביב, מ"מ לתירוץ קמא דתוס' יש מקום לעיין גם בכה"ג]. ועל כרחק שבסוג אחר לגמרי של קול אין לחוש. ושור"ר כעין זה בספר חוט שני (ציצית וק"ש עמ' רפ"ב) שהביאו בקצרה מהגר"נ

והריטב"א דחה את שיטת הרמב"ן וכתב שלא יכול להיות שצורת השבר הוא בשבירת הקול, דאם כן נהפכו השברים לתרועות.

ומבואר כאן שנחלקו הראשונים בצורת קול השברים, שלדעת הריטב"א [ולכא' כל הראשונים שהעירו לא להאריך בשבר] צורת השבר היא ישרה, כצורת התקיעה, ואילו לרמב"ן צורת השבר הוא באופן שבור. וא"כ, אנו שתוקעים שבר שבור, לכא' לא יוצאים ידי חובה לפי דעת הריטב"א.

ובייחוד באופן שתוקעים "הוטו" שזה ודאי לא כהראשונים שהזהירו כנ"ל, משום שפשוט שגם אם יאריכו את ה"הוטו" לא יגיע לכלל תקיעה, באשר יש שבירה גמורה [עם הפסקת אויר לזמן קצר] בתוך השבר.

ב. תרועה המתרעשת [המכונה תרועה תימנית]. תרועה זו שונה מהתרועה שאנו נוהגים, שמנהיגנו להריע קולות קצרים מופסקים [יש הפסק קצר מאוד של כניסת האויר לשופר בין כל קול] ותרועה זו היא בעצם תקיעה ארוכה שנעשית בקול רועד [האויר נכנס בצורה רציפה לשופר].

שיטת כמה ראשונים [ובראשם הרמב"ן] שזהו צורת התרועה שהתורה אמרה, ולפי דעתם התרועה שאנו עושים אינו הקול שהתורה דיברה עליו, ומכיון שהוא מופסק בהרבה הפסקים באמצעו, אינו קול כשר.

ג. שברים תרועה בנשימה אחת לדעת החזו"א. דעת המשנ"ב, וכן הוא מנהג העולם, ששברים תרועה בנשימה אחת היינו כשיש הפסק בין השברים לתרועה, ולדעת החזו"א זה נחשב לב' נשימות, ואילו בנשימה אחת פירושו בלי הפסק כלל [ומחלוקת זו היא כבר מחלוקת ראשונים, כמבואר בטוטו"ד בדברי החזו"א].

והנה לפי מנהגנו, יוצא שבתקיעות דמיושב תקענו בנשימה אחת לדעת המשנ"ב ובב' נשימות לדעת החזו"א. ודעת הרמ"א שהמנהג הפשוט שתוקעים את כל התקיעות בב' נשימות, ולדעת הרמ"א יוצא שגם לחזו"א כבר יצאנו ידי חובה.

אלא שדעת הרבה פוסקים דלא כהרמ"א, וסוברים שיש לעשות בנשימה אחת משום שמ"ד ב' נשימות מודה שבדיעבד בנשימה אחת מועיל [ודעת מ"ד שצריך נשימה אחת, אם עשה בב' נשימות פסול], וא"כ לדעתם עדיין יש לחשוש שלדעת החזו"א לא קיימנו את המצוה למ"ד שצריך בנשימה אחת.

ד. שברים קצרים [המכונים שברים של רש"י]. דעת רש"י ורוב הראשונים שאורך התקיעה היא כג' טרומיטין, ולכן שבר חייב להיות כאורך ב' טרומיטין [בערך רבע שניה] ולא יותר, משום שאם הוא ארוך יותר זה נכנס בכלל תקיעה.

השו"ע הביא דיעה זו כ"א [וגם את הדיעה השניה שסוברת שיש להאריך את השבר כג' טרומיטין כמנהגנו הביא כ"א], ולכן יש החוששים לדיעה זו. אמנם, הרמ"א סובר שגם לדיעה זו צריכים לעשות שבר של ג' טרומיטין כמנהגנו.

ויש להוסיף, שלפי הכלל שכתב הביאור הלכה בריש סי' תרכ"ו שביש ויש הלכה כדיעה ב' יוצא שגם השו"ע עצמו שפסק לא כדיעה זו של רש"י. אולם בדברי הביאור הלכה בסי' תק"צ משמע שהשו"ע לא הכריע כדיעה ב'.

והעדיפות של הסוג הא' על פני הסוג הב' הוא משום שלכא' הסוג הא' נצרך לדעת רוב הראשונים [בייחוד לתוקעים "הוטו"], וכמו שהבאנו בגוף הדברים, ואילו הסוג הב' נצרך רק לכמה ראשונים.

והקדימות של ב' הסוגים הראשונים קודמים לב' האחרונים, משום שהם שיטות בעצם צורת התקיעה, ולדעת הראשונים הסוברים כך יוצא שבכלל לא יצאו ידי חובה בתקיעות שעשו. משא"כ בב' הסוגים האחרונים, הלא לדעת הרמ"א יצא ידי חובה בשניהם [וכלפי הסוג הד' גם אפשר שדעת השו"ע היא כך, כמו שהבאנו לעיל] ואין כאן אלא הידור לצאת ידי דיעות החולקות על הרמ"א.

והעדיפות של הסוג הג' על פני הסוג הד' התבארה בגוף הדברים, וחלק זה עדיין צריך בירור ומשקל לאיזה דיעות מבין הסוגים הנ"ל צריכים לחשוש יותר.

קרליץ שתינוק הבוכה בשעת קידוש י"ל דאין ענינו לתרי קלי לא משתמע, כיון שבכיו הוא מענין אחר. ונראה דהן הן הדברים.

(ב) עוד יש סברא להקל על פי מש"כ הטורי אבן בר"ה (כו). שכששומע ב' קולות ורוצה לצאת יד"ח רק באחד מהם, אין חשש בקול השני ששומע, דתרי קלי לא משתמע זה רק כשצריך לשמוע את שניהם. [וס"ל לטורי אבן דבשופר וחצוצרות יש מצוה לשמוע גם את החצוצרות ולכן יש נידון של תרי קלי, וזה דלא כמש"כ הריטב"א בר"ה שאין מצוה בשמיעת החצוצרות, ואכזהמ"ל]. וממילא גם בנדו"ד כיון שמכוונים לשמוע רק את קול השופר אין חשש בכך ששומע קולות אחרים. ואף שבדברים שאינם בגדר חביב אזי הרבה פוסקים חלקו על יסודו של הטור"א והוכיחו מהר"ן במגילה דלא כדבריו, ועי' מש"כ בזה הרש"ש (בר"ה שם), מ"מ בדברים שהם חביב שפיר יש לסמוך על זה, ועי' במשנ"ב (סי' תקפ"ח סק"א) ודוק.

(ג) פעמים רבות נראה דאין לחוש בכל זה מטעם נוסף, דיעויין בשו"ע (סי' קמ"א סע' ב') שכתב לענין קריאת התורה שלא יקראו שנים ביחד, וביאר המשנ"ב (סק"ו) דהיינו משום דתרי קלי לא משתמע. אך כתב השו"ע דמ"מ צריך העולה לקרות עם הש"ץ כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, אלא שצריך לקרות בנחת שלא ישמיע לאזניו, וביאר המשנ"ב (סק"א) דתרי קלי לא משתמע לא שייכי כי אם בקורא בקול רם. ומבואר שכשהקול שמעונינים לשמוע הוא קול רם והקול השני הוא קול חלש יותר, אין לחוש מצד תרי קלי. [וצ"ל דמה שבברכת כהנים חוששים לעניית האמן אף שלא תמיד זה בקול רם כמו הכהנים, ה"ז משום ששם מדובר על איך לתקן לכתחילה את סדרי התפילה בביהכ"נ, ובוה אמרינן שהכהנים ימתינו שמא המאריכים יאמרו זאת בקול רם כהש"ן]. והשתא א"ש מטעם נוסף שלא חוששים לקולות אחרים הנשמעים באמצע התקיעות, עכ"פ כשהם קולות חלשים כלפי קול השופר.

## בביאור דברי השער הציון בדין המברך לציבור שרוצה ללכת קודם התקיעה

### הרב אליסף פרלמן

השער הציון סימן תקפה ס"ק כד' הביא את דברי הבית יוסף שכתב דאפילו יצא הראשון שבירך על התקיעה והלך לו או שסתם אנו ולא שמע התקיעה, אף על פי כן לא הוי ברכה לבטלה כיון שהשני יוצא בה. והוסיף בזה השער הציון וז"ל ועיין בט"ז שדעתו דלכתחלה אסור להראשון לצאת, ולא לשמוע התקיעות, דאין כדאי שיברך זה על דעת שיתקע אחר, עכ"ל הנה מתוך מה שסיים 'דאין כדאי שיברך זה על דעת שיתקע אחר' לכאן' לשון זה במשמע שאפילו אם המברך שומע את התקיעות מאחר אבל אין זה כדאי אלא צריך שיברך על דעת שהוא תוקע בעצמו, אמנם מתחילת דבריו מבואר דלא הקפיד אלא בכה"ג שהמברך רוצה לצאת מהמקום ולא לשמוע התקיעות, ולפי"ז היכא שרוצה לשמוע התקיעות אין צריך שיהא הוא התוקע בעצמו, וצ"ע בסתירת הדברים.

ויש לנו לברר את הדברים מתוך דברי הט"ז, דהנה הטור והבית יוסף נחלקו, דהטור כתב דהמברך ולא תקע לא הוי ברכה לבטלה כיון שעכ"פ הוא יוצא בהתקיעות ששומע מאחר, והבית יוסף השיג על הטור וכתב דלא דק בדבריו שהרי גם אם הוא לא ישמע את התקיעות כלל לא הוי ברכה לבטלה כיון שיוצאים השומעים בברכתו ותוקעים על סמך אותה הברכה, והט"ז כתב לבאר את שיטת הטור על דרך שכתב הרמ"א בס' רפ"ד ס"ד באם קראו למפטיר מי שאינו יודע לקרות ההפטרות יכול אחר לאומרה אבל לכתחלה לא יעשה כן עכ"ל והכי נמי דכותיה שלכתחלה לא יברך זה על דעת שיתקע אחר וא"כ ה"א דהוי ליה ברכה לבטלה. ולא אמרינן אף על פי שיצא מוציא אלא אם המברך תוקע קמ"ל דעכ"פ בדיעבד שרי והאחד יוצא בתקיעת השני ע"כ לא הוה כאן ברכה לבטל' עכ"ל הט"ז

והנה יש לנו לבאר את דברי השער הציון בב' אופנים באופן אחד שעיקר דבריו הם מה שכתב מתחילה דמירי באופן שהולך ולא ישמע את התקיעות, ויש לבאר דלאחר שביאר הט"ז את שיטת הטור יש לנו לחשוש לשיטת הטור לענין לכתחילה שלא יצא המברך מבלי לשמוע את התקיעות, אבל בדיעבד

אפשר לסמוך על שיטת הבית יוסף דס"ל דלא אכפ"ל שהתוקע לא שמע את התקיעות, ובאופן אחר יש לבאר דהשער הציון אכן כלל מקומות שבהם המברך אינו תוקע אפילו אם הוא נשאר לשמוע את התקיעות, וכמו דמשמע מסוף דבריו, ומה שכתב דלכתחילה לא יעשה כן היינו משום דהט"ז דימה זאת לדינא דהרמ"א דהמפטיר צריך לכתחילה שהוא יקרא בנביא והכי נמי צריך לכתחילה שהמברך הוא יתקע אבל בדיעבד מהני כיון דעכ"פ הוא שומע את התקיעות.

ומכיון שאין לנו הכרע בדברי השער הציון אם העיקר כתחילת דבריו או כסוף דבריו, נראה לבאר דהשער הציון כלל כאן את שתי הדברים דמחד גיסא גם אם המברך יצא והלך ולא שמע כלל את התקיעות הרי בדיעבד לא הוי ברכה לבטלה ויכולים השומעים לתקוע על סמך הברכה הזאת וכמו שכתב הבית יוסף בדין זה, ולכתחילה יש לחשוש לשיטת הטור דצריך המברך לשמוע את התקיעות, אך גם סוף דברי השער הציון מכוונים דיש לנו לכתחילה לעשות שהמברך עצמו יתקע ולא אחר, וזה שייך גם במקום שהמברך נשאר לשמוע התקיעות דמ"מ לכתחילה הוא יברך ובדומה לדינא דהרמ"א דאין לעשות לכתחילה בב' בני אדם אפי' כשאחד שומע את השני אלא הכל באדם אחד והרמ"א דיבר בדין המפטיר שיקרא בעצמו בנביא והט"ז דימה דכעין זה הוא בדין המברך שצריך שיתקע בעצמו.

אלא דיש להקשות בזה מדברי המשנ"ב סי' רפד סק"ח על דברי הרמ"א שם דהמפטיר הוא יקרא בנביא וכתב המשנ"ב וז"ל היינו שאין קורין למפטיר מי שלא ידע אח"כ לקרות ההפטרות ג"כ. ובזמנינו שהמנהג בכמה מקומות לכתוב נביאים על קלף ובגלילה כס"ת וא"כ הקורא בנביא הוא מוציא כל הצבור כקריאת ס"ת ולכן אפילו לכתחלה מותר לקרות למפטיר אפילו מי שאינו יודע לקרות בנביא בעצמו דהוא יאמר כל הברכות והש"ץ יקרא ההפטרות כמו שקורא בס"ת [ח"א], עכ"ל המבואר בדברי המשנ"ב דכל כהאי גוונא שהקורא בנביא הוא מוציא את הציבור הרי יכול לכתחילה העולה לברך והש"ץ יקרא בנביא וצ"ב דהא לפי מאי דנקט הט"ז ללמוד לענין התקיעה דלכתחילה בעינן שהמברך הוא זה שיתקע ולא אחר אפי' אם המברך שומע ממנו את התקיעות א"כ הכי נמי הו"ל לומר התם לגבי הקריאה בנביא דבעינן לכתחילה שהמברך הוא יקרא, ומאי שנא מהכא לפי מאי דנקטין דהשער הציון אכן פסק את דברי הט"ז לענין לכתחילה וצ"ב.

ושמא יש לחלק דלענין קריאה בתורה כיון שהיא חובת ציבור בכללות אין הגדר שהאחד מוציא את חברו אלא אחד מן הציבור קורא בשביל כל הציבור וכך הוא עיקר התקנה של הקריאה וכיון דהכי לא בעינן שהמברך הוא זה שיקרא כיון דהוא דין על הציבור לברך ולקרא וסגי שאחד מברך והשני קורא אבל בדין תקיעה שכל יחיד יש לו חיוב בפני עצמו אם כן בהכי אע"ג דמועיל מדין ערבות שיברך האחד עבור חברו אבל לכתחילה בעינן שהמברך הוא זה שיתקע ויעלה הברכה על התקיעה שלו עצמו, ובדיעבד אינו לעיכובא.

והנה הט"ז למד דין זה דהמברך הוא זה שיתקע לכתחילה מתוך שדימה אותו לדינא דהמפטיר הוא זה שצריך לכתחילה לקרא את ההפטרות, וצ"ב לכאן' מה הדימוי בין שתי הדינים דהנה המשנ"ב רפד' סק"ז ביאר התם מדוע בדיעבד מהני וז"ל דאף שתקנו שהמפטיר יקרא בתורה תחלה מפני כבוד התורה מ"מ בדיעבד אמרינן שגם בזה איכא כבוד לתורה שניכר הדבר שקראו בתורה בתחלה לשם מפטיר שהרי הפסיק בקדיש מקודם וכו' עכ"ל. מבואר שהנידון כאן הוא נידון של כבוד התורה דכבודה לכתחילה הוא באופן שהמפטיר עצמו קורא בנביא (והכבוד לתורה שקורא בה תחילה), וצ"ב מאי שייך זאת לענין המברך שהוא יתקע, והנראה דהט"ז רק הביא מהתם דמה שהדבר מתחלק לשתי בני אדם אע"ג ששתיהם עוסקים באותו מצוה שהרי כולם שומעים גם את ההפטרות בנביא בכל אופן יש שייכות בין המפטיר להפטרות לכתחילה דוקא באופן שנעשה הדבר באדם אחד והכי נמי הוא לענין ברכה על מעשה מצוה,

אלא דלפי מה שנתבאר לעיל קשה דהא נתבאר דדוקא לענין קריאת התורה שהיא חובת ציבור הרי יכול אחד לברך ואחד לקרא אפי' לכתחילה, ומאי שנא דבעינן דהמפטיר הוא צריך לקרא את הנביא, והנראה דזהו סברא מיוחדת שניכר הכבוד לתורה בכה"ג שנעשה באדם אחד, ואע"ג דכולהו חובת ציבור,



משא"כ לענין המברך והקורא לא בעינן שיהא אחד כשהוא חובת ציבור, אבל כשהם שני יחידים נפרדים למד הט"ז דגם כשאין כאן ענין של כבוד התורה מכל מקום כאן מצד הברכה עצמה יש לעשות הכל באדם אחד שהוא יברך והוא יעשה את המצוה.

## מצות שמחה בר"ה ובחג הסוכות

### הרב בנימין קאופמן

בענין השמחה במועדות כתב הר"מ פ"ח הלכות יו"ט הל' י"ז "שבעת ימי הפסח ושמחת ימי הג עם שאר שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ובתענית וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלווים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו' אע"פ שהשמחה האמורה בכאן היא קרבן שלמים... יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובניו ביתו כל אחד ואחד כפי הראוי לו" ע"ש שהאריך בדרך השמחה הראויה.

והנה יש לעיין למה פרט הר"מ רק את פסח וסוכות ואילו שאר ימים טובים כתב בדרך של כלל ולא פרט אותם.

