

ה
ב
למועדים

ימים הנוראים
תשפ"ה



לזכות רפואה שלמה

יהושע בעלאל בן לאה בלימה

בתוך שאר חולי ישראל

להארות והערות נא לפנות אל
alumnishiur@nirc.edu

Yeshivas Ner Yisroel
400 Mount Wilson Lane
Baltimore, MD 21208
410.484.7200
alumni@nirc.edu

נר למועדים

ישיבת נר ישראל
ימים הנוראים תשפ"ה

מורינו ורבינו הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל	
2 בענין בל תגרע ובל תוסיף בשופר וברכת כהנים	
3 "כי קרוב אליך הדבר מאד"	
מורינו ורבינו הרב שמואל יעקב וינברג זצ"ל	
6 עוררו ישנים משנתכם	
מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל	
8 בענין מצוות צריכות כוונה	
מורינו המשגיח הרב דוד קראנגלאס זצ"ל	
11 כח התשובה	
הרב יוסף טנדלר זצ"ל	
15 עניני תשובה	
הרב שרגא שמואל הלוי נויברגר שליט"א	
17 תוספת שבת ביוה"כ שחל בשבת	
הרב צבי אינשטטר שליט"א	
19 מאיזה דין באות המאורעות שבין ר"ה ליום הכיפורים	

❦ ראשי חבורה ואברכי כולל עבודת לוי ❦

הרב שמואל יעקב וינברג זצ"ל	הרב שמעון קרסנר שליט"א
23 תשובת אנשי נינוה	39 אם ענין התשובה הוא חסד מאת הקב"ה
הרב אליהו וולף	הרב משה פרנסקי
27 י"ח שיטות בחשבון י"ג מדות הרחמים	40 הקשר בין צום גדליה לעשרת ימי תשובה
הרב עזריאל הופטמן	42 שמועות והנהגות של רבותינו
35 בענין תרועה גדולה	

מו"ר הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

בענין בל תגרע ובל תוסיף בשופר וברכת כהנים

יישוב קו' הגרעק"א על התוס' בר"ה דף טז:

והנה בתוס' הנ"ל כתבו בא"ד וז"ל, וכי תימא כיון דכבר יצא הוה ליה שלא בזמנו דלא עבר, הא אמרינן בסוף ראוהו ב"ד (ר"ה דף כח:) גבי ברכת כהנים דאין מוסיף ברכה אחת משלו משום דלא עבר עליה זימניה כיון דאילו מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך להו, ה"נ אי מתרמי ליה צבורא הדר תקע להו עכ"ל. הרי שרצו התוס' ליישב קושייתם, דהא דתוקעין פעמיים בר"ה היינו טעמא משום דכיון שכבר יצאו בראשונה, שוב הו"ל כמצוה שעבר זמנו דלא קעבר משום בל תוסיף. אמנם דחו תירוץ מהא דאמרי' לענין ברכת כהנים דכל היום חשיב זמנה כיון דאי מתרמי ליה צבורא אחרינא מברך להו, וה"נ אי מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר תקע להו, א"כ כל היום זמנו, והדרא קו' לדוכתא אמאי מותר לתקוע פעמיים ולא קעבר משום בל תוסיף.

והקשה שם הגרעק"א וז"ל, עפר אני תחת כפות רגלי רבותינו בעלי תוס', ובעניי אינו דומה לשם דהתם אלו מתרמי ציבורא אחרינא ונושא כפיו להם הוא עושה המצוה לברך אותם מש"ה מקרי זמנו, אבל הכא בתוקע לצבור אחר הוא אינו עושה המצוה שכבר יצא, אלא דמוציא אותם והציבור העושים מצוה והוא שלוחם להוציא אותם, מש"ה לא מקרי לגביה עוד משך זמן המצוה עכ"ל. הרי שהקשה הגרעק"א דלא דמי שופר לברכת כהנים, דהתם מקיים הכהן עצמו מצוה בכל פעם שהוא מברך, משא"כ הכא אין התוקע מקיים עוד מצוה בתקיעתו שנית, רק שמוציא האחרים ידי חובתם, ומנ"ל דמקרי כה"ג דכל היום זמנו.

ונראה ליישב דקושיית הגרעק"א מיוסדת על ההנחה דכהן המברך כמה פעמים ביום מקיים מצוה בכל פעם. ולכאורה מוכח כן מהאי דין גופא, דאי לא מקיים שום מצוה למה עולה לדוכן לברכם, הלא מצוה דיליה היא, ועכשיו לית ליה שום מצוה, ועל כרחך דמקיים עוד מצוה בכל פעם. אמנם בדעת התוס' נראה לומר דבאמת אינו מקיים שום מצוה בפעם השני.