עוד יש להתבונן דהנה בחג הסוכות מבואר בר"מ פ"ח הלכות לולב הל' י"ב "אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנא' "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים" וא"כ צ"ב מהו שמחה הרגילה במועדות ומהו שמחה יתירה. דלכאורה בכל מועד דיש מצוות שמחה צריך להיות שמח בכל כוחו ומה שייך להוסיף שמחה על שמחה.

והנה בסוכה נ: החליל חמשה וששה זהו חליל של בית השואבה שאינו דוחה לא את השבת וכו' ופ'רש"י בית השואבה כל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים כדמפרש "ושאבתם מים בששון". ומבואר דעיקר שמחה המיוחדת במקדש הוא משום ניסוך המים דכתיב ביה ושאבתם מים בששון.

והנה ידוע דיש חילוק בין לשונות של שמחה. ד"שמחה" ענינה הוא בלב ואילו "ששון" ענינה הוא שתהיה השמחה בגלוי היינו לבטא את השמחה בגינוני שמחה. וא"כ מכיון דכתיב בקרא ושאבתם מים "בששון" היינו ששאיבת המים צריכה להיות עם גינוני שמחה ולכן היתה במקדש לא רק שמחה בלב אלא שמחה עם גינוני שמחה דהיינו "ששון".

אמנם כל זה ניחא עפ"י דברי רש"י בגמ' אמנם הר"מ בהלכותיו לא הזכיר כלל את שאיבת המים בהלכות לולב אלא כתב דהשמחה היא מדין "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם" שנאמר בלולב וא"כ לשיטת הר"מ יש להבין מהי שמחה יתירה.

ויש שרצו לומר דיש לחלק בין ושמחת בחגך לבין ושמחתם לפני ה'. דמכיון דכתיב לפני ה' א"כ אין כאן רק שמחה גרידא אלא להוסיף בעשיית שמחה "לפני ה'". ולכן היתה במקדש שמחה יתירה חוץ ממה שאדם עושה בביתו עם בני ביתו ואשתו ובניו צריך גם להראות את שמחתו לפני ה' וזוהי השמחה יתירה, שנאמר בחג הסוכות. אבל הדבר נסתר מפני שגם בחג השבועות כתוב בפרשת ראה "נעשית חג השבועות לה' אלוהיך.. ושמחת לפני ה' אלוהיך" א"כ גם בשבועות כתוב לפני ה' ולא מצינו שיש בחג השבועות שמחה יתרה.

ונראה לומר דענין שמחה היתרה בסוכות ענינה הוא דיש לומר דאיכא תוספת שמחה כאשר השמחה היא בציבור. דיש שמחת יחיד שהוא שמח בעצמו ויש שמחת ציבור שהיא תוספת שמחה ושמחה בפני עצמה. ומכיון דבקרא יש הדגשה מיוחדת בלשון רבים "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם" היינו שצריך להיות שמחת כלל ישראל יחדיו

ובזה מבואר מה שכתב הר"מ פ"ח מהלכות לולב הלכה יד "מצוה להרבות בשמחה זו ולא היו עושים אותה עמי הארץ וכל מי שירצה אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעלה הם שהיו מרקדין ומספקין ומשמחין במקדש בחג הסוכות אבל כל העם האנשים והנשים באין לראות ולשמוע". ולכא' אם יש דין שמחה יתירה אז הוא חובה על כל אחד ולמה רק הגדולים היו עושים את ריבוי השמחה. אלא נראה לפי דברינו בהשמחה היתרה היא שמחת ה"כלל" וגם ע"י אחרים מתקיימת בזה

שמחת כולם. ושמחה רגילה היא שמחת יחיד שהוא חובה על היחיד להיות שמח ולדאוג שכל אחד ואחד ישמח, אשתו ובניו וכו' ואילו שמחה יתירה היא שמחת ה"כלל" יחדיו.

העולה מדברינו בהשמחה היתרה בחג הסוכות הוא מפני דהתורה כתבה "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם" בלשון רבים וזוהי תוספת שמחה על שמחת היחיד.

ועתה עלינו לבאר את שמחת כל המועדות ממה שכתב הר"מ באופן פרטי את שמחת פסח וסוכות ואת שאר ימים טובים כתב בלשון כלל ולמה לא פרט גם את חג השבועות.

עוד מדויק מדברי הר"מ דגם בראש השנה איכא חובת שמחה דהרי כתב שאר ימים טובים ואם רק נוסף חג השבועות הרי רק יום טוב אחד ומלשון "שאר ימים טובים" משמע דאיכא רבים.

ונראה בענין השמחה של כל ימים טובים דאם נתבונן במקראות נראה דאיכא ב' פרשיות המועדות המדברות על שמחת יו"ט א. בפרשת אמור ב. בפרשת ראה. ובפרשת אמור כתוב שמחה רק בחג הסוכות "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם". ובפרשת ראה שם כתוב שמחה בחג השבועות "ושמחתם לפני ה' אלוהיך" וכן בחג הסוכות "ושמחת בחגך" ויתכן דהר"מ דקדק מלשון המקרא "בחגך" דאיכא כמה חגין בכלל והוא כולל גם שמחה בחג הפסח וזהו חגך פסח וסוכות אבל שבועות אינו נכלל בזה באופן מפורט משום דעל שבועות התורה כתבה בנפרד "ושמחת לפני ה' אלוהיך" ושמחה זו היא שמחה שונה משמחת הרגל דהיא שמחה על הבאת ביכורים כמו שבארנו דלפני ה' היינו במקדש א"כ היא שמחה מיוחדת הנובעת מהבאת ביכורים ואינה שמחה הרגילה של חג. והשמחה של חג היא ושמחת בחגך בעיקרה על פסח וסוכות ואילו שבועות נכלל באופן כללי בשאר ימים טובים.

ובאמת בפרשת ראה לא נזכר ראש השנה וע"ז לכא' לא נאמ' "ושמחת בחגך". ונראה בענין השמחה בראש השנה דמצד א' דקדקנו את הלשון "שאר ימים טובים דלכאור' הוא כולל גם ראש השנה. ומצד שני בכל המועדות מזכירין בתפילה ובקידוש "מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון" ואילו בר"ה אין מזכירין. ומבואר דאינם ימי שמחה ומצד שני הרי נקרא ימים "טובים".

ומצינו בהלכה מיוחדת לר"ה דאע"פ שבכל יו"ט אסור לצום וזה כולל גם שאסור לצום עד חצות בר"ה, מבואר בשו"ע תקפ"ד א' ו'מאריכין בפיוטים ותפילות עד חצות". וכוונתו היא ללא אכילה ושתיה קודם. וכן הביא המ"ב תקצ"ז א' ע"ד השו"ע "אוכלים ושותים ושמחים ואין מתענים בר"ה" וכתב המשנ"ב "כתב העטרת זקנים דלכולי עלמא מותר להתענות בר"ה עד חצות אע"ג דבשאר ימים טובים אסור" וצריך באור דלכא' עד חצות הוא ג"כ עינוי ולמה מותר להתענות עד חצות.

ונראה בהגדרת יום ר"ה הוא דאינו "יום" שמחה אלא יש דין על הגברא "לשמוח" ביום זה אבל אינו בשם יום שמחה. אלא שמצוה לשמוח בו וכן מבואר בר"מ פ"ג מהלכות חנוכה ה"ה... "ושמונה עשר יום בשנה מצוה לגמור בהם את ההלל... אבל ר"ה ויו"כ אין בהם הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד ולא ימי שמחה יתירה" מבואר דהגדרת היום הוא "ימי פחד ויראה" וזה סתירה לקרא ליום "יום שמחה". ולכן אין כאן חובת שמחה מצד שם היום אלא יש דין לשמוח ביום זה ונפ"מ אם יוכל לקיים שניהם גם לשמוח וגם לעשות את המתאים לימי יראה אז ודאי שאפשר ולכן אם יצום עד חצות ביו"ט הוא מפני שעד חצות נחשב כבר ליום צום ומכיון דהוי יום שמחה אסור לעשות יום שסותר יום שמחה אבל בר"ה שאינו יום שמחה אלא שמצוה לשמוח בו אז יכל לקיים את שמחתו גם אחר חצות

## ישיבה בד' אמות של המתפלל בימים נוראים

### הרב שמואל ולדנברג

מצוי בקרב אחב"י אנשים יקרים המאריכים בתפילות הימים הנוראים, ולעיתים דבר זה מפריע למתפללים לפנייהם. ובצורה רחבה יותר, מפריע הדבר לאלו המתפללים בצדדים שלפניהם, וזאת עפ"י משמעות המשנ"ב (סי' ק"ב ס"ק י"ח) שיש לנהוג כדעת המג"א שאף בכה"ג אסור לעבור לפני

המתפלל (ושלא כדעת האליה רבה) - ובתוך מרחב של ד' אמות כמעט שלא ימלט שנמצא אחד שעודנו מתפלל, וכל אלו שבד' אמותיו צריכים להמתין עד שיסיים את תפילתו.

ויש שמקילים לדונו כשעת הדחק, שכתב המשנ"ב שם ש'אפשר דיש להקל בשעת הדחק' לסמוך על דעת האליה רבה שצדדים שלפניו מותר. אמנם נראה לדון בזה היתר יותר מרווח. דהנה בסימן ק"ב הוזכרו שני דינים חלוקים, האחד, שאסור לשבת בד' אמותיו של המתפלל, וטעם איסור זה, כתב הטור דהיינו 'מפני שנראה כאילו חבירו מקבל עליו מלכות שמים והוא אינו מקבל', ועל כן אילו יושב ועוסק בקר"ש או בסדר התפילה (וי"א אף בלימוד), לית לן בה (ובט"ז ס"ק ג' כתב טעם אחר, שהמקום שהמתפלל עומד, אדמת קודש היא, ועל כן כל מי שנמצא שם צריך לעסוק ג"כ בדבר קדוש, או לכה"פ לעמוד).

והדין השני, שאסור לעבור בד' אמות של המתפלל, וטעם דין זה, מבואר במג"א (ס"ק ו') ובאליה רבה (ס"ק ג') דהיינו משום שמבטל את הכוונה, ובמשנ"ב (ס"ק ט"ו) כתב דמשו"ה אסור אפילו אם העובר עוסק בקר"ש (ובשם החיי אדם כתב, שהטעם הוא משום שמפסיק בין המתפלל לבין השכינה). ובנוגע לדין יושב בד' אמות של המתפלל, אף שמבואר בטור שיש היתר לשבת ולעסוק בקר"ש או בענייני התפילה, מ"מ כתב הב"י בשם האהל מועד, שלפניו ממש אסור, משום שנראה כמשתחוה לו, והביאו בשו"ע סעיף א'.

והנה האליה רבה (ס"ק ג') כתב שמותר לעבור בצדדים שלפני המתפלל, וכנ"ל, וכתב עוד (ס"ק ד') שאם האדם עוסק בקר"ש, מותר לו לשבת בצדדים שלפני המתפלל, כי כל שאינו כנגדו ממש, אינו נראה כמשתחוה לו.

ונראה פשוט, שאף שבנוגע לאיסור לעבור לפניו נחלק המג"א (ס"ק ו') ואסר, כל זה היינו משום שמתבטלת בזה כוונת המתפלל, וכמש"כ המג"א שם להדיא, אך בנוגע לאיסור לשבת, בזה לא נחלק אדם בעולם, כי הסברא פשוטה שבכה"ג אינו נראה כמשתחוה לו. וא"כ כל שהאדם עוסק בקר"ש או בסדר התפילה, לכא' מותר לו לשבת בצדדים שלפני המתפלל (ונפק"מ שאם אחד מתפלל לאחריו, מותר לשבת באמירת תחנון, לא מיבעיא למה שיתבאר להלן שמותר לשבת קודם שפסע ג' פסיעות, אלא אף אם לא נימא כן, מ"מ משמעות השו"ע בס"ק ד' סעיף ב' והמשנ"ב שם, שלצורך אמירת תחנון בישיבה מותר לפסוע אף קודם ג' פסיעות, ואח"כ ישוב ויפסע ויפטר מקונו, ואכמ"ל בזה).

ואם כן, אם הציבור אומר את הפזמונים יחד עם הש"ץ, לכא' מותר לשבת בצדדים שלפניו, שהרי עוסק בסדר התפילה - ובכה"ג ליכא לאיסור לשבת בד' אמות של המתפלל. ואם מצד שנראה המתפלל כמשתחוה לו - כיון שאינו לפניו ממש, אינו נראה כמשתחוה לו. אלא שיש לדון עלה מטעם אחר, דהכא אין לו לשבת כיון שעוד לא פסע את ג' הפסיעות. אך בשיח השדה למרן הגר"ח של"ט (ח"ג, מסכת ברכות י' ב') כתב להוכיח מהירושלמי סנהדרין פ"ק ה"ב ור"ה פ"ב ה"ה שמותר לשבת קודם שפסע ג' פסיעות, עיי"ש היטב (וכתב משו"ה כל שסיים תפילתו, אם אחר מתפלל מאחריו, מותר לו לפזר רגליו ואין צריך לכוונם).

ואם כן בשעה שהציבור אומרים את הפזמונים יחד, לכא' יש להתיר לשבת בצדדים שלפני המתפלל קודם שפסע את ג' הפסיעות, וכשהעומד מאחריו יסיים תפילתו, יעמוד אף הוא ויפטר מקונו. ולא באתי אלא לדון בקרקע לפני הלומדים הי"ו.

## עניני עשי"ת ויום הכפורים

עוד צ"ע מה החילוק בין גזל להונאת דברים, הא בשניהם אנו מצווין בצינוי השי"ת, וכמו שבגזל צריך להתודות כך היה ראוי להונאת דברים. ועוד צ"ע בדברי המ"ב ממש"כ בספרו ח"ח כלל ד' סעיף י"ב דגם אחר שמבקש מחילה מאותו שדיבר עליו צריך לבקש מחילה מהקב"ה ככל עבירה שבין אדם למקום. ומ"ש מהונאת דברים שכתב דאפשר שאי"צ אלא מחילה מחבירו.

וקודם שנברר הדברים נקדים את מה שמבואר בכמה אחרונים דיש בעבירות שבין אדם לחבירו ב' עבירות נפרדות, עבירה לחבירו, ועבירה למקום, והעבירה לחבירו ל"ה רק היכי תימצא לעבירה למקום.

א[המנחת חינוך מצוה שס"ד אות ל"ב, כתב "כי שתים רעות עושה אם חוטא לחבירו, דעושה לחבירו וגם המרה פי אלוקיו יתברך, על כן צריך לתשובה כאן, אך התשובה אינה מועלת כל זמן שהחטא שחטא לחבירו נתקן. ונראה דכל זמן שלא ריצה את חבירו אף חלק שמים לא נמחל לו, דלא מהני כלל תשובה כל זמן שיש בידו החטא שחטא לחבירו, רק לאחר שנתפייס מחבירו צריך תשובה לחלק השמים".

ב[בב"ב דף פ"ח ע"ב מבואר בגמ' דמי שגזול את הרבים ע"י מדות משקל לא נכונות יש בו חומרא על עריות, דאיסורי עריות אפשר לעשות עליהם תשובה, אבל כשגזול במשקל לא נכון א"א בתשובה כשאנו יודע ממי גזל. ובקוב"ש אות שט"ו הקשה הרי כשאנו מחזיר הגזל לא נגמרה התשובה וכה"ג גם בעריות כל שלא שב כהוגן עדיין העבירה עליו, והביא שהרמב"ם פירש שזה בבינו לבין המקום וזה בינו לבין חבירו וכתב הקוב"ש דשמא פי' כן ככוונת הגמ' "הני לא אפשר בתשובה, היינו דבבין אדם לחבירו כל שלא פייס את חבירו אפי' הוא אנוס בכך לא הועילה התשובה גם על החלק שבין אדם למקום, כמו ביה"כ דאינו מכפר על שירצה את חבירו". ואם נימא דהבין אדם לחבירו הוא רק היכי תימצא לבין אדם למקום לא מובן תי', דשוב אין ראייה שזה יותר חמור, דהא חסר רק את התשובה כהוגן כלפי הקב"ה, אלא שהחפצא של התשובה תלוי בסילוק הפגיעה בחבירו. ומוכרח דתירתי איכא,

### אם בעבירות שבין אדם לחבירו מספיק שירצה את חבירו

#### הרב חיים הלפרט

יל"ע בעבירות שבין אדם לחבירו, האם סגי שיפייס את חבירו ותו אי"צ להתודות ע"ז ביה"כ, וזה כוונת המשנה אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, דתלי רק בחבירו, או שצריך לכל גדרי תשובה דומיא דעבירות שבין אדם למקום, וחיידוש המשנה הוא שבעי גם למחילת חבירו. ובפשוטו נראה כצד ב', דלכאורה הא דבעי למחילת חבירו אינו משום שגדר האיסור הוא לחבירו, אלא האיסור הוא מה דעבר אמימרא דרחמנא, אלא שההיכי תימצא הוי ע"י פגיעת חבירו, וא"כ אף אחר שפייסו בעי לכל דיני תשובה שבעבירות שבין אדם למקום.

אולם בפמ"ג מבואר שאינו כן. דבסי' תר"ו במשב"ז סק"א כתב שיש אופני עבירות בבין אדם לחבירו שיש בהם רק עבירה לחבירו ולא עבירה למקום, וז"ל, "והנה עבירות שב"א לחבירו יש בו תרתי ב"א למקום ג"כ לא תגזול וכדומה, ואם הקניט בדברים או עני המהפך בחררה וכדומה צ"ע די"ל דלא הוי רק ב"א לחבירו ונ"מ לענין לפרסם ואי"ה בתר"ו יבואר עוד בזה". ושם כתב "ומשמע אף בין אדם לחבירו גזל וגניבה נמי אע"פ שמחל לו חבירו והשיב הגזילה אפ"ה מתודה ביה"כ לעולם דמ"מ גם ב"א למקום חטא, אבל הקניט חבירו בדברים או עני המהפך בחררה וכדומה י"ל כה"ג כיון שבקש מחילה מחבירו והתודה ביה"כ א' א"צ להתודות ביה"כ שנית, או אפשר אף ביה"כ א' א"צ וצ"ע ועי' בספר תוספת יוה"כ". ודבריו נפסקו במ"ב סי' תר"ז סק"ג ובשעה"צ סק"ג.

ומבואר בדבריו חיידוש גדול, דאפשר שבהונאת דברים אי"צ כלל להתודות ביה"כ, אלא רק לפייס את חבירו, היות והחטא הוא רק לחבירו. והדברים תמוהים, הא כל מה שאנו מוזהרים בבין אדם לחבירו הוא מפני שנצטוינו על כך בתורה, ואיך שייך לומר דהוי רק חטא לחבירו.

עבירה לחבירו ועבירה למקום, וזה גופא החומרא בבין אדם למקום שתלוי בבין אדם לחבירו על אף שאינו רק היכי תימצא אלא עבירה מצד עצמה.

ג] הברכי יוסף סי' תר"ו ס"א "ומיהו כתב הרב מהר"ש גארמיזאן והביאו הרב בפר"ח דבעבירות שבינו לחבירו איכא נמי חלק גבוה, וכל שלא פייס את חבירו גם חלק גבוה אשר בה לא נתכפר".

ומבואר באחרונים הנ"ל דיש ב' עבירות נפרדות, וזה כאינו אף אחד מהצדדים שפתחנו, דלא הוי רק היכי תימצא לעבירה למקום, ולא רק עבירה לחבירו. אלא ב' עבירות נפרדות, ואפ"ה אף הבין אדם למקום תליא בבין אדם לחבירו. וכ"ז צ"ב, איך שייך לומר שיש עבירה נפרדת לחבירו, הא החיוב שלא לפגוע בחבירו הוא רק מצויי השי"ת, וא"כ חבירו רק ההיכי תימצא.

ונראה שיש ללמוד את יסוד הדברים מדברי הערוך לנר בנדה דף ע': שכתב דברים חדשים בהאי ענינא, דכתב שם דחטא כלפי חבירו מסור כלפי חבירו, ואם ביקש מחבירו מחילה לא צריך מחילה מהקב"ה דהקב"ה מסר הדבר בידי חבירו, ועי' שם שדימה את הדברים למה שהקב"ה מסר את הדין לדיינים, וז"ל, והנה נראה שדעת ר"י הכהן היא כדעת ראב"ע שמחלק בין עבירות שבין אדם לחבירו ושבין אדם למקום ושואמר הקדוש ברוך הוא חלקי מחול לך לך ופייס חבירך ומשמע שחלק הקדוש ברוך הוא כבר מחול מעת ששב גם קודם שפייס חבירו שעפ"י מפרש ישא ד' פניו אליך ולכן ר"ע לשיטתו דלא ס"ל כן לא ניחא לי' בתירוץ זה ומיישב כאן קודם גז"ד כאן לאחר גז"ד. אמנם מדעת עלי נראה שחשב שלא בלבד שהקב"ה מחול חלקו בדברים שבין אדם לחבירו אלא שהקב"ה לא מקפיד כלל על זה שישב אלא שמסרו לגמרי לבני אדם שיבואו למשפט". ומבואר בדבריו ב' צדדים האם הקב"ה מחול על חלקו או שהקב"ה מסרו לגמרי לבנ"א, אבל עכ"פ לב' הצדדים לא צריך מחילה מהקב"ה, ולפ"ז זה גופא מה שאמרו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, דלא שמחילת הקב"ה תלויה בחבירו, אלא הכל תלוי בריצוי חבירו כצד א' שכ' בפתיחת הדברים. ולהלן שם כתב שאף הבין אדם לחבירו נמסר לדיינים ומשום כך כשהדיין פסק שלא כדן לא צריך לא מחילה מחבירו ולא מהקב"ה. וכל הדימוי לדיינים תמוה מאוד, לדיינים ניתן זכות לדון, ומשום כך לא שייך גריעותא במה שכלפי שמיא גליא דהדין אינו כפי שפסק הדיין, אבל מנ"ל שאחר שהשיב את הגזילה לא צריך מחילה הקב"ה.

והמוכרח מדבריו, דבמה שמסרו הקב"ה לבני אדם התחדש ששלימות המצוה דבין אדם לחבירו הוא ע"י שההתייחסות לחבירו כדן אינה רק היכי תימצא לקיום מצוות הבורא, אלא כמטרה לכבד את חבירו ולהימנע מלפגוע בו, דומיא דדיינים ששלימות המשפט הוא בכך שמסרו הכתוב לדיינים, ולהכי גם תיקון החטא תלוי אך ורק בחבירו. והדברים ארוכים ואכ"מ.

וע"ד זה יש לבאר את מש"כ האחרונים דיש עבירה נפרדת כלפי חבירו. אלא שהאחרונים נטו קצת מחידושו של הערוך שחי' דכל המשפט הוא רק עם חבירו, והם נקטו דיש גם עבירה למקום. אולם מש"כ דיש עבירה נפרדת לחבירו זה בנוי על יסוד זה שמבואר בערוך לנר, אלא שסביר דהמסור הכתוב לבנ"א, לא מועיל להפקיע שם עבירה מהקב"ה, ואף אחר שהתפייס עם חבירו בעי' לכל גברי תשובה למקום, ולהכי כתבו דיש בעבירות שבין אדם לחבירו ב' רעות נפרדות.

וע"פ דברים אלו יש לבאר מה שחילק הפמ"ג בין הונאת דברים לגזל. דבאמת חלוק הונאת דברים שהעוול נעשה בגוף חבירו שמצער מגזל שהעוול נעשה כלפי ממון חבירו [ואף הצער הנמשך ממנו הוא רק בתולדה מהגזל, ואין בו את החומרא של הונאת דברים]. ומסתפק הפמ"ג דאפשר שהונאת דברים נמסר לגמרי לבנ"א עד כדי כך שלא צריך להתודות ביוה"כ, וחלוק מגזל שהוא כלפי ממון חבירו שבדאי יש בו חלק עצמי של בין אדם למקום שלא נמסר לאנשים, ופשיטא שצריך מחילה מהקב"ה.

ועפ"י יש לבאר מש"כ הח"ח לענין לשה"ר, דבאמת מצינו שחלוק איסור לשה"ר מאיסור לא תונו, דאיסור לשה"ר הוא אף באופן שחבירו לא מצטער, דאפי' כשאנו יודע שדיברו עליו ולא בא עליו נזק איכא איסורא דלא תלך רכיל כמבואר בח"ח כלל ג' סעיף ו', ואילו גבי לאו דלא תונו פשוט שכשחבירו

לא יודע מהצער לא שייך כל החפצא דאיסורא [ואולי בעי' סליחה וכפרה כדן נתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה]. ומחילוק זה יש ללמוד דיש בלשה"ר איסור עצמי של בין אדם למקום דוגמת איסור ניבול פה, ולהכי דמי לגזל והדומה לו שיש בו עכ"פ גם חלק של בין אדם למקום [ואולי רק בין אדם למקום כדלהלן], ולהכי פשוט שצריך לבקש מחילה מהקב"ה אף אחר שפייס את חבירו.

וראיה ליסוד זה, דהנה בח"ח שם בסעיף י"ב כתב דמה שצריך לבקש גם מחבירו וגם מהקב"ה הוא רק באופן שהיה נזק לחבירו, אבל כשלא היה נזק לחבירו ולא ידע מזה אי"צ לבקש מחילה אלא מהקב"ה, ומבואר להדיא דאיסור לשה"ר מצד עצמו אינו בין אדם לחבירו, ולהכי לא מסרו הכתוב לאנשים.

אלא שיש לעי' בזה, דלכאורה ממה שיש בלשה"ר אופן שצריך רק מחילה מהקב"ה ויש אופן שצריך גם מחילה מחבירו יש ללמוד דיש ב' גדרים, יש איסור לחבירו והוא באופן של נזק או צער לחבירו, ויש איסור למקום והוא באופן שאין צער ונזק לחבירו [וזה הציור של הגמ' בערכין דלא אהנו מעשיו], וכך משמע קצת ברבינו יונה המובא בח"ח ששנים רעות קוראותיו. וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה, דהא גם באופן שצריך את מחילת חבירו צריך גם את מחילת הקב"ה, ואמאי לא מדמינן להונאת דברים דסגי במחילת חבירו.

אולם נראה דחידוש הוא לומר שיש ב' גדרים באיסור לשה"ר, שהרי הכל נלמד מלאו דלא תלך רכיל, ואיך יתכן שיש גם גדר של מדה רעה וגם גדר של נזק. ויותר נראה שהכל בכלל המדה רעה, אלא שישנם ב' אופני מדה רעה, יש מדה רעה ע"י דיבור גנות, ויש מדה רעה ע"י דיבור שמזיק, ובאופן שנעשה נזק לחבירו, צריך להסיר המדה רעה ע"י בקשת מחילה, אבל אין בזה את המסור הכתוב לאנשים, דאף בכה"ג הוי חבירו רק היכי תימצא לעבור על ציווי השי"ת דציווה לא תלך רכיל שהוא לאו לשמים.

העולה מהדברים. להערוך לנר כל בין אדם לחבירו הוי רק לחבירו, ואי"צ אלא להתרצות חבירו ותו לא. להפמ"ג והמ"ב יש חילוק, דהונאת דברים אפשר דהוי רק לחבירו וסגי במחילת חבירו, גזל וכדו' הוי גם לחבירו וגם למקום. ולשה"ר לא הוי כלל ב"א לחבירו.

## האם השבת הגזילה בפועל מעכבת את התשובה

### הרב דוד מרדכי זילבר

תענית ט"ז, אדם שיש בידו עבירה ומתודה ואינו חוזר בו דומה לטובל ושרץ בידו, ופרש"י, שאין חוזר, לשלם הגזל. והנה בשע"ת (שער א' אות מ"ה) כתב שראוי לתקן המעוות, שהוא הגזל וצער חבירו ולשה"ר, קודם הוידוי, וכמ"ש דוד: לך לבד חטאתי וכו', ר"ל דכבר בקשתי מחברי וכפרתי פניו. ושם (שער ד' אות י"ז) כתב דעבירות של בין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר לכן מי שגזל חבירו חייב לשלם קודם הוידוי ואם לא אין מועיל הוידוי כמ"ש (בשבועת הפקדון) דהביא אשמו עד שלא הביא גזילו לא יצא, ושוב מביא שהקניט את חבירו או סיפר עליו לשה"ר צריך לפייסו וכו'. והנה בשער א' לא למדו מאשם גזילות, והוצרך להביא מדברי דוד, דהתם קאי בעיקר אצער חבירו ולשה"ר, דומיא בדוד, דאין השרץ בידו, לכן כתב רק "דאוי", כיון דאינו מעכב, משא"כ בשער ד' דפתח דבריו בגזל, דשרץ בידו, והתם הוא מעכב.

וכ"ה בב"י (אבה"ע ל"ח סעי' ל') אהא דקידושין (מ"ט) ע"מ שאני צדיק מקודשת שמא הרהר תשובה בלבו, הביא מרבינו ירוחם, דאם הוא רשע לבריות כגון גזלן וכיו"כ אין יכול להיות צדיק עד שישב הגזילה, ע"כ. וכע"ז בברכות (י"ט) ת"ח שעבר עבירה בלילה אל תהרהר עליו ביום שודאי עשה תשובה והנ"מ בגופא אבל בממונא עד דמהדר למריה.

אך בב"ק (צ"ד) הניח להם אביהם פרה גזולה חייבין להחזיר משום כבודו, בעשה תשובה ולא הספיק להחזיר עד שמת דחשיב עושה מעשה עמך. י"ל אף דמעכב התשובה, אך מבואר ביבמות כ"ב דאף ביש דבר המעכב תשובתו חשיב עושה מעשה עמך עיי"ש. אלא דעי' תוס' (ב"ב פ"ח ד"ה התם) ב' פירושים אי הכוונה ממש עיכוב תשובה או רק כפרת התשובה.



ולפירוש דבמעכב התשובה לא חשיב עושה מעשה עמך, על כרחך דס"ל  
ההשבה בפועל לא מעכב התשובה, וכ"ה שיטת ר"ת שהביא הב"י (שם)  
דפליג ארבינו ירוחם.

(אמנם אי נימא דוידוי מעכב התשובה, א"כ בקידושין דרק הרהר בלבו, בלא"ה  
צריך לדחוק דדוקא התם שהוא אומדנא, סגי בשם צדיק בעלמא, שעזב דרך  
רשע, וא"צ עשית תשובה, ולשון הרא"ש: שמה הרהר בלבו לעשות תשובה).

וי"ל דגם השע"ת ס"ל כר"ת, דבאמת מקור השע"ת מאשם גזילות, הא  
מבואר (בב"ק ק"ד) כיון דבעי כפרה לא סגי עד דמטיה לידיה, א"כ עיכוב  
התשובה הוא רק לכפרה, והתם איירי בחילוקי כפרה, וכמו שמתחיל דמעכב  
את כפרת יוהכ"פ, ורק לענין כפרת יוהכ"פ לא מהני הוידוי, אך לענין עצם  
התשובה אין מעכב. ובאמת גם בשער א' הביא מתפילת דוד שהוא ענין ריצוי,  
וכמ"ש בהדיא: כדי שיתרצה בוידוי, אך לענין גוף התשובה י"ל דסגי בלא  
הספיק להחזיר, ושאיני הגמ' בתענית דאמרו אינו חוזר, שאין בדעתו להחזיר,  
לכך חשיב שרץ בידו, ולא מהני כלל הוידוי.

והא דאמרו בברכות עד דמהדר למריה, הנה בב"ש (שם סקמ"ה) ביאר את  
שיטת ר"ת, אע"פ שאנו רואין הגזילה עדיין בידו ולא מקרי בעל תשובה עד  
שישליך השרץ מידו, מ"מ כיון שהסכים בדעתו להשיב נקרא ג"כ צדיק, ע"כ.  
וביאר עוד (שם סי' מ"ב סקכ"ב) כיון דאמר הריני צדיק רגלים לדבר שבאותה  
שעה הסכים להשיב, אלא שאח"כ שוב תקף עליו יצרו וחזר לרשעתו עיי"ש,  
לפי"ז כוונת הגמ' בברכות דלא תלינן שהסכים בדעתו להחזיר, משום דהא  
רואים ביום שאין מחזיר הגזילה, משא"כ בקידושין חיישינן רק שבשעה  
שאמר הריני צדיק הסכים בדעתו להשיב, ועל אותו רגע אין ראייה מדלא  
משיב.

## מאה ברכות בכל יום וביום הכיפורים

### הרב חנוך העניך מנדלסון

לפ"ר היה נראה שאמירת מאה ברכות בכל יום, אינה חיוב גמור, ואינו אלא  
ענין בעלמא, מדכתב הרא"ש ונפסק להלכה שבשבת יקפיד לשמוע את  
ברכות העולים לתורה, כדי להשלים את הברכות שחסרות לו, וכך נפסק בסי'  
רפ"ד, אמנם ודאי שלכתחילה אסור לסמוך על זה, וצריך להשלים בברכות  
ממש, כמפורש בגמ' שישלימם בברכות הנהנין, וכמבואר בסי' ר"צ, והדבר  
צ"ב, דלכאורה ממ"ז אם באמת שומע כעונו, ומקיים בזה מצוות מאה ברכות,  
למה צריך לברך בעצמו, ולא נראה בגמ' ובשו"ע שהוא הידור בעלמא, ואם  
כיון שבאמת אין העולה מוציא את הציבור, אינה נחשבת כברכה שלהם, למה  
בשעת הדחק כן מועיל, הרי לא בירך, ולכן היה נראה יותר שהוא ענין בעלמא,  
ולא דין וחיוב גמור, ובוה שפיר מובן שיש חילוקים ודרגות לפי האפשרות,  
עד כדי כך שלדברי הכל בו וארחות חיים ועוד ראשונים, מתקיים ענין זה  
באמירת השבחים שב"אין כאלוקינו".

אמנם בפוסקים כן נראה שהוא חיוב גמור (עי' בסי' מ"ו ובסי' רפ"ד ור"צ),  
וביותר מפורש הדבר ברמב"ם בסה"מ (שורש א') שהביא דעת הבה"ג שמנה  
מצוות דרבנן בכלל מנין המצוות, ואחד מהמצוות שמנה (בעשה כ"ה) הוא  
מצוות מאה ברכות בכל יום, והרמב"ם חולק עליו, והאריך לתמוה רק על  
עצם הדבר שמונה מצוות דרבנן, אבל עכ"פ נראה מבואר שהוא מצות עשה  
גמורה, ולא ענין בעלמא.

והנה ידוע בשם הגרי"ז שדייק מדברי הרמב"ם פ"ז מתפילה שכתב "חייב  
אדם לברך מאה ברכות בין היום והלילה, ומה הן מאה ברכות אלו, כ"ג ברכות  
שמנינו בפרק זה, ושבע ברכות של קריאת שמע וכו'", דאין מצוה בפני עצמה  
לברך מאה ברכות, אלא התקנה היתה לברך מאה ברכות אלו, ולהשלים  
בשבת וכו', ולכן ביו"כ שאין את רוב הברכות, והתקנה לא מותאמת לסדר  
ברכות היום, אין צורך למצוא ברכות אחרות.

ומעתה היה נראה שהרמב"ם שנקט שהוא חיוב גמור, הוא מה"ט דס"ל שאין  
כאן דין בפני עצמו לברך מאה ברכות כל יום, אלא הוא הוא חיוב הברכות  
שתקנו חכמים, ולפי"ז בימים שאין בהם את הברכות המתוקנות, כמו ביום  
הכיפורים, באמת אין צורך לברך מאה ברכות, והרא"ש שחולק וסובר שתמיד

צריך לברך מאה ברכות, יחלוק על כל זה, ויסבור שהוא דין בפנ"ע, ולפי"ז  
באמת אינו חיוב גמור, אלא ענין בעלמא, ולכן לשיטתו שייך בזה דרגות  
שונות בקיום הדבר כמשנ"ת.