דהנה בברכת כהנים איכא דין של קול רם [כדאיתא בסוטה (דף לח:), ונפסק ברמב"ם (הל' תפילה פי"ד הי"א) ושו"ע (או"ח סי' קכ"ח סי"ד)], דצריך להגביה קולו כדי שישמעו הצבור. ומשמע מזה דאיכא מצוה על הצבור לשמוע ברכת כהנים. וכך משמע מהא דאיתא בסוטה (דף לח:), בית הכנסת שכולה כהנים כולן עולין לדוכן, למי מברכין, אמר ר' זירא לאחיהם שבשדות ע"כ.

ביאור דברי הרשב"א דמי שאינו תוקע בר"ה עובר בבל תגרע

איתא בר"ה (סוף דף טז.) דתוקעים פעמיים בר"ה, חדא כשהן יושבין ועוד פעם כשהן עומדין. והקשו שם בתוס' (דף טז: ד"ה ותוקעים) דהיאך תוקעין פעמיים, והרי קעבר משום בל תוסיף, וברשב"א שם (דף טז: ד"ה למה תוקעין) תי' וז"ל, ומסתברא דלא קשה כלל, דלא אמרו התם דאיכא משום בל תוסיף אלא במה שהוא מוסיף מדעת עצמו כו', אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך אין כאן בל תוסיף דכבר אמרה תורה על פי התורה אשר יורוך כו', וה"ה בבל תגרע לצורך כגון י"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת אף על גב דאמרה תורה תקעו עמדו וגזרו שלא לתקוע כו' עכ"ל.

והקשה שם הטורי אבן (דף טז: ד"ה ותוקעין) על דברי הרשב"א וז"ל, גם עיקר דברי הרשב"א תמוה לי דמשמע מדבריו דהמבטל איזה מ"ע פעם א' עובר בבל תגרע, והא דאינו עובר בר"ה שחל בשבת הואיל ותקנת חכמים הוא, נמצא לדבריו המבטל איזה מ"ע מלבד שעובר בעשה עובר נמי בל"ת דבל תגרע, א"כ למ"ד לאו שאין בו מעשה לוקין עליו המבטל איזה מ"ע שבתורה ילקה משום לאו דבל תגרע שעמה, והא לא מצינו לאיזה תנא או אמורא דנימא הכי עכ"ל. הרי שהוכיח הטו"א דלא שייך בל תגרע במבטל המצוה לגמרי, ורק הרי היכא דיצא יד"ח בדיעבד אלא שחיסר פרט מהמצוה, בכה"ג הוא דקעבר על בל תגרע, ולכן היכא דלא תקע בר"ה כלל ודאי דלא שייך בזה האיסור של בל תגרע.

ונראה ליישב דעת הרשב"א, דאפי' לדברי הטו"א, דלא שייך בל תגרע אלא בשחיסר רק פרט אחד מהמצוה, מ"מ נראה לומר דמצות תקיעת שופר הוא ג"כ רק פרט אחד במצות המועד של ר"ה. דהנה בקרא לא כתיב מצות תקיעת שופר בפני עצמה, דלא כתיב אלא יום תרועה יהיה לכם (במדבר כט, א), וכוונת הקרא היא דמהותה של ר"ה היא יו"ט של תרועה, והיינו שתקיעת שופר אינה מצוה בפנ"ע אלא חלק ממצות היום של ר"ה.

ולפ"ז ניחא דעת הרשב"א בפשיטות, שהרי מי שאינו תוקע כלל בר"ה, אין זה כמבטל מצות עשה של תפילין או קריאת שמע, דביטל כל המצוה לגמרי דלא שייך בזה האיסור של בל תגרע. אלא מי שאינו תוקע בר"ה חיסר פרט אחד בקיום מצות היום של ר"ה, ובזה שפיר אמרי' דקעבר משום בל תגרע, כמו בכל מקום שעושה מצוה חסירה דקעבר משום בל תגרע.

טעמא משום דמצוה על אותו צבור לשמוע ברכת כהנים, ונמצא שהוא עולה רק כדי להוציאם ידי חובתם במצוה שלהם, ומכל מקום קאמרינן שם בגמ' דמשום הכי נחשב המצוה כאילו זמנו כל היום.

ולפי זה שפיר מדמו התוס' מצות תקיעת שופר לברכת כהנים, דבשניהם אין מקיימים המצוה אלא פעם אחת ביום, ומכל מקום כיון דאילו מתרמי ליה צבורא אחרינא עושה המצוה עוד פעם בשבילם, אמרי' דכל היום זמנו ושייך לעבור בבל תוסיף, כמ"ש התוס'.