אלא שלכאורה בפוסקים לא נראה כן, ונראה שנקטוהו כחיוב גמור, למרות  
שגם פסקו להלכה את דברי הרא"ש לענין ברכות העולים לתורה, ולדברינו  
לכאורה אין הדברים עולים יחד בקנה אחד.

אמנם באמת גם הטור שבסי' רפ"ד כתב כדברי הרא"ש "ויכוין כל אדם  
לברכת הקורא בתורה ולברכת המפטיח, שאין מתפללין בשבת י"ח ברכות,  
וחסר הרבה ממאה ברכות, ומי שיכוין לאלו הברכות ויענה אחריהם אמן, יהא  
לו בהם תשלומין", הרי אעפ"כ בלשונות הטור עצמו בכמה מקומות מבואר  
כעין דברי הרמב"ם, שחיוב המאה ברכות הוא אחד עם חיוב הברכות שתקנו  
חכמים.

וז"ל הטור בסי' מ"ו בענין ברכות השחר "אבל ודאי חובה הוא על כל יחיד  
ויחיד לברך אותן, דתניא היה ר"מ אומר מאה ברכות חייב אדם לברך בכל  
יום, וסמכוה על דרש הפסוקים", הרי שחיוב ברכות השחר הוא מכח תקנת  
מאה ברכות.

והמשיך שם הטור עוד "והשיב רב נטורוני ריש מתיבתא דמתא מחסיא,  
דהע"ה תקן מאה ברכות, דכתיב (שמואל ב כג) הוקם על ע"ל בגימ' ק' הוי, כי  
בכל יום היו מתים ק' נפשות מישראל, ולא היו יודעין על מה היו מתים, עד  
שחקר והבין ברוח הקודש ותקן להם לישראל ק' ברכות, ועל כן תקנו חכמים  
ז"ל אלו הברכות סדר העולם והנהגתו, להשלים ק' ברכות בכל יום, וצריך  
כל אדם לזוהר בהם, והפוחות אל יפחות והמוסיף יוסיף על כל ברכה וברכה  
שנתקנה לו, כמו שאמרו חכמים ברכות (מ, א) ברוך ה' יום בכל יום ויום  
תן לו מעין ברכותיו ואמרין בפרק כיצד מברכין (לה, א) אר"י אמר שמואל  
כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו מעל", הרי שדין מאה ברכות הוא חלק  
מתקנת ברכות השחר וברכות הנהנין, וכולם הם במסגרת הדין הנוסף שבסך  
הכל יהיה כאן לא פחות ממאה, ואפשר גם יותר.

ועיו' גם בהקדמת הטור לאו"ח שמנה את תקנת מאה ברכות בכלל תקנות  
אנשי כנה"ג, שתקנו ברכות ק"ש וי"ח ברכות ומאה ברכות וברכות הנהנין,  
וז"ל "ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה. והם החזירו העטרה ליושנה  
וברכו במורא. האל הגדול הגבור והנורא. ותקנו כל סדר הברכות קריאת שמע  
שחרית שתיים לפניה ואחת לאחריה, וערבית שתיים לפניה ושתיים לאחריה,  
וסמכוה על המקרא שבע ביום הללתיך. וכן כל י"ח ברכות על הסדר וסמכוה  
על המקראות. ותקנו לברך מאה ברכות בכל יום, ולברך על כל דבר ודבר מעין  
ברכות, והם מסרוה לתלמידיהם וכן דור אחר דור עד היום".

ונראה שפתרון הענין והבנתו אכן מבואר מתוך דברי הטור בסי' מ"ו בשם  
רב נטורוני גאון שהעתיקנו לעיל, שכתב כי דוד המע"ה "חקר והבין ברוח  
הקודש ותקן להם לישראל ק' ברכות, ועל כן תקנו חכמים ז"ל אלו הברכות  
סדר העולם והנהגתו, להשלים ק' ברכות בכל יום", ומבואר שבאמת יש כאן  
שתי תקנות, אחת שתיקן דוד המע"ה, שהיא אכן היתה תקנה כללית, מצוה  
לברך את הקב"ה מאה פעמים בכל יום, ואחר כך באו אנשי כנה"ג ותקנו תקנה  
נוספת בכדי לקבוע את הדרך בה יברכו את מאה הברכות, לא כרצון איש  
ואיש, אלא ע"י שחיבו תפילות וברכות השחר וברכות הנהנין (וכדוגמת דין  
תפילה לסוברים שעיקרה דאורייתא, ורבנן תקנו תקנה לקבוע כיצד לקיים  
מצוה זו).

ונמצא שאכן מאה ברכות הם חיוב גמור, ומישך שייכי בעיקר חיוב הברכות,  
אבל אינם תוצאה מחיוב הברכות, אלא אדרבה תקנת הברכות נשענת ומתקנת  
את התקנה הקודמת של מאה ברכות בכל יום, ולכן ודאי חיוב גמור הוא לקיים  
את דין המאה ברכות על ידי הברכות המתוקנות, ואעפ"כ אם אין לו את אותם  
ברכות, עדיין נשאר החיוב הראשון לברך את ה' מאה פעמים ביום, וזה שפיר  
מתקיים גם באופנים אחרים, כגון בעניית אמן על ברכות העולה לתורה (או  
אפילו ע"י אמירת "אין כאלוקינו" לדברי הכל בו וארחות חיים ועוד), ואין  
זה ענין של דרגות ולכתחילה ודיעבד, אלא הם שני תקנות, וגם כאשר לא  
מתקיימת השניה, עדיין מחוייב הוא בחובה הבסיסית של התקנה הראשונה.

## הרב יצחק מאיר גלס

מתני' תענית כו ע"ב: לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיוה"כ, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין שלא לבייש את מי שאין לו וכו', ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים, ומה היו אומרות, בחור, שא נא ענין וראה מה אתה בורר לך, וכו'. מפשטות המשנה נראה כי גם ביוה"כ היו יוצאות וחולות בכרמים וכו', וכן נקט בפשיטות ביש"ש גיטין פ"ק ס"י יח, וכן מפורש בתרגום איכה עה"פ כהניה נאנחים וגו' בתולותיה נוגות (א, ד): כהנא אניחן על די בטילו קורבניא. בתולתהא ספדן על די פסקו למיפק בחמשא עשר יומין באב, וביומא דכפוריא די הוא בעסרא יומין בתשרי, לחינא בחינא. וכן מבואר בירושלמי כתובות פ"ב סוף ה"א: בגין אילו שיצאו ביום הכיפורים וראשה פרוע [ע"י קה"ע שם]. וכ"כ הריטב"א בב"ב קכא ע"ב וז"ל: בכלי לבן. פי' ללמד כי יצר הרע מסולק מהם ושהם נקיים מחטא כמה דכתיב בכל עת יהיו בגדיך לבנים, ובמדרש אמרו שראוי ללבוש לבנים ביוה"כ על שם כך, וזהו שהיו בנות ישראל אומרות בחור שא נא ענין וראה וכו', ולא היו חוששין ליצאה"ר. [ובספר פירות תאנה הקשה, הא אין מרקדין בשבת ויו"ט].

ובספר רסיסי לילה לר"צ הכהן מלובלין זל"ה אות נד כתב: ובזמן שביהמ"ק קיים היו הקרבנות פועלים כן בלב בני ישראל שהיו באמת כן דומים למלאכי השרת, כי השטן הוא יצר רע (בבא בתרא טז ע"א), וביום הכפורים דלית ליה רשות לאסטוני (יומא כ ע"א) היה נשלף גם כן יצר הרע מלבבות בני ישראל, ועל כן אז היו בנות ישראל חולות ואומרות בחור שא ענין וכו', שזה נראה כפריצות גדולה, ואין לא מיחו בהם חכמים ואדרבה סיפרו לשבח ולמנהג הגון בישראל. אבל באמת אז ביום הכפורים היו הכל מרגישים בעצם לב בשר, בענין שהיה ניכר לכל שאין בדבר זה שום פריצות כלל. עכ"ל.

אמנם רב האי גאון (הובא מכ"י בס' אהל דוד (ששון עמ' 57) כתב: שלא נאמר שבנות ישראל יוצאות וחולות בכרמים ואומרות שא נא בחור ענין וראה מה אתה בורר לך, אלא על ט"ו באב בלבד, כדרך שעשו בנות שילו. ע"כ. ורב שרירא גאון כתב (הובא שם עמ' 59) כתב: שזה שהיו אומרים בחור שא נא ענין אינו ביום הכפורים, לפי שאין משליטין יצר רע ביום הכפור. ע"כ. ויש שנקטו (ע"י ספר עלי תמר ירושלמי כתובות פ"ב ה"א), שאין כוונת הגאונים אלא שלא היו אומרים בחור שא וכו', אבל היו חולות בכרמים, כדמשמע פשטות המשנה וכמ"ש בתרגום. ועצם דברי רב שרירא גאון "שאינ משליטין יצר רע ביום הכפור" צ"ב טובא, וכי בשאר ימים משליטין יצה"ר. [ובדברי הריטב"א שהבאנו לעיל מבואר להיפך].

## כמה הערות ליוהכ"פ

### הרב חנוך נריה

**יודי בעמידה.** כ' בשו"ע תרו ג' שהיודי אומרים בעמידה. ועי' במ"ב ס"ק י' שאם סמך, צ"ע אם יחזור ויתודה. [פמ"ג]. ועפ"י נכון להעיר גם בתפלה זכה שיש בו חלק ויודי, ומכוונים לצאת בו גם דעת הראשונים שצריך להתוודות עיוהכ"פ עם חשכה אחר סעודה מפסקת, שגם הוא יש לאומרו כמשפט יודי בעמידה וכו'.

[ולחוסף עוד בענין יודי זה. שהנה בגר"א בהלכות בדיקת חמץ כ' שעושין אותו בתחילת הלילה מפני הלשון "אור" ליי"ד בודקין, ואור הוא תחילת הלילה שעדיין יש קצת אור כמ"ש הר"ב ריש פסחים. והנה ע"ש בראב"ד על הרי"ף [נדפס במהדורות חדשות עכ"פ] שכ' עפ"י עוד לפרש הלשון אור יוהכ"פ מתפלל שבע ומתודה. שגם זה בתחילת הלילה דייקא שיהיה כל היום בריצוי לפני בוראו. עכ"ל. ולכא"ז צ"ע שבבדיקת חמץ הרבה חוששים לזה להזדרז מאד להתחיל בתחילת הלילה, וכאן לא שמענו, ולכא"ז דבר אחד הם בד' הראב"ד והגר"א בפי' לישנא דאור. ומשכבר הימים שאלתי לת"ח בזה ולא הונח לי, אמנם הגר"ע אויערבאך שליט"א ענני שכיון דאנן בלא"ה נהיגין בתפלה זכה להתוודות לצאת בזה שיטת הראשונים הנ"ל, ע"כ שפיר י"ל לדלדן אפשר לצאת בזה גם ד' הראב"ד והגר"א האלו שיהיה כל היום בריצוי. עכ"ל. וא"כ יש לנו עוד טעם להקפיד בוידי זה כדן יודי ממש].

ב. **אמירת ונסלח אחר כל נדרי.** העולם מדמים שהוא שייך לכפרת יוהכ"פ, אבל מדברי הטור כאן ס' תרי"ט מבואר שאינו נוגע לקדושת יוהכ"פ, אלא הוא המשך ההתרת נדרים שעשו קודם לכן, שהתרת נדרים יש בה ענין מחילה וכפרה, וכמו שהביא שם לשון הגאונים המובאת ברא"ש סוף יומא שכך הוא סדר ההתרת נדרים. [והגם שצ"ת מה ענין כפרה יש כאן, שהרי נעקר הנדר מעיקרו, ועי' בב"י שם ובבאור הגר"א שהביאו שיטות הראשונים בפי' ד"ז]. ועי' בפיה"מ להרמב"ם בפ"י דנדרים שכ' נוסח התרת נדרים שראינו לאבותינו ורבותינו, ע"ש, וכ' בהמשך דבריו והגדול מן הג' הנמצאים שם אומר לו שריו לך ומחול לך, שריו ומחול לך במתיבתא של מעלה ובמתיבתא של מטה, ככתוב ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם וכו', ע"ש. והיינו שיש כאן בהתרת נדרים ענין כפרה, וכמו שאנו אומרים בנוסח התרת נדרים, אבל יש כאן מחילה וסליחה וכפרה, והר"מ מביא שכך היו אומרים להך קרא דונסלח לכל עדת בני. וכש"נ מדברי הגאונים ומד' הרא"ש והטור בנוסח כל נדרי דידן. [אלא שעדיין לא מצאתי מקור אם גם הפסוק סלח נא לעוון העם הזה וכו', וענייני ויאמר ה' סלחתי כדברך, דאמר' לבתר הכי, אם גם הוא שייך להתרת נדרים, או שהוא אכן שייך לכפרת היום, וצריך בדיקה]. ועפ"י היה נראה שעכ"פ עיקר הבי"ד להתרה זו, שהם החזן והעומדים עימו לכא' צריכים לדעת ולכוון לדבר זה.

[והגם שלא כו"ע מודו ביה. ובראב"ן מבואר לא כך, שאמירת ונסלח לא קאי על ההתרת נדרים, אלא בקשה על כפרת היום. וציינו שם בהערות הראב"ן הנדמ"ח שלא יחידאה הוא, ע"ש. מ"מ ודאי סוגיין דעלמא כהרא"ש והטור, וכ"ה בלבוש כאן וכ"נ בבאור הגר"א].

ג. **עד היכן היודי.** דין היודים שאומרים אותם מעומד, ויל"ע עד היכן הוא היודי עצמו. והנה ברמב"ם בספר המצוות מצוה ע"ג ז"ל, היא שציונו להתוודות על החטאים והעונות וכו' וכוונתו שיאמר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך ויארץ המאמר ויבקש המחילה בזה הענין לפי צחות לשונו. עכ"ל. ומבואר מהר"מ שבקשת המחילה, היא מכלל היודי. וזהו שאנו מסיימים ואומרים ומה שחטאתי לפניך מרק ברחמיך הרבים וכו'. וא"כ אולי יש לומר בנוסחאות הסליחות שכל מה שאומרים אחר היודי מיכה עבדך אמר לפניך וכו' עד כי לה' אלוקינו הרחמים והסליחות, שכל זה בקשת המחילה, עדיין בכלל היודי הוא, ואולי ג"ז צריך עמידה.

ד. **אופן קיום עיקרו של יודי, בנוסח היודי דידן.** ברמב"ם ריש הל' תשובה כ' כיצד מתודה, אומר אנא ה' חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לד"ז. זה הוא עיקרו של יודי, עכ"ל. ונמצא שצריך שיאמר בוידי לבד ההודאה על המעשה, והחרטה והקבלה לעתיד.

ויל"ע היכן נמצא זה בנוסח היודי שלנו לדעת לכוון הדברים במתכונתם. ובפשוטו נראה שמ"ש סרנו ממצוותיך וכו', ולא שוה לנו, מונח בזה החרטה, ולא שוה לנו. ובמ"ש אח"כ יה"ר שלא אחטא עוד, שמעתי ממור"ר הגר"מ שפירא ז"ל שאמר שמונח בכאן קבלה לעתיד, שלא יכלו להשים בפי הכל נוסח גמור יותר, ועכ"פ בתורת שמגלה דעתו ורצונו שאינו חפץ עוד לעשות כך ולואי וכך יהיה. וראיתי שכ"כ בס' חוט שני. וכ' שם שצריך לכוון לזה שמביע כאן איזה קבלה לעתיד.

## ב' הערות בנוסחאות

### הרב ישראל גרליץ

בסליחות דפוס באר יעקב (ואולי בעוד דפוסים ישנים) בקטע "לך ד' הצדקה", בפסוק "כי גדול ד' ומהולל מאד", נשמט תיבת כי. הפסוק מופיע בתהילים צ"ו, ד' ובהי"א ט"ז כ"ה (בשינוי קל בתהילים כתוב נורא ובהי"א נורא) ובשניהם כתוב תיבת כי.

בתפילת נעילה בהרבה מחזורים "אמור אליהם חי אני" וכו'. "ונאמר" שובו שובו וכו' וצריך ביאור שזה המשך הפסוק הקודם (יחזקאל, ל"ג י"א) (יש שכתבו שהוא ט"ס וכן ליתא בסידור המדויק "אזור אליהו").

## קיום מנייני חצירות בשעה מוקדמת

### הרב נתן גרוס

איתא במשנה ב"ב דף כ' ע"ב: "חנות שבחצר - יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן מקול הנכנסין ומקול היוצאין.... ואינו יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן, לא מקול הפטיש ולא מקול הריחיים ולא מקול התינוקות".

ואיתא בגמרא שם: "מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא?... אמר רבא, סיפא אתאן לתינוקות של בית רבן, ומתקנת יהושע בן גמלא ואילך".

והיינו, שאדם יכול לפתוח בביתו בית מדרש לתינוקות של בית רבן (חיידר), ואין בכוחם של דיירי החצר למחות בידו על הרעש הנוצר כתוצאה מקול התינוקות הלומדים. וכתב הטור שה"ה נמי לכל מילי דמצווה, כגון לחלק צדקה או להתפלל בעשרה - אין יכולין בני החצר למחות בידו אם עושה כן בתוך ביתו, ועסק זה גורם רעש שמפריע לשכנים. וכן פסק השו"ע חו"מ סימן קנ"ו סעיף ג'.