ומהא שהקשו הגמ' "למי מברכין" משמע דבברכת כהנים איכא ג"כ מצוה על הצבור, דאל"כ מאי ק' להו לגמ', ואמאי קס"ד שהמתברכים צריכים להיות מצויים שם בביהכ"נ^א.

והשתא נמצא דבברכת כהנים איכא תרי מצוות, חדא שיש מצוה על הכהנים לברך את העם, ועוד מצוה על העם לשמוע ברכת הכהנים. ובדעת התוס' יש לומר דמצות הכהן עצמו מתקיימת רק פעם אחת ביום, וכיון שבירך לצבור אחד יצא ידי חובתו, ושוב אינו מקיים שום מצוה כשמברך צבור אחר, אמנם מה שעולה לדוכן אם מתרמי ליה צבורא אחרינא, היינו



"כי קרוב אליך הדבר מאד"

בכל עת ובכל מקום; וזה טעם בפ"ך ובלבבך לעשותו, שיתודו את עונם ואת עון אבותם בפייהם וישוּבו בלבם אל ה' וכו'."

והנה לדעת הרמב"ן כוונת הפסוקים היא שאל יטעה האדם לומר שהתשובה היא רחוקה מאד מהאדם וכמעט אי אפשר לאדם לעשותה, שהרי האמת הוא להיפך, שהתשובה היא קרובה מאד אל האדם ויכול לעשותה בקלות.

(ב) למה חושבים שהתשובה "בשמים היא"

אלא שיש לתמוה, שאיך שייך לומר שהאדם יטעה לחשוב שהתשובה היא כמעט בגדר אי אפשר ונחשב כאילו התשובה "בשמים היא", אם האמת הוא שהיא כל כך קרובה אל האדם עד שאמרה התורה שהיא "בפיך ובלבבך לעשותו"?

ועוד יש להקשות, שחז"ל אמרו במס' עירובין (ק:), "אילמלא לא ניתנה תורה היינו למידין צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה דרך ארץ מתרנגול", דהיינו שאפשר ללמוד דברי תורה מהבריא עזמה, ולכאורה הביאור בזה הוא ש"איסתכל באורייתא וברא עלמא" (כדאייתא בזה"ק פ' תרומה דף קס"א ב'), שהבריא עזמה נבראת על פי התורה וממילא

(א) מה היא "המצוה הזאת"

כתוב בפרשת נצבים (ל, יא) "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוה היום לא נפלאה היא ממך ולא רחקה היא. לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמיענו אותה ונעשנה. ולא מעבר לים היא לאמר מי יעבר לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמיענו אותה ונעשנה. כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו."

מבואר מפסוקים אלו שיש מצוה שיש לטעות עליה ולחשוב שהיא "בשמים" דהיינו שהיא רחוקה מהשגת האדם, ובאמת אינו כן שהיא קרובה מאד אל האדם והיא בגדר "בפיך ובלבבך לעשותו".

מדברי חז"ל מבואר ש"המצוה הזאת" היא התורה, ע' עירובין (נה). וכן פרש"י עה"ת, ע"ש. אמנם הרמב"ן בפירושו כתב, "אבל 'המצוה הזאת' על התשובה הנזכרת וכו', ונאמרה בלשון הבינוני לרמוז בהבטחה כי עתיד הדבר להיות כן; והטעם, לאמר כי אם יהיה נדחך בקצה השמים ואתה ביד העמים תוכל לשוב אל ה' ולעשות ככל אשר אנכי מצוה היום, כי אין הדבר נפלא ורחוק ממך, אבל קרוב אליך מאד לעשותו

^א יכולים לקיים מצותם ולברך. ומתוך הגמ' דאפשר לקיים מצוה אחת בלא השני, ולכן יקיימו הכהנים מצותם לברך את העם שבשדות, אע"פ דליכא ציבור לקיים מצות שמיעה. ולפי"ז מבואר להדיא בדברי הגמ' כמ"ש רבינו בהמשך דבריו, דאיכא שתי מצוות נפרדות, ושייך לקיים אחת בלא השני.