והנה לא נתבאר בגמרא מה החילוק בין קול הנכנסין והיוצאין שיכולים השכנים למחות ביד מי שפתח חנות בביתו שבחצר והרעש הזה מפריע להם, לבין קול הפטיש או קול הריחיים שאינם יכולים למחות בידו אם זה מפריע להם. ותיירץ הסמ"ע שם ס"ק י': "שכיון שמכאן בפטיש בביתו או בחנות - אין השכנים יכולין לעכב על מה שאדם עושה בביתו. משא"כ בדינים הראשונים, שהנכנסים ויוצאים והקול מהן הוא בחצר המשותף לכולם - מש"ה יכולין למחות בו מלעשות להן היזק בחצירים".

והנה לכאורה יש לעיין בנידון מנייני החצירות הנוהגים בתקופה זו שכל העולם נאנק תחת גזירת הקורונה. דבשלמא אם המנין נערך בשעה שרובא דאינשי כבר ניעורים - כתבו הפוסקים שאין בכוחם של השכנים למחות ביד המתפללים על רעש הקדישים, תקיעת השופר וכדו', ומשום שאין זכות לדיירים למחות שעושים להם רעש בשעה שבלאו הכי נוהג העולם הוא שלא לשמור על השקט.

אבל מנין חצירות שנערך בשעה מוקדמת, ויש בקול הקדישים או תקיעת השופר לעורר את השכנים - נראה שיש בכוחם למחות בכך, וזאת משום שהמנין אינו נערך בביתו של אחד הדיירים, אלא בחצר המשותפת לכל דיירי הבנין. ואע"ג שלכאורה אין איסור להתפלל בציבור בחצר המשותפת לדיירי הבנין בשעה מוקדמת אם הדבר אינו מפריע לאף אחד, מ"מ נראה שאם ציער ע"י כן את אחד משכניו - עבד איסורא. ומכאן אפשר שיש מקום להשתדל במנייני חצירות מוקדמים להתפלל בקול נמוך כדי לא לעורר או לגרום צער לאחד השכנים.

## שתי הערות בעניני השעה

### הרב ישי לסר

א. מצוי שאדם חבוש מסיכת פנים, ובא לאכול, ונראה שבשעת הברכה צריך שהמסיכה תהיה מופשלת מעל פיו, כמו שמצינו בסי' ר"ו שאם נצרך לעשות פעולה כדי לגשת אל המאכל, כגון קילוף אגוז (מ"ב יב) אין לעשות פעולה זו אחרי הברכה, וה"ל מה לי קילוף האגוז המכסה עליו, או קילוף המסיכה המכסה על הפה.

ב. במנייני החצירות יש לראות שלא להכשל בהשוואת גומות בשבת ויו"ט.

## חבישת מסיכה בעת התפילה

### הרב גדליה ברסקין

לאחרונה התפרסם פסק הלכה מאחד מגדולי המורים, שהורה להסיר את מסיכת ההגנה מהנגיף בשעת תפילת העמידה.

הוראה זו מבוססת על שתי הנחות:

ראשית, לא ראוי לעמוד עם מסכה לפני המלך, שכן בימים כתקנם עמידה עם מסיכה בפני מלך בשר ודם מהווה זלזול בכבודו, ואף שעתה הכל עושים כן, ואף בחצרות השרים והמלכים, מ"מ אין זה אלא לפי שעה, ומחמת מאורע שהזמן גרמו, וכשדנים על העמידה לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, דנים על צורת העמידה הראויה דרך כלל, ולא לפי שעתו ועתו.

שנית, משעה שזו שלמות מצוות התפילה - להוריד את המסכה ולעמוד בכבוד לפני המלך - כי אז נאמר הכלל של 'שומר מצווה לא ידע דבר רע', שלדעת רבים מהפוסקים כלל זה נאמר אף בסכנה טבעית.

פוסקים אחרים לא קיבלו הוראה זו - יש שנחלקו על ההנחה הראשונה, ויש שנחלקו על ההנחה השנייה. ונבוא להעיר על ההנחה הראשונה, שלא ראוי לעמוד עם מסיכה לפני המלך:

הרמב"ם כתב בפרק ה' מהלכות תפילה הלכה ה', וז"ל 'אלא יעמוד בתפלה באפונדתו וכו', ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים', ומבואר בדבריו, שהכל תלוי במנהג המקום. ובעקבותיו פסקו כן הטור והשו"ע ס' צ"א, וכ"כ המשנ"ב בס"ק י"ב 'והכל תלוי לפי מנהג המקומות' (והאריך בזה במאמר מרדכי ס"ק ז').

בביאור דין זה, מצינו אריכות בשו"ת הרשב"ש סימן רפ"ה. דבריו שם באו במענה לשאלה אודות קהל שהיו בארצות ישמעאל - ששם היו נוהגים האנשים להסיר את נעליהם קודם כניסתם לביתם, מחשש לכלוך וזוהמה. בבית הכנסת לא נהגו להסיר את הנעליים, דבר שגרם לישמעאלים לחרף ולבוזות אותם. הקהל רצו להסכים ולקבל על עצמם שלא יכנס אדם עם מנעליו לבית הכנסת, והיו שקמו וערערו על זה מחמת דברי הרמב"ם שהורה להיכנס עם מנעלים לבית הכנסת.

הרשב"ש השיב תשובה ארוכה, ונעתיק מלשונו הזהב, 'דבר ידוע הוא שבית הכנסת ראוי לפארו ולרוממו ולכבדו, ולהרחיק ממנו כל מיני בזיון... והכבוד והבזיון האמתי אינו כפי מחשבת בני אדם וכפי המקומות, כי הכבוד והבזיון האמתי הוא כבוד הנפש ובזיון הנפש, אבל יש כבוד מדומה ובזיון מדומה, כי אם ילבש אדם בגדים נאים - הוא בעיני בני האדם נחשב לכבוד, ואם ילבש בגדים מטולאים - הוא נחשב בעיניהם לבזיון, אף על פי שבעצם הנפש, שהיא צורת האדם, אין כבוד בלבושו בגדי רקמות, או בוז בלבושו בגדים צואים, אבל הוא כבוד או בוז אצל בני האדם בלבד... וחשבו בזיון לתלמיד חכם ללכת בסנדלין שיש בהם טלאי, משום שהוא בזיון תורה בעיני ההמון, כדאיתא בפרק כיצד מברכין, וכן תלמיד חכם שנמצא רבב בבגדו כדאיתא בגמרא שבת, אף על פי שאין תוספת בעצם נפש האדם כשילבש בגדים נאים, ולא חסרון בלבושו בגדים מטולאים, אלא כפי מחשבת האדם. ויש בגדים שאם ילבש אותם אדם במקום אחד הם תפארת, ואם ילבשם במקום אחר הם גנאי, והכל כפי המקומות וכפי האדם, והקש על זה... ולפיכך דברים שאנו חושבים אותם גנאי ובזיון לאדם, לא נעשם לפני הקדוש ברוך הוא ולא במקומות המקודשין... והנה בארצות הנוצרים שאין אצלם בזיון כשנכנס אדם, ואפילו לפני מלכם, במנעל, אם נכנס כן בבית הכנסת שבערים, אינו בזיון. ובארצות אלו, שהוא בזיון ליכנס לפני גדוליהם, וכ"ש לפני מלכם, במנעל, אסור ליכנס בעירם לבית הכנסת במנעל, משום ק"ל, ומה לפני מלך בשר ודם אין עושיין, כן לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא על אחת כמה וכמה. וכמו שכבר ביארתי, שאין הכבוד והבזיון אלא כפי מחשבת האדם, ומה שרואין אותו כבוד ראוי לכבד בו בית הכנסת, ומה שחושבין אותו שהוא בזיון, אסור לעשותו'.

תמצית דבריו היא, שיש שני מיני כבוד, יש כבוד ובזיון בעצם (- בחפצא), והיינו כבוד הנפש ובזיון הנפש, ויש כבוד ובזיון מדומים, והיינו הלבוש החיצוני, וכבוד ובזיון מסוג זה, אין בהם ממש מצד עצמם, אלא כל עניינם יחסי, ומשתנה לפי מחשבת אנשי המקום - אם הדבר נתפס בעיניהם



כהתנהגות מכובדת או מבזה. וביחס לעבודתו של המקום ב"ה, כבוד הנפש מחייב מצד עצמו, והכבוד המדומה מחויב מחמת ק"י, שלא יתכן לנהוג עם מלך מלכי המלכים בצורה שלא היו נוהגים בה לפני מלך בשר ודם.

ומאחר שנתבאר ש'כבוד' ו'בזיון' אלו אין בהם ממש מצד עצמם, אלא כל עניינם יחסי, ותלוי במחשבת האדם, נראה שרחוק מאד הדבר לעשות 'פלגין', ולדון אותם מחד כדבר משתנה ויחסי, ותלוי במנהג אנשי המקום, כדברי הפוסקים הנ"ל, ומאידך לדון אותם כערך אמיתי הקיים מצד עצמו - כך שנגדיר את לבישת מסכה כדרך ביזיון, אף שבשעה זו אין כן מחשבת בני האדם. אלא הסברא נותנת, שכל שאנשי העולם הולכים כך אף בפני גדוליהם, ולא רואים את הדבר כבזיון, אין מניעה לעשות כן אף בפני מלך המלכים הקב"ה (ובפרט שכל איסור זה נובע מהק"י ממלך בשר ודם, ודיו להיות כנידון). כן נראה בדעת הגדולים שחלקו על הוראה זו.

## בענין טיבולו במשקה

### הרב ת. קלצקי

בהלכות נט"י (או"ח סימן קנ"ח סעיף ד') כתוב בשו"ע, אם אוכל דבר שטיבולו באחד משבעה משקין שסימנם: יד שחט דם (דהיינו יין דבש שמן חלב טל דם מים) ולא נתנגב ואפילו אין ידיו נוגעות במקום המשקה, צריך נטילה בלא ברכה. הג"ה ואפילו אינו מטביל רק ראש הירק או הפרי אפ"ה יטול בלא ברכה.

רציתי לעורר (להאיר) שלושה דברים בענין דבר שטיבולו במשקה ומה דינם. (א): מה הדין באדם שאוכל דבר שטיבולו במשקה כגון תפוח בדבש ומעוניין בדבש, והדבש הוא העיקר או החשוב? (במאמר מוסגר אין דין זה מדבר על סעודת ליל ר"ה / סימנים, ששם הרי נוטלים ידיים להמוציא וגם בסימן תקפ"ג סעיף א' ס"ק (ג) אומר המ"ב שהתפוח עיקר).

(ב): מה הדין בבריה פחות מכזית שטיבולו במשקה.

(ג): (א) מה הדין באדם שאכל דבר שטיבולו במשקה עם מזלג, כגון: שהמאכל המדובר הוא מאכל שטיבולו במשקה ורגילים לאוכלו בידיים לדוגמה: כנפיים ומלפפון חמוץ (שלכאורה גם האיסטניסטים יאכלו כך). האם בכה"ג יפטר מהצורך ליטול את ידיו מחמת שאוכל את זה המאכל במזלג?

(ג) (ב): ומאידך מה יהיה הדין במאכלים שהם מטובלים במשקה אלא שהרגילות (הדרך) לאוכלם במזלג, והוא אכל אותם ביד כגון: קניידלך, אננס וכו'.

נחזור לשאלה הראשונה ששאלנו - מה הדין באדם שיאכל תפוח בדבש נוזלי שלפי הט"ז חשיב משקה (ובפשטות נוקטים כמוהו). מקרה א': אדם אוכל תפוח עם דבש בגוונא ששניהם חשובים לו והדבש עיקר (מחמת זה שהוא הרוב). מקרה ב': מדבר על אדם שיאכל תפוח בדבש באופן שהתפוח הוא הרוב אך אין התפוח דבר חשוב (אצלו).

פירוש שאלה א': כתוב בשו"ע או"ח סימן רי"ב סעיף א' כל שהוא עיקר ועימו טפלה (פירוש דבר בלתי נחשב) מברך על העיקר ופטר את הטפלה, בין מברכה שלפניה בין מברכה שלאחריה, לא מבעיא אם העיקר מעורב עם הטפל, אלא אפילו כל אחד לבדו. כתוב במ"ב ס"ק (א) אם העיקר מעורב. כגון כל תערובות שני מינים שהאחד הוא העיקר והשני אינו בא אלא לתקנו ולהכשירו, או אפילו שניהם עיקרים, אלא שהאחד מרובה מחברו, הרוב הוא העיקר וכו'. כלומר בדבר שהוא העיקר הולכים אחר הרוב.

כתוב במ"ב ג"כ בס"ק (א) בהמשך: ומיהו כל זה דווקא בששניהם הם דבר חשוב, הא אם אחד אינו דבר חשוב, אף שהוא הרוב בטל הוא לגבי מיעוט החשוב דהוא העיקר. כלומר דבר חשוב הוא הנקרא עיקר גם אם הוא מיעוט. האם בשני המקרים האלה, הוא יהיה פטור מנטילה כי לא מתקיים פה דבר שטיבולו במשקה בכה"ג וצ"ע.

נחזור לשאלה ב': המ"ב בסימן קנ"ח סעיף ד' ס"ק (כ) אומר שיש מקצת מהראשונים דסברי שלא הצריכו חכמים נט"י לדבר שטיבולו במשקה אלא בימיהם שהיו אוכלים בטהרה, מה שאין כן עכשיו שכולנו טמאי מתים ולכן לא

יברך על נט"י לדבר שטיבולו במשקה שסב"ל. (הגר"א נהג לברך). בהמשך כותב המ"ב שהרבה אחרונים החמירו מאוד בדבר וכתבו דצריך נט"י (לדבר שטיבולו במשקה) אף בזמן הזה.

ואומר המ"ב: ומ"מ בפחות מכזית נ"ל פשוט שאין להחמיר בזה כלל דאפילו בפת הרבה אחרונים מקלים. למסקנה נראה במ"ב שבפחות מכזית לא יצטרך נט"י. (אבל הוא מביא הג"ה בסוף שער הציון שבה הוא אומר: שאמנם מהטור בסימן תע"ג ותפ"ו לא משמע כן ע"ש ובטלה דעתי מפני דעתו הרחבה. אבל בסימן תע"ג בבה"ל ד"ה פחות מכזית מצא תנא דמסייע ליה והיא שיטת הרשב"א, שכתב שיקח כזית שאם לא כן אין צריך נטילה). השאלה שיש לשאול ולהאיר, האם הכזית זה עניין של חשיבות? וממילא מה יעשה אדם שרוצה לאכול בריה (ענב אחד או שניים) שטובלה במשקה, שהרי בריה היא דבר חשוב וצ"ע.

תשובה לשאלה 3): אומר המ"ב בס"ק (כו) שתבשיל שאין דרך ליגע בו ביד אלא לאוכלו בכף, אין צריך נט"י. ואפילו נוגע בו בדרך מקרה בתוך הכף ג"כ אין צריך נטילה וכן נוהגין. ומאידך מה שדרך ליגע בו (לאוכלו) בידי אע"פ שאוכל בכלי, לא מהני "להיפטר מנטילה". בשורה התחתונה הכל הולך אחר רגילות האכילה.

אומר המ"ב: שבפרות המבושלים במים יש דעות בין האחרונים אם צריכים נט"י, וע"כ נכון להחמיר לאכלן ע"י כף אם יש משקה טופח עליהן. ובכבושים כגון מלפפונים וכה"ג בודאי נכון להחמיר ליטול ידיים אם לא שנתנגבו ממים שעליהן. יהיו הדברים לעילוי נשמת אימי מורתי עליה השלום מרת נחמה בת משה ז"ל שנפטרה בט' שבט תש"פ הכ"מ.

## איסור דרבנן בהולך לדבר מצוה

### הרב נתנאל ולדנברג

א. תלמיד ההולך לרבו, הותר לו לעבר במים עד צווארו, ואינו חושש משום איסור רחיצה ביה"כ (גמ' יומא עז ב, ונפסק בטוש"ע תריג ה).

דעת בה"ג, דדוקא איסור רחיצה הותר, ולא איסור שט.

והטור פליג: "ותימא, אם התירו לו רחיצה חמורה דהא אסמכוה אקרא, כ"ש שיטה דקילא". מבואר דעת הטור, דה"נ יש להתיר איסור שבות דשיטה בהולך לדבר מצוה, כגון לרבו [כ"כ מג"א דלהלן, וכע"ז בפמ"ג א"א ר"ס רמח, אבל ע"י ב"ח שאין כוונת הטור לחלוק].

ובמג"א (ס"ק ח) תמה על כך, דהרי היוצא לדבר מצוה, שהותר לו לצאת אפי' בער"ש, חייב לפסוק עם הנכרי לשבות בשבת, ופי' ר"י שהוא משום איסור שט, והביאו הטור (סי' רמח), ומוכח דאיסור שט אינו נדחה אף בהולך לדבר מצוה. [ועי' עוד מש"כ לשיטתו בסי' רמח ס"ק א, ובא"ר שם].

ב. לבאר דעת הטור נראה, דחילוק גדול יש בין ההולך לדבר מצוה דהל' יוה"כ, לבין ההולך לדבר מצוה דהל' שבת. דביוה"כ עסקינן במי שהולך לדבר מצוה, שזמן קיומה הוא בהאי יוה"כ גופא. ולזה כתב הטור, דכשם שהותר איסור רחיצה דיוה"כ לצורך קיום המצוה, הותר נמי איסור שט דשבת.

אבל בהל' שבת, איירי בגוונא דאמנם מטרת ההליכה היא לדבר מצוה, אך זמן קיומה אינו בשבת דוקא. ולכן סובר ר"י דלא הותר אלא איסור הנוהג קודם השבת, כגון יציאה לדרך תוך ג' ימים לשבת, ולא איסור הנוהג בשבת גופא, כגון איסור שט, דאין סיבה להתירו כיון שיכול לקיים המצוה בשופי לאחר מ"כ.