^א א.ה. נראה כוונת רבינו, דקושיית הגמ' מוכיח דקס"ד דצריך שיהיה שם עוד אנשים בביהכ"נ כדי שיוכלו הכהנים לברכם. ואמאי לא פשיטא להו תי' הגמ' דמברכים לעם שבשדות. אלא נראה דכיון דאיכא מצוה על הציבור לשמוע הברכות, ולכן קס"ד דצריך לקיים שתי המצוות ביחד, והיכא דליכא ציבור לשמוע, שוב אין הכהנים

והנה יצר זה הבא עם המצוה עצמה ניתנה באופן שהאדם יוכל להתגבר על היצר, שהרי כל תפקידו הוא רק שיהיה לאדם נסיון הבחירה. אלא שאם האדם אינו מתגבר על היצר הרע אז כחות הרע מתגברים עד שקשה לאדם להתגבר עליהם. וזהו מה שאמרו חז"ל באבות (פ"ד מ"ב) "עבירה גוררת עבירה", שהתגברות כוחות הרע שבאו מהעבירה הראשונה מביאות את האדם לשאר עבירות. וכן אמרו חז"ל במס' סוכה (דף נב.), "יצר הרע בתחילה דומה לחוט של בוכיא ולבסוף דומה כעבותות העגלה", שיצר הרע ניתן לאדם באופן שיכול להתגבר עליו, ואז היצר הרע דומה לקורי עכביש שהוא מורכב מחוטם דקים וקלושים, אבל בשעה שהאדם מתחיל לחטוא והולך אחר עצת יצר הרע אז מתגברים כוחות הרע עד שהיצר הרע דומה לחבלים עבים וקשה מאד להתגבר עליו.

וכן מבואר מדברי התנחומא (בראשית ז), "אתה אומר שהוא רע מי יוכל לעשותו טוב, אמר הקדוש ברוך הוא אתה עושה אותו רע וכו'". ור"ל שהאדם יכול להתגבר על היצר הרע ואז באמת היצר הרע אינו רע שתפקידו הוא דבר טוב שיהיה לאדם נסיון הבחירה, אלא שהעבירות שכבר עשה האדם הגבירו את כח היצר הרע עד שקשה להתגבר עליו, ועכשיו הוא באמת רע, ולכן הקב"ה אמר "אתה עושה אותו רע".

ה) יישוב הקושיות

ולפי זה נראה ליישב מה שמבואר במדרש שאדם הראשון אמר "אכלתי ואוכל", שאין כוונתו לומר שהוא רוצה לאכול פעם נוספת מעץ הדעת, אלא כוונתו לומר שנפשו נפגמה כל כך מהחטא וירד פלאים ממדרגתו הראשונה ממילא הוא משער בנפשו שלא יוכל להתגבר על יצרו בפעם הבאה שהרי יצרו התחזק מאד על ידי חטאו. ולכן אמר "אכלתי ואוכל", דהיינו שהוא מרגיש שאינו יכול לעצור בעצמו מלאכול.

וכן מבואר לפי זה מה שמבואר במדרש שאדם הראשון לא ידע את כוחה של תשובה עד שפגע בקין, שבודאי אדם הראשון ידע שיש תשובה, אלא שהוא סבר שכיון שהוא ירד כל כך ממדרגתו הראשונה ממילא התשובה היא קשה כל כך בשבילו עד שהוא כמעט בגדר אי אפשר, אלא שכיון שפגע בקין שחזר בתשובה ונתקבלה תשובתו אז הבין שאף למי ששקוע בחטא שייך לו לחזור בתשובה אע"פ שהיא קשה.

ונראה שבזה מיושב גם כן מה שהקשינו לעיל שאם כל הבריאה וכל שכן האדם הוא בבואה של התורה עצמה א"כ למה אנו רחוקים כל כך מהתורה, שלפי זה הדבר מבואר היטב, שהאדם נברא באופן שהוא קרוב מאד להקב"ה, אלא שכל עבירה מוסיפה טומאה בהאדם ומרחיקה אותו מן הקב"ה, וממילא אנו רחוקים כל כך מהקב"ה.

אפשר ללמוד דברי תורה מהבריאה עצמה, ועל דרך זה למדו תורה קודם מתן תורה, והנה אם כן הוא בבעלי חיים כמו חתול ונמלה כל שכן שהוא כן בהאדם עצמו, וממילא גוף האדם הוא בבואה של התורה הקדושה, ולפי"ז ראויים אנו להיות קרובים כל כך אל התורה כיון שמציאותינו היא בבואה של התורה, וא"כ מה קרה שאנו כהיום כל כך רחוקים מן התורה?!

ג) תמיהות על שני מדרשות אודות אדם הראשון

עוד יש לתמוה, שהנה איתא בבראשית רבה (פ' בראשית יט, יב), "אמר רבי אבא בר כהנא, 'ואכלתי' אין כתיב כאן אלא 'ואוכל', אכלתי ואוכל". וכוונת המדרש היא שאדם הראשון אמר, "האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל" (בראשית ג, יב), ו"אוכל" הוא לשון עתיד, ומבואר מזה שאדם הראשון אמר שמלבד מה שהוא אכל כבר הוא רוצה להמשיך לאכול מן עץ הדעת, ודבר זה תמוה הוא, איך שייך לומר שאדם הראשון מרד באופן גלוי כנגד הקב"ה שמלבד מה שחטא גם יש בדעתו להוסיף לחטוא?!