ופשוט דבהל' יוה"כ, לא יהא היתר לעבור בנהר לצורך מצוה שזמן קיומה הוא לאחר יוה"כ. ג. ראינו לדבר דגדרי "ההולך לדבר מצוה" שונים הם בב' המקומות: דהנה בהל' יוה"כ, אמרינן דדוקא התלמיד רשאי ללכת אצל הרב, אבל הרב אצל התלמיד, הוא ספק בגמ', ונפסק לחומרא (סע' ז), וה"נ בשו"מ, דעת הרבה אחרונים דאסור, וכ"פ במשנ"ב (ס"ק יג).

ואילו בהל' שבת, כתב ר"ת דאפי' הולך להקביל פני חברו, חשוב לדבר מצוה, העיקר שאינו הולך לדבר הרשות, והביאו הטור. והיינו כדנתבאר, דבהל' יוה"כ לא באנו להתיר איסורי שבת [ויוה"כ] גופא, אלא רק להתיר איסורים הנוהגים קודם השבת, ולזה סגי במה שהולך לצורך ולא לדבר הרשות, וכן

אפי' בגוונא דזמן הקיום הוא לאחר השבת. ומשא"כ בהל' יוה"כ דבעינן להתיר איסורי היום גופייהו, ולזה בעינן שייך לדבר מצוה ממש, ושיהא זמן הקיום בהאי יומא.

ד. אמנם, צ"ע טובא מהמשנה (ר"ה לב ב) "שופר של ראש השנה... ולא שטין על פני המים". ונפסק בטור (סי' תקפו). ומבואר דאף למצוות היום, אסור לעבור מלאכה דרבנן. ושו"ר בשו"ת הרשב"ש (סי' קצד) שהק' כן להדיא על ר"ת: "ושופר דהוא דאורייתא אין עוברים עליו את הנזה דרך שיטה, כ"ש הקבלת פני רבו דאינו עובר דרך שיטה". אלא דאם כן הוא, דאיסור שיטה להקביל פני רבו ולהביא שופר שווים הם (ולא הותר אלא איסור רחיצה דהוא איסור מיוחד ביה"כ, וכמו שביארו הרשב"ש שם וב"י וב"ח ושאר אחרונים), גם על הבה"ג ייקשה, מה ראה לחדש כן, הלא משנה מפורשת היא לענין שופר.

ה. אולי יש לומר בדעת הטור [והקס"ד דבה"ג], דלא התירו לעבור על איסור שבות לצורך מצוה, אלא כאשר מטרת ההליכה או השיטה היא דרך קיום המצוה היחידה, ולא כשהקיום עי"ז הוא מקרי בלבד. ממילא: השט להקביל פני רבו, אין לו רב אחר, והגעה אליו היא הדרך היחידה לקיום המצוה. אבל לענין שופר הנמצא מעבר לנהר, הרי שופרות הרבה יש. וגם אם לקהל מסויים אין שופר, ומעבר לנהר הסמוך להם נמצא שופר, מ"מ אין זה אלא הי"ת מקרית בלבד, כיון שבעצם יכולים לקיים מצוותם ע"י הרבה שופרות שבעולם - אף הרחוקים מהם, ואין להם שייכות מיוחדת עם שופר זה הסמוך להם יותר מאשר הרחוקים ממנו כדי להתיר להם להביאו באיסור.

[ואף שלכל שופר שבעולם אין להם דרך להגיע אלא ע"י איסור, אי"ז דרך קיום המצוה בעצם אלא מקרה בעלמא]. ו. עי"ז מצינו טעם במה שהרב אסור לילך אצל התלמיד, ואמאי, הלא תלמוד תורה מצוה רבתי היא [עי' בט"ז ס"ק ו שתמה בזה]. ולמבואר דההיתר הוא רק כשמטרת הליכתו היא דרך קיום המצוה היחידה, א"ש היטב דזה לא שייך אלא בתלמיד כלפי הרב, ולא ברב כלפי התלמיד, ופשוט.

## קיום דיונים בבתי דין באמצעות תוכנות דיגיטליות

### הרב הלל קצנלבוגן

בעת האחרונה התוודע הציבור על אפשרויות למפגשים דיגיטליים כאשר המשתתפים בפגישה נמצאים כל אחד במקומו, אך באמצעות המחשב ניתן לראות ולשמוע את כל המשתתפים. מפגשים מעין אלו הפכו לכלים שימושיים ביותר ברחבי העולם בעיקר בגלל החשש ממפגשים של משתתפים רבים בחדרים סגורים תוך סכנת הידבקות בנגיף הקורונה. בתקופות הקשות של התפרצות המגיפה היו בתי דין לממונות שביקשו לסייע למתדיינים שיש להם צורך בהכרעות דחופות ולקיים את הדיונים באמצעים אלו, ויש לדון ולחפש מקורות הלכתיים לאפשרות זו במהלך דיונים בבתי דין.

והנה לגבי הדיינים, נראה מלשון הגמ' בכמה מקומות שכלל שאין שלשת הדיינים יושבים בצוותא חדא, אין להם שם בית דין, וכלשון הש"ס (ב"ב קס"ה ע"ב, קס"ח ע"ב ועוד) "במוותב תלתא הוינא", וכ"כ הרשב"א בשו"ת המיוחסות לרמב"ן (סימן צא): אין שלשה קרויין בית דין אלא א"כ יושבין שלשה כאחד (וברמ"א סי' מ"ו סכ"ה הביא דבריו).

אך כאשר יושבים שלשת הדיינים יחד, נראה שבמקום שיש צורך בכך יכולים לשמוע את טענות והודאות בעלי הדין גם כאשר הם משתתפים בדיון ממרחק באמצעות המחשב, דעדיף מהמבואר בשו"ע (סי' י"ז ס"ו) שבמקום הצורך יכולים ביה"ד לשמוע טענות הבע"ד ע"י תורגמן אף שאינו מבין כלל בלשונו של בעל הדין. ובפתחי תשובה (שם סק"ב) מבואר שאף שכאשר הדיין שומע מפי הבע"ד יכול לברר ולכוין האמת טפי, אך במקום שאי אפשר מקילים בזה, ויעוי' גם בסי' קכ"ד לענין מינוי אנטלר לתובע או לנתבע, ובתומים וערוך השולחן שם שכ' דעכשו נוהגים להתיר אף לתובע לטעון ע"י אחר. ובמקום ששומעים הטענות מבעלי הדין עצמם אלא שאינם נוכחים במקום,

הוא בוודאי עדיף טפי שיכולים לברר ולכוין האמת היטב גם כן, אך ראוי להוסיף לשטר הבוררות הסכמת הצדדים להתדיין באופן זה.

לענין קבלת עדים באמצעים אלו, נראה שאין דין קבלה זו כקבלת עדות לקיום, וניתן ללמוד כן ממה שכתב הפתחי תשובה (סי' ל"ה סק"ח) לגבי הגדת עדות עפ"י מה שראה במראה והביא שם בשם הברכי יוסף לגבי עדים שראו את הדבר בתוך מה שנצטייר במראה זכוכית, וביאר שם, דאם ראה הדבר עצמו מתוך זכוכית פשיטא דהוי ראייה גמורה, אך אם אינו מסתכל בדבר כלל רק הסתכלותו הוא במראה, נסתפק בזה הרב הלכות קטנות ח"ב סי' פ"ב. והגם דנראה דעת הרב דבר שמואל סי' רמ"ב ושבות יעקב ח"א סי' קכ"ו דבכה"ג לא מיקרי ראייה, י"ל דשאני התם דיש מציאות דראו כוביתא דעינא, אבל בנידון דידן אם הוא באופן שלא יש להסתפק בשום מציאות, אפשר דמיקרי ראייה עכ"ד. ונראה דה"ה לגבי קבלת עדות כאשר לא רואים את העדים אלא דרך מראה או מצלמה (ויעוי' גם ברמ"א אה"ע סי' מ"ב ס"ד ובב"ש שם ס"ק י"ב). ולגבי עדים הנדרשים רק לביור הדבר, ולא לעדות גמורה, אפשר שמועילה עדותם באמצעים אלו, כאשר ניתן להבחין ברמיזות ובקריצות, יעוי' בשו"ת חת"ס אה"ע ח"ב סי' ה' ובדברי המנחת שלמה ח"א סי' ט' משכב"ז.

ואפשר להוכיח לענין זה ממה שנחלקו הראשונים לגבי קבלת עדות מפי כתבם, דלדעת ר"ת מועילה עדות מפי הכתב אף שאין העד מופיע בפני בית דין, ואילו שאר הראשונים הסוברים שלא מהני הוא רק מפני שעל זה נאמר "מפיהם" ולא מפי כתבם, ולא מפני שאינם מעידים בפני הבית דין, ואילו עד שמעיד באמצעות מצלמה לכאורה נחשב מפיהם כיון שהעדויות מגיעה מפיו ממש (אף שלענין שאר מצוות אין זה נחשב "קול", אך לענין עדות אין דין קול אלא דיבור מפיהם וסגי במצלמה).

ובענין קבלת העדים בפני הבית דין כאשר רק בעלי הדין משתתפים באמצעים דיגיטליים, יש להסתפק אם נחשבת עדות זו לעדות בפני בעל דין, ואפשר שדין זה תלוי בטעם שאין מקבלים עדים שלא בפני בעל דין, שאם הוא מגזירת הכתוב, לא חשיב בפניו, אבל אם הוא כדי שיפחד לשקר בפני הבע"ד אולי מהני גם בכה"ג. יעוי' בתומים סי' כ"ח סקט"ו, שנקט שהוא כדי שלא יעזו לשקר שלא בפניו, והנתיב"מ בסק"ו תמה עליו דגוזה"כ הוא שהרי אפילו לקבל עדות על שור בעי בפניו, אבל כדברי התומים מצינו להדיא במהרש"ל סי' ל"ג, ויעוי' גם בשבות יעקב ח"א סימן קמ"ח ובתומים סי' כ"ח סק"ח. לענין למנות שליח באמצעים אלו (אף לקבלת גט), אם מכירים את השליח דעת המהרש"ג ח"ב סי' רנ דמהני, ואף להבית יצחק אה"ע ח"ב סי' נ"ג שכ' שלא ניתן למנות סופר ועדים לגט דרך הטלפון אף אם רואים תמונתם, בשליחות מהני (ע"ש שכתב בהגהות לסי' י"ג כן: ואם יצא אל הפועל מכונת טעלפאט או טעלעטאסקאפ אשר יוכל לראות גם צורת המדבר ע"י פאטאגראפיע או יהי' ביותר נקל להתיר שליח לקבלה ע"י המכונה הנ"ל).

## בקשת מחילה במזיק את חבריו ושילם, ובמי שלא פרע חוב בזמן

### הרב יחיאל בן דוד

א. כתב הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק פרק ה הלכה ט: 'אינו דומה מזיק חבריו בגופו למזיק ממונו, שהמזיק ממונו חבירו כיון ששלם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חובל בחבירו אף על פי שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו. ואפילו הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו. ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו'.

ומקור הדין שהחובל בחבירו לא נתכפר לו עד שימחול לו הנחבל, הוא מהמשנה בב"ק צב א. אלא שחידש הרמב"ם שכל זה דווקא בחובל בחבירו, אבל מזיק ממונו אחר ששילם תשלומי מזיק, נתכפר לו ואינו צריך עוד מחילה. ולכאורה ביאור דבריו, דתשלומי חבלה אינם אלא על נזק ממונו שבחבלה, אבל החבלה עצמה לא שייך בה תשלומי ממונו, ולכן אע"פ ששילם לא נמחל לו. ולכן

אע"פ ששילם לא נמחל לו. משא"כ נזקי ממון, אחר ששילם את נזק הממון, אין תביעה עליו עוד, ולכן אחר ששילם אינו צריך מחילה.

אך קשה ממה שכתב הרמב"ם בהל' תשובה פרק ב הלכה ט: 'אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום.. אבל עבירות שבין אדם לחבירו, כגון: החובל את חבירו, או המקלל חבירו, או גוזל, וכיוצא בהן. אינו נמחל לו לעולם, עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, אף על פי שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו, צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו'.

ומקור הדין מהמשנה ביומא פה ב: 'דרש רבי אלעזר בן עזריה: "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר, עד שירצה את חבירו'.

וקשה מה שכתב הרמב"ם בהל' תשובה, שגזל הוא בכלל עבירות שבין אדם לחבירו שאינו מתכפר עד שירצה את חבירו, והלא גזל אינו נזק בגופו אלא בממונו, ואמאי לא סגי במה ששילם, כמו מזיק ממונו. ועי' לח"מ חובל ומזיק שם. וצ"ע.

ויש לומר, דחלוק איסור מזיק מאיסור גזילה, דאיסור מזיק יסודו מדין תביעת חבירו, וכמבואר בזבחים סו א, דכשאמרה תורה שלם ישלם, נכלל בזה גם מניעה מלהזיק, כלומר דמאותה תביעה שאם הזיק ישלם, נכלל בזה שלא יזיקנו כלל, ולא יבוא לידי חיוב תשלומין, ונמצא דא"י מעשה איסור, אלא תביעת חבירו שלא יזיק, ותביעת חבירו העומד כנגדו מונעתו מלהזיקו. אמנם גזילה דהוי לאו המפורש בתורה על עצם מעשה הגזילה, א"כ איכא איסור במעשה הגזילה, ולא רק מניעה מחמת תביעת חבירו העומד כנגדו שלא יגזלנו. [ונהי שאם חבירו מלכתחילה הסכים שיקח הממון לא חשיב מעשה גזילה כלל. אבל כשלא מוחל לו, הוי מעשה איסור מצד עצמו, לא רק מצד שחבירו תובעו ומונעו מלעשות כן].

ונפק"מ בזה, דהגם דגזלן מיקרי רשע ופסול לעדות, מ"מ מזיק חבירו לא נפסל לעדות, דאין איסור במעשה ההזיק, אלא רק מניעה מלעשות כן מחמת תביעת חבירו. עי' יש"ש ב"ק פרק ו ס' ל, שמזיק אינו נפסל לעדות. (ועי' תשו' מהר"מ מרוטנבורג דפוס פראג שז, ועי' תשב"ץ קטן תקסט. אמנם עי' ב"ח לד יב, בשם מרדכי הארוך מר' יקיר, דמיקרי רשע, ונפסל לעדות.).

ולכן, גבי מזיק, שכל המניעה מלהזיק הוי מחמת תביעת חבירו, בזה כשמשלם ממון, פקע התביעה, ואינו חייב כלום. משא"כ גבי גזילה, שיש במעשהו איסור, הגם ששילם חיובו, מ"מ האיסור עדיין קיים, וצריך תשובה עליו. ובוה אמר' שתשובה על עבירות שבין אדם לחבירו, צריך לרצות את חבירו. וא"ש. ב. יש לדון במי שלא פרע חובו, או שלא פרע בזמן שקבעו, האם צריך לבקש מחילה מהמלווה. דהנה איתא שהכופר במלוה חשיב גזלן, וכן עובר בלאו דלא תעשוק. כמבואר בב"ק קה ב, וברמב"ם פ"ב גזילה.

וכתב הקצוה"ח ס' עג ס"ק ב, דה"ה אף מי שאינו כופר במלוה עצמה, אלא כופר רק בזמן הפרעון, כגון שאומר שעדיין לא הגיע זמן הפרעון, מיקרי כפירת ממון על המלוה, דמאחר דבאמת כבר הגיע זמן הפרעון, והוא כופר בזמן זה, הוי בכלל כפירת ההלוואה.

וא"כ לפי"ז לכאורה מי שאינו משלם חובו חשיב גזלן, וכן מי שלא שילם חובו בזמן חשיב גזלן, וצריך לבקש מחילה מהמלווה, וכמו שפסק הרמב"ם גבי גזלן. אמנם לא יתכן לומר כן. דהנה איתא בגמ' כתובות פו א, ובראשונים שם, דלמ"ד שעבודא לאו דאורייתא פריעת בע"ח הוי משום מצווה. וילפי' לה מ'זהאיש אשר אתה נושה יוציא אליך את העבט'. [ולרוב הראשונים, גם כשגובה מהלווה עצמו ולא רק מיורשיו, הוי רק מצווה]. ואי נימא דבע"ח שאינו משלם הוי גזלן, אמאי אינו חייב לפרוע בשביל שלא יחשב גזלן, ואמאי בעינן למצווה. (ועי' שו"ת רדב"ז ח"ב ס' תרי.).

אלא יש לומר, דהא דכופר במלוה חשיב גזלן, היינו דווקא אם כופר בעצם ההלוואה ומכחישה, או שכופר בזמן הפרעון, דבזה חשיב גזלן על עצם החוב, אבל אם אינו מכחיש את עצם החוב כלל, אלא שאינו משלם עתה, לא חשיב גזלן על עצם החוב, אלא רק שאינו משלם, ומבטל את מצוות פריעת בע"ח.

וכן מבואר ברש"י ריש סנהדרין, דמי שלוח ואינו משלם לא חשיב גזלן. ועי' באמרי בינה הלואה ס' מט כ' דמי שאינו משלם בזמן, דינו כמזיק ולא כגזלן. ועי' אבני מילואים ס' קיד. ולפי"ז הלווה שלא שילם בזמן אך לא כפר בהלוואה, אינו צריך לבקש מחילה, דלא דמי לגזילה.