ועוד צ"ב, שאיתא בבראשית רבה (פ' בראשית כב, ג), "פגע בו אדם הראשון (בקין), אמר לו מה נעשה בדינך, אמר לו עשיתי תשובה ונתפשרתי, התחיל אדם הראשון מטפח על פניו, אמר כך היא כוחה של תשובה ואני לא הייתי יודע", ומבואר מהמדרש שאדם הראשון לא ידע שיכול הוא לחזור בתשובה על חטאו, ורק לאחר שפגע בקין שחזר בתשובה ונתקבלה תשובתו הבין שגם הוא יכול לחזור בתשובה. ויש לתמוה, שהנה התשובה נבראת קודם שנברא העולם וכדאיתא במס' נדרים (לט:), והיינו משום שאי אפשר לעולם להתקיים בלי תשובה, א"כ איך שייך שאדם הראשון לא ידע שייך לחזור בתשובה?!

ד) היצר הרע מתגבר על ידי חטאי האדם

ונראה ליישב כל זה בהקדם מה שמבואר בקדמונים שכל המצוות יש להן יצר הרע מיוחד שמפתה אותו לעבור על אותה מצוה. יצר הרע זה הוא כמו מלאך שתפקידו הוא שיהיה לאדם נסיון הבחירה באותה מצוה, שרק ע"י נסיון הבחירה אפשר לאדם לקבל שכר עבור קיום המצוה. והנה הקב"ה צוה לאדם שלא יאכל מעץ הדעת, וכמו שכתוב "ויצו ה' אלקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל, ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב, טו-יז). ולכן אע"פ שבאופן כללי לא היתה לאדם הראשון שום ידיעה של רע, אבל מכל מקום היה לו יצר הרע על מצוה זו שלא לאכול מעץ הדעת.

והנה למעשה יחזקאל הנביא השיב להם שהם עדיין ברשותו של הקב"ה ובאמת אפשר להם לחזור בתשובה, אע"פ שבודאי התשובה תהיה קשה כיון שנתרחקו כל כך מהקב"ה על ידי חטאיהם.

ז) ביאור הירושלמי במס' מכות

איתא בירושלמי במס' מכות (פ"ב ה"ו), "שאלו לחכמה, חוטא מהו עונשו, אמרו להם 'חטאים תרדף רעה' (משלי יג, כא), שאלו לנבואה, חוטא מהו עונשו, אמרה להן 'הנפש החוטאת היא תמות' (יחזקאל יח, ד), שאלו לקודשא בריך הוא, חוטא מהו עונשו, אמר להן יעשו תשובה ויתכפר לו".

והנה דברי חז"ל אלו תמוהים ביותר, שהרי תשובה היא חלק של התורה, ואיך שייך לומר שחכמה ונבואה חשבו שלא שייך תיקון לחוטא. ועוד שכבר הבאנו לעיל שמבואר במס' נדרים (לט:) שתשובה נבראת קודם שנברא העולם, וממילא מוכח מזה שתשובה היא חלק של הבריאה, ולכן קשה טובא איך לא ידעו חכמה ונבואה שיש מושג של תשובה.

אבל לפי מה שנתבאר דברי הירושלמי מבוארים היטב, שבודאי מי שחטא פעם אחת ואינו משוקע בחטא בודאי יש לו תיקון על ידי תשובה, אבל מי שחטא כל כך עד שנפשו מקולקלת ביותר והוא משוקע בחטא הוה אמינא שאין שום תיקון לזה, ועל זה אמרו חכמה ונבואה שאין לו תיקון, אבל הקב"ה בכבודו ובעצמו השיב להם שאף באופן זה יש תיקון של תשובה, אלא שתשובה באופן זה לא תבוא בקלות כל כך וכמו שביארנו.

ונראה שלשון הירושלמי מדוייקת, שלדברי הירושלמי נבואה השיבה ש"הנפש החוטאת היא תמות", והנה מי שחטא פעם אחת לא יקרא "נפש החוטאת", ורק מי שחטא הרבה פעמים נקרא כן, ולכן מוכח מזה כמו שביארנו שהירושלמי מדבר רק במי שהוא משוקע בחטא, אבל בודאי תשובה למי שחטא פעם אחת היא דבר קל ונחשב "קרוב אליך הדבר מאד".

וכן מיושבת בזה כוונת הפסוקים, שכבר הערנו שמהפסוק משמע שאפשר לאדם לטעות ולומר שהתשובה "בשמים היא" דהיינו שהיא כמעט בגדר אי אפשר ובאמת התשובה היא קרובה מאד להאדם, והקשינו שאיך שייך להאדם לטעות כל כך, שאם התשובה באמת קרובה מאד אל האדם למה יחשוב להיפך ממש, אבל לפי מה שנתבאר יש ליישב שכוונת הפסוקים היא שבאמת התשובה היא קרובה מאד אל האדם והיא בגדר "בפיך ובלבבך לעשותו", אלא שזהו רק אם האדם לא מרחיק את עצמו מן הקב"ה, אבל אם האדם שקוע בעבירות אז באמת התשובה אינה כל כך קלה ושוב אינה בגדר "בפיך ובלבבך לעשותו", וממילא התורה אמרה שאל יחשוב האדם שהתשובה נבראת באופן שהיא קשה מאד, שהאמת הוא שהתשובה היא קלה מאד אם האדם לא מרחיק את עצמו כל כך מן הקב"ה.

ו) ביאור מה שאמרו דורו של יחזקאל

"נהיה ככל האומות"

ונראה שבזה יש לבאר ג"כ את דברי המדרש תנחומא (פ' נצבים ס"ג) שכתב, "וכן אתה מוצא כשבקשו לפרוק עול שבועתו בימי יחזקאל וכו' אמרו לו בן כהן הקונה את העבד מהו שיאכל בתרומה, אמר להם אוכל, אמרו לו אם חזר כהן ומכרו לישראל לא יצא מרשותו, אמר להם הן, אמרו לו אף אנו כבר יצאנו מרשותו, נהיה ככל האומות, וכו' אמר להם כל זמן שלא מכרו ברשותו הוא, ואתם לא נמכרתם בדמים וכו'".

והנה פשוט דברי המדרש היא שבני ישראל רצו למרוד בהקב"ה ולהיות ככל האומות, ולכן אמרו ליחזקאל שכיון שכבר יצאו מרשותו של הקב"ה ממילא הם רוצים להיות ככל האומות.

אבל לפי מה שנתבאר נראה שכוונת המדרש היא שאחר שחטאו ישראל כל כך עד שנחרב בית המקדש וגלו מארצם חשבו שהם משוקעים בחטא כל כך עד שאי אפשר להם לחזור בתשובה, ולכן יש להם להיות ככל האומות כיון שאי אפשר להם להיות ברשותו של הקב"ה.



מו"ר הרב שמואל יעקב וינברג זצ"ל

עורו ישנים משנתכם

הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם וכו', ומשמע שמדבר כאן לאנשים במצבים שונים. ונראה שמתחילה מדבר בנוגע לבני אדם שהיו ישנים ונרדמים, דהיינו שלא זכרו בוראם כלל ובגלל זה חטאו, שצריכים להתעורר על ידי השופר לתקן את העבר, דהיינו מעשים שעשו כבר, ולשוב בתשובה, וכמש"כ "חפשו במעשיכם וחזרו בתשובה". אבל אחרי כן מדבר לא על מה שיש לאדם להתעורר על מעשיו שעשה כבר, אלא על התעוררות שצריך לעתיד, שצריך לשנות את הדרך בו הוא חי. שאם עד עכשיו הי' חי במצב של שכחת האמת מחמת הבלי הזמן ולכן הי' עוסק כל הזמן בהבלים שלא יועילו לו בסוף וכמש"כ "שוגים כל שנתם בהבל אשר לא יועיל", צריך האיש הזה להיטיב דרכיו ומעלליו בעתיד, ולחיות באופן חדש לגמרי מתוך הכרת האמת, וכמש"כ "הביטו והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזוב כל אחד דרכו הרעה וכו'". ונראה שהרמז שיש בשופר כולל שני הדברים, ר"ל התעוררות לחפש במעשיו ולעשות תשובה, וגם התעוררות להיטיב דרכיו להבא שמחייב אותו לשנות לגמרי את הדרך שהוא חי בו, וכמו שנבאר להלן.

המלכת ד' על ידי השופר מחייבת דרך חדש בחיים

ויש לבאר למה התעוררות זו באה על ידי השופר על פי מה שידוע לנו מחז"ל שבשופר ממליכים הקב"ה עלינו, כדאיתא בגמ' "אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם וכו' ובמה בשופר" (ר"ה טז). ועל ידי שימליך הקב"ה יזכור תמיד שהוא עבד לקונו שמחוייב לקיים רצונו בכל עת. ובמקום להיות שוכח את האמת ולהיות שוגה כל שנתו בהבל וריק, יקבל על עצמו לחיות כעבד ד', שיהיו חיוביו ברורים לפניו ושיבחר במעשים טובים שיקיים תפקידו על ידם.