## מילי דאגדתא

הנה יש לתמוה לכאורה מהו היחוד המיוחד של מלכויות והרי אנו מזכירים בכל יום לכל הפחות מאה פעמים בא"י א' מלך העולם. ומה נתיחד בר"ה. והענין כי במלך יתכן דרגה פשוטה יותר כמו למשל מלך על אומה אחת אך אין כאן מלך יחידי אבל בר"ה מתגלה במיוחד ענין המלך ביחודו שהוא מלך מלכי המלכים. כמו כן מסביר שם המהרש"א דבר תמוה לכאורה שאנו מסיימים בפסוקי המלכויות מפסוקי התורה בפסוק שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד. ומהו המיוחד בפסוק זה דוקא ועוד שלא נזכר בו במפורש תיבת מלכות. גם שהוא מובא בסוף אחרי פסוקים מהתורה שמופיעים יותר מאוחר בסדר הפסוקים. אתמהה. אמנם ע"פ הנ"ל, מפרש המהרש"א, מתבאר. כיון שעיקר החידוש בגילוי המלכות של ר"ה הוא זה שהקב"ה יחיד במלכותו מלך מלכי המלכים. וזה מתפרש בפסוק שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד. אחדות ה'. אע"פ שלא נזכר בו מלכות.

אחר כל ההקדמה הזאת נחזור לדין מה שאומרים המלך המשפט ולפי איזה שיטות אף הוא לעיכובא אע"פ שמזכיר תיבת מלך אוהב צדקה ומשפט, וכנ"ל. ומהי הקפידה והתוספת בהזכרת השני ההין דהמלך המשפט. אבל נראה דבהזכרת המלך המשפט ב"ה" הידיעה אנו רומזים על ענין זה שאינו רק מלך שלנו שאנו מתגלה יחוד ה' שהרי אפשר כביכול שישנם עוד אומות ועוד מלכים. אבל המלך ב"ה" הידיעה רומז להמלך יחידו של עולם. ויהי רצון ולואי נזכה להמליכו בתוך חדרי לבבינו ולהרגיש בכל מקום ומצב שהמלך הגדול הקב"ה אשר מלא כל הארץ כבודו עומד עלינו ורואה במעשינו וכדברי הרמ"א ס' ס' א' בשו"ע. ועי' כך נזכה לשוב בתשובה שלימה אכ"ר.

### בענין הזכרת "המלך" בברכות השמו"ע ביאור ענין המלכות בימים הנוראים

#### הרב אריאל קצנלבוגן

בעש"ת אנו מזכירים בתפילת שמונה עשרה 'המלך הקדוש' במקום 'הק-ל הקדוש', וכן המלך המשפט במקום מלך אוהב צדקה ומשפט. וכך נפסק בשו"ע סימן תקפ"ב. ולענין דיעבד כשלא אמר, לגבי המלך הקדוש, הוא לעיכובא וכיון שלא הזכיר מלכות יחזור. אמנם בהמלך המשפט כיון שלמנהגינו מזכירים מלך אוהב צדקה ומשפט, נפסק שלא לחזור.

והלכה זו נפסקה ג"כ בסימן קי"ח סעיף א וברמ"א שם. והמ"ב שם בסק"ב כתב "המלך המשפט בשני ההי"ן עוד מוסיף שם המ"ב ז"ל "ויזהר בזה כי יש אומרים דלא יצא" עכ"ל. וכבר תמה בזה אחד תלמידי החכמים בשכונה. מה יש להדגיש המלך המשפט ומהי התוספת יותר ממלך אוהב צדקה ומשפט. עד כדי שיש אומרים שלא יצא. ובשלמא בהקל הקדוש שלא הזכיר כלל מלך. וצ"ע.

וכדי לבאר ראוי להקדים מה שנראה בזה, והוא שטמון כאן דבר יסודי ביותר בכל ענין המלכויות שאנו עוסקים בהם בימים הנוראים. בהקדמת יסוד ששמעתי מהרב ש. ואח"כ ראיתי שהוא מוכח מהסוגיא בר"ה דף לב ע"ב ובמהרש"א שם ד"ה ותרועת מלך בו. שיסוד ה'אימרו מלכויות' שבר"ה הוא לומר כי הוא מלך אחד ומלך מלכי המלכים. ונבאר בהמשך יותר.



## הרב יעקב ישראל לוי

מפורסמת היא קושית הגר"י בלזר זצ"ל אמאי לא הקדימו את יוה"כ לר"ה הרי יותר מתאים שנבוא לדין לאחר כפרת העונות והיה נקל לזכות בו לחיים טובים. והוא תירץ דתשובה היא מועילה רק אם באה מתוך כונת הלב ולא רק באופן חיצוני. ולכן יום הכיפורים בא דוקא לאחר יום הדין דעל ידי יום הדין האדם מזדעזע, ובא לידי התעוררות המביאתו לידי תשובה ושלמה. אבל אם היה יום הכיפורים קודם לר"ה לא היתה התשובה שלמה וכנה.

ונראה לומר עוד דרך בהקדם הא, דהנה בר"ה נודמנו לפונדק אחד שלש ענינים, א. דהוא יום בריאת העולם 'היום הרת עולם' [יצירת האדם תכלית הבריאה]. ב. והוא גם יום המשפט. ג. וגם יום של המלכת הקב"ה.

ומסתבר דאינו רק על דרך מקרה, אלא הוא בדווקא,

והביאור בזה ע"פ מש"כ הרמח"ל בספר דרך ה' ח"ד פ"ח וז"ל: **דבראש השנה שהוא יום בריאת העולם מתחדש המציאות בבחינת הסיבוב החדש. עכ"ד.**

והיינו דיום בריאת העולם, הוי כעין מציאות חדשה. ולכן עושים חשבון ומאזן כדי לסדר את ההנהגה החדשה. וזהו ענין הדין והמשפט, דכדי לידע היאך לנהוג עמו בשנה החדשה בעי לעשות משפט. משל למה"ד לסוחר שמכר חנותו לחבירו הרי צריך לעשות חשבון מה יש לו ומה אין לו כדי לידע מה הוא מעביר לחבירו. הכי נמי בסיום השנה צריך לעשות חשבון לידע מה כבר עשה ומה חייב היה לעשות ולא עשה. כדי לידע איך לנהוג עמו מכאן ולהבא במציאות החדשה.

וזהו מה שאומרים "זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון" דהיינו גם האידנא "זה היום" דהיינו ראש השנה, הוא "תחלת מעשיך" היינו חידוש המציאות בסיבוב חדש, "זכרון ליום ראשון" דבריאת העולם. "כי חק לישראל הוא משפט לאלוקי יעקב" היינו דכיון דהיום הוא תחלת מעשיך לפיכך הוא "חק לישראל" שבוים זה הבורא עושה משפט.

ובזה מובן מהו ענין ההמלכה שיש בר"ה כמבואר בגמ' ר"ה דף טז, א "אמר הקב"ה וכו' אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם וכו' ובמה בשופר" ופירשו שם הראשונים דקאי נמי על מלכויות. וכן ברבנו סעדיה גאון ביאר דאחד מעשרה טעמים לתקיעת שופר הוא כדי להמליך את ה'. והיינו דכיון דביום זה מתחדש המציאות בבחינת הסיבוב החדש לכן צריך להמליך את הקב"ה מחדש, לחדש את המלוכה.

ועי' באבן עזרא פרשת אמור [ויקרא כג, כד] וז"ל בתו"ד: אמרו המעתיקים, שיום ר"ה יום הדין, וטעם התרועה זכר למלכויות השם. עכ"ל. ולהאמור מבואר שפיר השייכות בין יום הדין וההמלכה. ובמדרש רבה ויקרא [כט, יב] איתא בזה"ל: בכל המוספין כתיב והקרבתם וכאן כתיב ועשיתם הא כיצד, א"ל הקב"ה לישראל בני מעלה אני עליכם כאילו היום נעשיתם לפני, כאילו היום בראתי אתכם בריאה חדשה. עכ"ל. וכע"ז שם ל' ג'. ולהאמור מבואר הדבר, כיון דמתחדש המציאות בבחינת הסיבוב החדש.

ומאחר שזכינו לזה דר"ה מתחדש המציאות בבחינת הסיבוב החדש. יש להוסיף עוד, דהנה רש"י בריש בראשית [בראשית א, א] הביא מהמדרש דבתחלת בריאת העולם עלה במחשבה לברוא במדת הדין וראה שאין העולם מתקיים ועמד ושייתף מדת הרחמים במדת הדין. והנה ענין עלה במחשבה אינו רק הווה אמינא גרידא, דזה אינו שייך אצל הקב"ה, אלא הוא מציאות שהיתה קיימת, ונשתנית.

וכן ראיתי מבואר במחזור ויטרי [סי' קסא] וז"ל: 'זה' שמו' עד 'לא ינום ולא יישן' כלומר לכך נקרא שמו ה' להודיע לבאי עולם שהוא מנהיגם וסובלם ומגלגלים במדת רחמים. שה' הוא מדת רחמים. הדא הוא דכתיב וארא אל אברהם בא-ל שדי. [שמות ו]. בשם של גבורה לפי מדת הדין. ושמי ה'. במידתי של שם זה לא הייתי נודע להם. שלא נגליתי להם במדה זו שאני מגלה לך. אלא ייסרתים ודקדקתי עמהם עד כחוט השערה. במדתו של אלקים. הדין והמשפט והחרץ והשורה. זהו שאמר הכתוב וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני ה' [שם]. במדה זו שאני נגלה לך. שכן בגאולת בני צריכה מדת רחמים. וכן אתה מוצא 'בראשית ברא אלקים' [בראשית א, א] 'יברא אלקים את האדם' [שם א, לט] במדת הדין התחיל לבראותו, לאחז

בחרץ המשפט. כיון שסרח אדם וראה שאי אפשר לעולם בדין, עמד ועירב ועשאו במדת רחמים. הדא הוא דכתיב 'וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן' [שם ג, ח]. כשיירד לדין שיתף הרחמים בדין ליכנס לפניו מן השורה. והוא לא ינום ולא יישן. לשמר עולמו במדה טובה. דכתיב [תהלים קכא] 'הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל'. עכ"ל.

וא"כ יש לומר דגם בכל שנה שמתחדש המציאות בבחינת הסיבוב החדש הוי נמי על דרך שהיה בבריאת העולם שהיה בתחלה מדת הדין ואח"כ שיתף הקב"ה מדת הדין. וא"כ בר"ה ענין המשפט הוא נובע ממדת הדין. ואח"כ בא נמי השיתוף של מדת הרחמים שהוא קביעת יום הכיפורים ליום סליחה ומחילה, שהוא נובע ממדת הרחמים.

וכן מתבאר מתוך דברי הרמב"ן בפרשת אמור [כח, ג] וז"ל: והנה זה מבואר כי הכל תלוי בתשובה, אלא דבר"ה מתייחד במדת הדין ומנהיג עולמו. וביום הכיפורים במדת הרחמים. והוא מאמרם ז"ל [ראש השנה לב, ב] מלך יושב על כסא דין וכו'. דר"ה הוא יום דין ברחמים ויוה"כ הוא יום רחמים בדין. עכ"ל. הרי מבואר מזה דר"ה מתייחד במדת הדין. ובזה יש ליישב קושית הגר"י בלזר הנ"ל. דבדוקא הסדר הוא ראש השנה קודם יוה"כ. משום דכן הוא סדר ההנהגה בבריאת העולם, דהיתה מדת הדין קודם, שזהו ראש השנה כמו שכתב הרמב"ן דבר"ה מתייחד במדת הדין. ואח"כ באה מדת הרחמים והוא ענין יוה"כ.

## רחמי וחסדי השם במניעת שחיטת יצחק

### הרב אליהו וינבר

בספר שערי העבודה המיוחס לרבנו יונה (שער א' ט"ו) הביא בשם המדרש לגבי הנהגתו של אברהם אבינו בשעת העקידה וז"ל: "וכך היה אומר על כל דבר ודבר, רבנו של עולם יהי חשוב לפניך כאילו יצחק בני הייתי מקריב לפניך. בשעה שהיה אברהם שוחט את האיל גברו רחמיו אל בנו שראה אותו בין מוות לחיים, והיה רואה כי כמעט נשחט בנו, והיה לבו מתחמם בתכלית החימום, והיה בוכה בדמעות בתכלית הרחמנות, והיה מודה ומשבח לקל יתברך ואומר לפניו, רבנו של עולם, לולי רחמיך המרובים וחסדיך העצומים כבר הייתי שוחט לבני יחידי כאשר שחטתי את האיל, וכן היה לי לעשות למלאות רצונך, אלא שרחמת עלי ומנעת אותי, וכו' עכ"ל. (כעת לא מצאתי מדרש זה).

ומבואר כאן חידוש גדול, שנסיון העקידה לא היה הכל רק לפניו, אלא היה כאן מהלך שמצד מידת הדין היה צריך שבאמת ישחטנו, והיה כאן התעוררות של מדת הרחמים מיוחדת שמנעה אותו מלשחטו. ויתכן שמדת הרחמים התעוררה בעצם מה שעמד בנסיון והיה מוכן, אך לולי התעוררות רחמים אלו היה באמת נשחט. ולפי זה יש משנה תוקף למה שאנו מעוררים זכות עקידת יצחק על ידי השופר, שהרי בעקידת יצחק עצמה גם כן פעלה להפוך ממידת הדין למידת הרחמים, וזה מה שאנו פועלים בשופר שהקב"ה עובר מכסא של דין לכסא של רחמים.

והנה לפי מה שהאריך ב'משך חכמה' פרשת אמור בענין מה שחסר לנו בתקיעת שופר כשחל בשבת, אך מכל מקום כיון שיש בזה ענין עקידת יצחק ומסירות נפש של כל איש ישראל במה שנמנע בתקנת חז"ל בהווה, ולא רק בזכרון עקידת יצחק בעבר, וזה עומד לנו במקום תקיעת השופר. ונמצא שבשנה זו יש כח מרובה יותר מכל שנה להעביר ממידת הדין למידת הרחמים כפי שהיה בעקידת יצחק.

עוד יש להעיר שמצינו בשו"ת מן השמים (סי' א') ששאל האם ראוי שנשים ישמעו ויברכו על תקיעת שופר, ותוכן התשובה היא שבדברים שגם הנשים שייכות בודאי יש ענין ואף יכולות לברך, והוסיפו לו שם, וז"ל: "ובשופר נמי אמרינן שאמר הקב"ה אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם, וזכרונות כדי שיעלה זכרון אבותיכם לפני, ובמה, בשופר, והנשים נמי צריכות שיבא זכרוןן לפניו לטובה, לפיכך אם באו לברך הרשות בידן, עכ"ל. והוסיף כאן על מה שכתוב לפנינו בגמ' "כדי שיעלה זכרונכם לפני", ומבואר כאן בלשון התשובה, שהזכרון שעולה הוא זכרון האבות, והוא חידוש.

## הרב שמואל ולדנברג

בשערי תשובה לרבנו יונה שער ד' אות י"ז הביא את חילוקי הכפרה המבוארים בגמ' ביומא פ"ו, שעל ל"ת שיש בו כרת אין יוה"כ מכפר אלא תולה, וייסורים מכפרים, והקשה מלשון הפסוק 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאותיכם לפני ה' תטהרו'. וכתב רבנו יונה, שהמקרא מתחלק לשניים, החלק הראשון הוא - 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם' - וחלק זה אמור על הטהרה שה' יתברך מטהר אותנו ומכפר עלינו כפרה שלימה ללא ייסורים, ואיירי במצוות לא תעשה. והחלק השני הוא - 'מכל חטאותיכם לפני ה' תטהרו' - וחלק זה הוא חיוב ומצווה על האדם לטהר את עצמו מכל חטא שיש בו, והטהרה שיש בידנו היא התשובה ותיקון המעשים.

בעניין זה יש להעיר כמה הערות:

א. בפרקי דרבי אליעזר פרק מ"ז כתוב 'ואפילו כל המועדים עוברים, יוה"כ אינו עובר, שיוה"כ מכפר על הקלות ועל החמורות, שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם וגו' מכל חטאותיכם, מחטאותיכם אין כתיב, אלא מכל חטאותיכם', ולהדיא דמקרא נדרש לפניו. והעירוני שכן הוא בתרגום יונתן בן עוזיאל על אתר 'אָרום בְּיוֹמָא הַדִּין יִכָּפֶר עֲלֵיכֶם לְדַפָּא יִתְכּוֹן מִכָּל חוֹבֵיכֶם וְאִתְּנָן קֳדָם ה' תּוֹדוֹן סוֹרְחָנִיכֶם וְיִתְּדוֹן' (וע"ע בפירוש הרא"ש על התורה במדבר י"ד, וע"ע כלי יקר ויקרא פרק כ"ג פסוק כ"ז).

ב. הריטב"א בשבועות י"ג א' כתב וז"ל 'ובהא מיתרצא לי מאי דמקשו כמה מרבנן ז"ל אשמעתין, דמשמע דבין דרבי ובין דרבי יהודה פליגא אמתניתא דפרק בתרא דיומא (פ"ו א') בארבעה חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש, דאילו התם קתני דאפילו תשובה ויום הכפורים אינן מכפרין אלא על לא תעשה שאין בו כרת ומיתת בית דין. ולפום מאי דכתיבנא השתא לא קשיא לי, דהא דהכא בזמן בית המקדש, דאיכא שעיר המשתלח ושאר קרבנות, וההיא דר' ישמעאל בזמן שאין בית המקדש כגון בזמן הזה, וכי כתיב מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, בזמן שביהמ"ק קיים כתיב דבקרבת יום הכפורים כתיב'. הרי שכתב יישוב אחר לתמיהת רבנו יונה.

ג. צ"ע טובא על דברי רבנו יונה, ממתני' ערוכה ביומא פ"ה ב' 'דרש רבי אלעזר בן עזריה, מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר, עד שירצה את חבירו'. וביארו הראשונים (הר"ן על הרי"ף, ר"י מלוניל, והמאירי), דראב"ע דריש לה הכי: מכל חטאותיכם שלפני ה', תטהרו, ומזה למד שטהרת יוה"כ היא רק על החטאות שבין האדם לה', ולא על החטאים שחטא לחברו. ואי נימא כדברי רבנו יונה, ד'מכל חטאותיכם לפני ה' תטהרו' אזיל על חיוב התשובה המוטל על האדם, ולא על כפרת היום, א"כ אין שום טעם לומר שהאדם לא יתחייב לשוב בתשובה מהחטאות שבין אדם לחברו, וע"כ דאזיל על כפרת היום, וצ"ע.