ונראה שכאן מורה לנו הרמב"ם מהי התגובה הנכונה לקול השופר המעורר אותנו לשוב לדרכים טובים ולחיות חיים של קבלת עול מלכות שמים. והיא שצריך האדם להכיר שעבודתו של כל השנה מחייב אותו לראות את עצמו כאילו חציו זכאי וחציו חייב, והוא המהלך המביא את האדם לנתק ולהפריש את עצמו ממצב של שכחת האמת בהבלי הזמן. אלא שצריכים לבאר ענין זה של "לראות את עצמו כאילו חציו זכאי וחציו חייב", שלימדנו חז"ל (עי' קידושין מ). מדוע צריך האדם להסתכל על כל מעשיו במבט זה. עוד צריכים לבאר מדוע זהו המבט הטוב ביותר כדי להביאו לחיות תמיד במצב של קבלת עול מלכות שמים, ולהפרישו מהבלי הזמן.

דברי הרמב"ם בהל' תשובה ברמז שיש בתקיעת השופר
הרמב"ם בפרק ג' מהלכות תשובה עוסק בענין האופן שדנים בני אדם בשמים על פי השיקול של זכויותיהם ועוונותיהם. וכתב שם בהלכה ד' וז"ל אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו כלומר עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם. אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל. הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה. לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב. חטא חטא אחד הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה. עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה שנאמר "וצדיק יסוד עולם" זה שצדק הכריע את כל העולם לזכות והצילו עכ"ל.

ומבואר מלשון הרמב"ם דענין זה שצריך האדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וכו', נובע ממה שכתב לפני כן שרמז יש במצות תקיעת שופר. שהרי התחיל הלכה זו ברמז שיש בתקיעת השופר בר"ה, שבא לעורר הישנים והנרדמים בחייהם שיחפשו במעשיהם ויחזרו בתשובה. ואח"כ כתב "לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב וכן כל העולם כולו וכו'". וצריך ביאור מהו הקשר בין דברים אלו, איך ההתעוררות של השופר מביאה לידי כך שיראה אדם עצמו כאילו חציו זכאי וחציו חייב. שאף אם נבין שהשופר מעורר את האדם לחפש במעשיו ולשוב בתשובה, אבל איך זה שייך להשקפה זאת שיראה עצמו כאילו הכל תלוי במעשה שיעשה בין לטוב בין למוטב. עוד צ"ב דא"כ התעוררות זו שייכת לכל השנה, והרי נראה דהתעוררות התקיעות היא מיוחדת לזמן זה ששומעים בו התקיעות דהיינו ימי הדין.

התעוררות לעשות תשובה על העבר ולהיטיב דרכיו להבא

ונראה לפרש דברי הרמב"ם בהקדם מה שיש לדייק מדבריו, שמתחילה כתב "כלומר עורו ישנים משנתכם וכו' וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וכו'", ואח"כ כתב "אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק וכו'".

ונראה שיש לפרש ע"פ דברינו מה שכלל הרמב"ם בחדא מחתא זה שהישנים והנרדמים צריכים לחפש במעשיהם ולחזור בתשובה, וגם שהשוכחים את האמת בהבלי הזמן צריכים להיטיב דרכם. וביארנו שבתחילה מדבר על דברים שצריכים תיקון על העבר ואח"כ על מה שצריך לתקן לעתיד. ויל"פ שחוץ ממה שצריכים כפרה מצד עצמה, צריכים כפרה גם כדי שלא יגרום מה שהשחתנו שנשכח את בוראנו לעתיד באופן שלא נעבדנו כראוי. ובאמת עיקר רצוננו לקנות כפרה הוא בשביל העתיד, כדי שנוכל עובדו כראוי, כי החטא מבדיל בינינו לבין בוראנו, ומחמת החטא והריחוק הנגרם על ידו, שוכחים את חובתינו איך לקיים רצוננו. ועל ידי שנתכפר יבא גם התעוררות לזכור ד' ולעבדו כראוי. בתחילה מתעוררים על ידי תקיעת השופר לשוב בתשובה, וממילא באים לידי זכרון חובתנו והכרה שכל מעשה שעושים הוא מכריע בין לזכות לנו ולכל העולם הצלה שהוא חיים ממש, לבין לחוב לנו ולכל העולם שהוא השחתה גדולה ר"ל.

ריבוי תפילות ומעשים טובים הוא גם למטרה זו

בסוף ההלכה ממשיך הרמב"ם וז"ל ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכיפורים יתר מכל השנה. ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום עכ"ל.