והיה מקום לומר, דמתני' דיומא שם לשיטתה, דס"ל דיוה"כ מכפר אף על החמורות, ושלא כדעת רבי ישמעאל שם פ"ו א', וי"ל דלדרך מתני' שפיר י"ל דמקרא נדרש לפניו, דאנ"ל יוה"כ מכפר על כל החטאות. ורבנו יונה כתב אליבא דר' ישמעאל, דקי"ל כוותיה. אך צ"ע דרבנו יונה גופיה העתיק לדברי ראב"ע בדבריו באות י"ח.

ד. ועד"ז יקשה, מהגמ' בכריתות כ"ה ב', שלמדו לדינא דמתני' התם דחייבי חטאות ואשמות ודאין אין יוה"כ מכפר, מקרא ד'מכל חטאותיכם לפני ה' וגו', חטא שאין מכיר בו אלא המקום יום הכפורים מכפר', והרי להדיא דמקרא זה נדרש על טהרת עיצומו של יום, ולא על חיוב התשובה שעל הגברא.

ה. ונראה מוכח מתמיהות אלו, שחובת התשובה, המוטלת ביום זה על היחיד יותר משאר ימות השנה, נובעת אף היא מכך שעיצומו של יום נורא וקדוש זה, והאור הגדול המאיר בו, מסוגלים לקרב את השב אל האלוקים, ומסוגלים לכן שיקבע בעצמו חיים חדשים של טהרה וניקיון מהחטא.

ומעתה יש בטהרת היום שני חלקים: החלק הראשון הוא מלתתא, שמוטל על האדם לטהר וליוכך את עצמו, ואף טהרה זו נעשית מכח עיצומו של יום, באופן נשגב שאין ביד האדם בשאר ימות השנה. ומעתה חוזר ובא עיצומו של יוה"כ ומכפר על השבים, באופן שחטאם מתנקה לגמרי מלעילא, ואת טהרה זו הגבילו בגמ' דווקא לחטאים שאינם חמורים. ובחטאים החמורים, אמנם התשובה ועיצומו של יום מטהרים ומפחיתים את כתם העוון, אך לטהרה המוחלטת צריך גם ייסורים או מיתה, וכמו שנתפרשו הדברים בטעמים בשערי תשובה לרבנו יונה שער ד' (ומשמע שמי שחטא ומת קודם יוה"כ, כפרתו פחותה). וכיון שנתבאר שאף חובת התשובה המוטלת על היחיד, סגולתה בכח קדושת יום הכיפורים, הרי מתבאר היטב מה שדרשו בגמ' ביומא, שסגולת עיצומו של יום קיימת רק בעוונות שהם לפני ה', ולא בעוונות שבין אדם לחברו, שהם צריכים להעשות בנפרד במסגרת הקשר של האדם לחברו, ולא במסגרת קשר האדם עם בוראו. ומתבאר היטב מה שדרשו בגמ' בכריתות, שרק חטא שאין מכיר בו אלא המקום, יום הכיפורים מכפר (ובפרט זה עדיין צ"ב, שהרי כאן דנים על טהרת היום ולא על תשובת האדם).

ו. עוד יש להעיר על דברי רבנו יונה, שבהמשך הפסוקים, כתוב (פסוק ל"ד) וְהִיָּתָה זֹאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְכַפֵּר עַל פְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטֹּאתֵם אֶחָת בַּשָּׁנָה'. וכאן לא יועיל תירוץ רבנו יונה. ומזה נראה בהכרח, דס"ל לרבנו יונה כדעת הריטב"א (כפי שהובא לעיל ס"ק ב') דהשעיר המשתלח היה מכפר אף על החמורות, וכל חילוקי הכפרה הם רק בזמן שאין ביהמ"ק קיים ואין שעיר המשתלח. אלא דבהא פליג על הריטב"א, וס"ל דקרא ד'כי ביום הזה יכפר עליכם' וגו' איירי אף בזמן שאין ביהמ"ק קיים, ועל כן הוצרך לומר דסיפא דקרא הוי מצווה על התשובה ואינו עוסק בכפרת היום כלל.

ז. עוד יש להעיר, מנוסח הוידוי, בו מבקשים אנו מהקב"ה שתסלח לנו על כל חטאותינו, ותמחול לנו על כל עוונותינו, ותכפר לנו על כל פשעינו, הרי שאנו מבקשים סליחה על כל החטאים. ועוד, שבנוסח על חטא אנו אומרים 'על חטא שחטאנו לפניך בחילול ה', ועי"ז ממשיכים 'ועל כולם, אלו-ה סליחות, סלח לנו, מחל לנו, כפר לנו'. והרי בגמ' ביומא פ"ו א' מובא שחילול ה' אינו מתכפר ביוה"כ, ואפי' לא ע"י יסורים, אלא שיוה"כ וייסורים תולים, ומיתה מכפרת, ואיך אפשר לבקש סליחה על עוון זה. ומשמע קצת, שאף שמצד סדרי היום, אין יוה"כ מכפר על חטאים אלו, מ"מ כיון שהזמן הוא זמן של ריצוי מיוחד וקרבת אלוקים, שייך שהקב"ה ינהג לפנינו משורת הדין ויסלח על כל החטאים. ומצינו כע"ז במשך חכמה (בהפטרה לפרשת וילך), שכתב שזמן נעילה הוא זמן מסוגל לכפרה על עוון חילול ה', וז"ל 'זרק בעת החתימה, שהשי"ת דן יחיד, אז הוא שעת הכושר שהשי"ת יסלח מרוב טובו אחרי גודל הבכי והחרטה, כי אם הוא ימחול על חלול כבודו, מי יאמר אליו, וצ"ע.

## ג' חילוקי זמנים ביוה"כ

### הרב חנוך העניך מנקין

בליל יוה"כ פ' נוהגין לומר פיוט "עלה תחנונינו מערב וכו', שכולו בנוי על ג' חלקים ביום. ערב ראשון, בוקר, וערב שני שהוא סוף היום. וכלל הענין צריך פירוש. והנראה בזה שבאמת ישנם ג' חילוקי זמנים ביוה"כ. שהנה אמרו בגמ' שבועות יג שיוה"כ פ' אינו מכפר אלא ביומו, שנא' כי ביום הזה יכפר עליכם. ועיי"ש בתוס' שהקשו שבתוספתא אמרו דכפרת יוה"כ עם שקיעת החמה, וי"ל שמתחיל הכפרה מיממא, ואינו נגמר עד שקיעת החמה. עכ"ד. ולמדנו א"כ שקדושת יוה"כ מהלילה, אבל כפרת יוה"כ תחילתה מהבוקר שהוא תחילת היום, ונשלמת בסוף היום. ונראה שעל ענין זה הוסד הפיוט הנ"ל, שכאמור ג' חילוקי זמנים הם, תחילת היום שבו חלה קדושת היום, ואכתי לא מטי זמן כפרה. בוקר של יום, שמשם כבר נכנס בכלל כי ביום הזה יכפר. וערב שני שבו נשלם הכפרה, וכדנתיא בתוספתא דכפרת יוה"כ עם שקיעת החמה. ומעתה יש להתבונן בנוסחאות הפיוט, והוא מורה דקדוק המכוון הנ"ל, שבבא דערב ראשון ["מערב"], הנוסח קאי בעיקר על בקשותינו ותחנונינו ותשובתנו שלנו. אבל הכפרה והטהרה והריצוי שנפעלים מכח זה, זה נמצא בעיקר בבבא תנינא ותליתא ["מבוקר", ו"עד ערב"], והענין כנ"ל, שעבודתנו מתחלת מתחילת היום, אבל הכפרה אינה אלא מיממא, ונשלמת בשקיע"ח של סוף

היום, וע"כ בערב ראשון אין כאן אלא תחנונינו ובקשותינו, אבל הכפרה רק בשחרית. ונראה קצת מסדר הפיוט, [ובקשתו צע"ע] - יעלה קולנו מערב, ויבוא צדקתנו מבוקר. יעלה ענויינו מערב ויבוא סליחתנו מבוקר. יעלה דפקנו מערב ויבוא גילנו מבוקר. יעלה אנקתנו מערב ויראה אליך מבוקר. והענין כנ"ל.

## מידת השלום

### הרב יצחק לנדא

שים שלום טובה וברכה וכו'. ענין השלום האמור כאן אין הכוונה כפי ההבנה הפשוטה שלא יהא ריב ומדון בינינו ובין זולתנו, אלא עומק הענין הוא האיוון וההשלמה בין הכוחות השונים אשר נראים כסותרים ומנוגדים זה לזה. כוחות מנוגדים אלה יוצרים מטבע הדברים בתוך האדם ספיקות ותהיות את אלו כוחות להעדיף ואת אלו לדחות. הספיקות הללו הופכים את האדם למסוכסך בתוך עצמו ויש שמביאות אף למרירות ותסכול (הן חפץ אני כ"כ לעשות את הדבר הישר בעיני ה' ומדוע זה פעם אחר פעם נראה שבחירתי היתה שגויה). ומנגד כל זה עומדת מדת השלום אשר בידה המזור והמרפא לכל אותם סכסוכים פנימיים. ודוגמאות רבות יש לכך מחיי היומיום. השקידה בלימוד התורה מול הערך של נושא בעול עם חבירו (ובפרט רעייתו), וכמו"כ האם לעורר ולמחות על עוולות שלא להיות בכלל מי שהיה בידם למחות ולא מיחו אשר נתפסים על אותו עון (שבת נד-נה), או להמנע מכך ולקיים בזה את דבריהם ז"ל כשם שמצוה לומר דבר הנשמע וכו', וכאשר כבר החליט לנהוג בזה באחד משני האופנים (למחות או לשותק) מתעורר הספק מה הוא המניע להחלטתו, האם שותק משום שכך נכון על פי התורה, או שעושה כן משום שכך נוח לו יותר, ולהמנע מחיכוכים עם הבריות. ולחילופין כשהחליט למחות, האם עשה כך מצד הדין או מצד אהבת הניצוח והקינטור (ובמאמר המוסגר יש להעיר שאף שהספיקות בענין הנ"ל הם דוגמא נפוצה לספיקות אמיתיים שאנו נתקלים בהם בתדירות, מ"מ ישנו סימן ברור בזה בחלק מהמקרים והוא שכשנוקט באופן מוחלט כאחד מהצדדים הנזכרים אז יוכל האדם להיות סמוך ובטוח שאינו עושה כן מצד האמת אלא מצד שטבעו נוטה לנהוג כן). וכמו"כ ענין הבטחון וההשתדלות כמה תהיות וספיקות יש בענין

נכבד זה, ופעמים אדם מדמה שזכה למנוע עצמו מריבוי השתדלות, ובאמת לא ריבה אלא בעצלות הטבעית ובקשת המנוחה. ומאידך יש שסבור שטורח טובא במילי דשמיא אבל באמת כל כולו משתקע בהשתעבדות לסיבות האמצעיות ובהתעלמות גמורה מסיבת הסיבות ית'. וכמו"כ גבול דק עובר במקרים רבים בין חנופה למלבין שיניים לחבירו.

האדם נמצא כל ימיו במלחמה מלפנים ומאחור וכלשון החסיד אדונו הרמח"ל ז"ל אלא שמלחמה זו שאנו מדברים בה כאן גדולה מנסיון העושר והעוני שהוזכר בדברי הרמח"ל, כיון דבענייננו עצם הנסיון הוא בכך שהגבול בין הטוב והרע הוא דק ביותר, והחשש לשגות ולמעור קיים גם כשכוונתו באמת ובתמים לעשות את הדבר הנכון, ומשא"כ בנסיון העושר והעוני שם ידוע וברור מה הם דברי היצה"ט ומה הם דברי היצה"ר, רק שרצה הרמח"ל להמחיש לנו שבכל מצב שנמצא האדם נתון הוא לנסיונות של הטיית היצר.

ונחזור לנידו"ד, דבמצב זה של ספיקות רבים מה הוא הדגש הנכון שיש לשים על כל ענין וענין, הוא חסרון במידת השלום, וככל שמתברר האדם במידת השלום כך זוכה לאיוון הנכון בין המידות השונות ועושה שלום בזה בין כל הכוחות המנוגדים שזכרנו לעיל - הוסרו הסכסוכים הפנימיים שבתוך נפשו של האדם, או אז שלווה ורוע ושקט שאחרי המלחמה שורים עליו במלוא עוזם ותפארתם - זוהי מידת השלום שעליה אמרו רבותינו ז"ל שאין לך כלי מחזיק ברכה יותר מהשלום. והיינו משום שמידה זו היא אבן יסוד לכל עבודתו הרוחנית של האדם וכפי שהדבר מובן על פי האמור לעיל שבלי האיוונים הנכונים רבות ממצוותיו של האדם אינן אלא עבירות. אמנם הדבר פשוט שלא כל אדם רגוע ושליז זכה הוא למידת השלום. מידת השלום היא שהוא ער ומודע לכל הצדדים המנוגדים, וביניהם הוא מפשר.

וזהו עומק הביאור בנוסח ברכת 'שים שלום' שאומרים אנו מדי יום ביומו - שים שלום טובה וברכה חן וחסד וכו' וטוב יהיה בעיניך לברך את כל עמך ישראל בכל עת ובכל שעה בשלומך - וכל בר לבב מרגיש דודאי אין כוונת הדברים למניעת מריבות בנ"א בלחוד, אלא לדבר כולל הרבה יותר. אמנם הדבר פשוט שמדה זו מביאה בהכרח למיעוט של ריבים וסכסוכים בינו לבין העולם, אך זה מהווה רק פרט שהוא פועל-יוצא מהמידה, אבל אין זה עצם המידה שהיא כוללת הרבה יותר

## תגובות

זכירת שם הנפטר, היינו באנשי השם ששמום הלך לפניו כאנשי גדולה ומעלה, וזכירת השם שהיו מכונים בו, ממילא הביאה לזכירת פועלם הטוב.

ולא ידעתי לפי גישתו איך יתיישבו המקורות השונים, ולא מבעיא אצל מחלון בעלה של רות, שקשה לומר עליו שהיה "מאנשי השם ששמום הלך לפניו" ושיזכרו "פועלם הטוב" דהרי מחלון לא נחשב כצדיק, ונשא אשה נכריה (כמב' בחז"ל שרות התגיירה אח"כ). וכן לא מבעיא במה שהבאנו ראייה מאבשלום שהציב לו יד, אלא אף בשאר האנשים שהשתדלו להנציח את שמם, כמה מן הדוחק לומר שמטרתם היתה למען זכירת מעשיהם הטובים, ואין הדברים יוצאים מידי משמעותם הפשוטה שהתאוו לזכרון גופיה. וכן מצינו שיש ענין לקרוא על שם הנפטר, גם כשלא מכירים אותו ואין זכר למעשיו הטובים. ואין הדבר סותר לכך שיש גם מעלה נפלאה בהנצחת המעשים הטובים למען ישמעו ולמען ילמדו.

הגליון הבא ייצא בס"ד לקראת חג הסוכות

### מערכת 'דוממות'

בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות -  
0527620385

למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlesser@gmail.com

### בענין הידוק הברזל של המסיכה וזכרון המתים

#### הרב ישי לסר

א. בגליון הקודם דן ידידי הרה"ג ר' מרדכי פטרפרוינד שליט"א לאסור הידוק חוט הברזל שבמסיכה משום מכה בפטיש, והקיף הנידון מכל צדדיו.

ובתוך הדברים הביא סברא להתיר ע"פ יסוד הגרש"א שכל דבר שיוצא מבית האומן בצורה מסוימת, ואח"כ בא האדם לעשות בו תוספת תיקון, אין בכך משום מכה בפטיש, משום שמלאכת יצירת הכלי מסתיימת בבית האומן, ואם הוא אינו מקפיד לעשות את התיקון הלזה, לא ייחשב הדבר תיקון מנא.

ומעתה כיון שהמסיכה נמכרת באופן שחוט הברזל ישר, אות הוא שכך היא צורתה המושלמת של המסיכה, ועיקום החוט סביב האף לא מוגדר תיקון המסיכה, אלא שימוש במסיכה.

והרמ"פ שליט"א טען כנגד סברא זו מהא דחק קפיזא בר"פ הבונה דחשיב מכה בפטיש אף שמוסיף 'שנתות' בכלי, ולמה לא נימא שהכלי יוצא מתח"י האומן בלי השנתות, ועל כן א"א לומר שבלי השנתות הכלי לא מושלם.

ולדעתי אין כאן קושיא, שכן השנתות הן שימוש חדש בכלי, ואה"נ אם האומן היה יודע שהלוקח ישתמש בו למדידה, היה מוסיף בו שנתות (וע"ז מייקר את המחיר). וכל זה לא שייך לנידו"ד שעיקום הברזל אמור להעשות ע"י כל הקונים, ואעפ"כ אין האומן עושה זאת, ובע"כ שמחשיבים את המסיכה ככלי גמור גם בלי עיקום הברזל.

ב. בגליון הקודם הגיב ידידי הרה"ג ר' משה ששון שליט"א על השקלא וטריא בגליונות האחרונים סביב המשמעות שיש בזכרון המתים בעולם הזה, וטען הרמ"ש "שאין הכוונה לשם ופירסום ריק מתוכן, שנזכר שאי פעם פלוני אלמוני היה אחד מהאנשים שהסתובבו בזה העולם התחתון, אלא כפי שנאמר בפירוש במדרש קהלת דהשם שהשתבחו הוא 'שם טוב'... שמה שהוזכר בכל המקראות