ונראה לבאר דאין ענין זה של ריבוי במצות ומעשים טובים רק להרבות בזכויות כדי שנזכה בדין, אלא שעל ידי עסק במצות ותפילות בימים אלו נוכל גם להרגיל עצמנו להבין חשיבות של כל פעולה ופעולה, איך זוכים באמת על ידם וגודל הישועה הבאה מהם. נמצא דעסקנו בימים אלו אינו רק לגבי כפרה על העבר, והאם נזכה בדין. אלא מכריעים בזמן הזה איזה סוג אדם נהי' בעתיד, באיזה מדרגה של בן תורה נהי', וקונים בזמן הזה השגות איך לעבוד ומדרגות חדשות בקיום התורה. וזה צריך להיות הנקודה המרכזית של מחשבתנו ומגמתנו בימים הנוראים, לקנות מדרגה של עבודה אמיתית כזאת שנבין חשיבות של כל בחירה שמזדמנת לנו, וע"י כך נזכה לנו ולכל העולם תשועה והצלה, ונקיים בזה מה שכתוב "וצדיק יסוד עולם".

כל בחירה היא בחירה בין חיים למות

הנה כתוב בתורה (דברים ל, טו) "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע וגו'" ולהלן שם בפסוק י"ט "החיים והמות נתתי לפניך וכו' ובחרת בחיים". אנו רגילים לחשוב שבוחרים כל הזמן בדברים קטנים, ועל ידי ריבוי במעשים טובים זוכים לחיים של נצחיות, ואילו על ידי ריבוי של מעשים רעים מגיעים לרע ולמות ח"ו. וטועים לחשוב שמעשה אחד קטן שעושה אינו משנה כל כך בכללות עבודתו. ולעשות עבירה קלה כגון לדבר קצת דברים קשים לחברו או דברי ביטול, או להתפלל בלי הבגדים הראויים, אין בזה רעה גדולה המשנה כל מציאותו כיון דבדרך כלל הולך על דרך טוב. אבל האמת היא כפשוטו של מקרא, שכל בחירה ובחירה שמזדמנת לאדם היא בין חיים למות ממש, אין כזה דבר שבוחר בחירה קטנה בדבר קל, אלא כל מה שיבחר לעשות הוא בחירה של חיים או מות, ולא פחות מזה.

ויש להבין שאין בראי' כזאת גוזמא כלל, אלא אדרבא כל בחירה שיבחר באמת יש בכחה להכריע אותו ואת כל העולם. כל מצוה היא ממש הצלה וישועה כמש"כ הרמב"ם "תשועה והצלה", וכל חטא הוא השחתה אשר אין לשער, שבאמת כך הוא כחו של מעשה אחד בין לטוב בין למוטב. ונראה דזוהי הכוונה במה שאמרו שיראה את עצמו כאילו חציו זכאי וחציו חייב, שבראי' כזאת יבין מהו באמת תוקפו של כל בחירה.

ונראה שמגלה לנו כאן הרמב"ם שהדרך לאדם לנתק ולהפריש את עצמו ממצב של שכחת האמת מחמת הבלי הזמן הוא להגיע להכרה זו בחשיבות של כל בחירה. ומה שמעורר אותנו לזה הוא תקיעת השופר, שמזכיר ל"שוכחים" שהוא מחוייב לחיות כל רגע כמצווה ועומד מפי המלך. ובחיים כאלו יראה בכל מעשה קטן וגדול שהוא הכרע בין השחתה להצלה, ואין מציאות של דבר קטן במעשיו, אלא כל פעולה הוא חילוק בין חיים למות ממש.

עיקר מטרתנו בעבודת ימים הנוראים היא לקנות מדרגה חדשה בעבודת ד'

נמצא דלפי דברי הרמב"ם אין עבודתינו ביום ראש השנה וימים הנוראים רק לזכות לכפרה על הנעשה ולתקן עיוותנו של העבר, אלא שצריכים להתעורר על ידי תקיעת השופר גם להבין איך עלינו להתנהג בכל השנה.



מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל

בענין מצוות צריכות כוונה

"אין בידו אלא אחת" ר"ל שרק התקיעה הראשונה שלפני התרועה כשירה, אבל התקיעה האחרונה פסולה לגמרי. והרי"ץ גיאות הוכיח כן מדברי הירושלמי (ר"ה פ"ד ה"י) שביאר שטעם הלכה זו היא משום ש"לא סיפא אית ליה רישא, ולא רישא אית ליה סיפא", ור"ל שהתקיעה צריכה להיות שלימה, ולכן תחילת התקיעה נצרכת לסוף התקיעה וכן סוף התקיעה נצרכת לתחילת התקיעה. אבל הרמב"ן (בחיידושו ל"ד כו. בד"ה הא דתנן) פליג על הרי"ץ גיאות וסובר שכונת המשנה היא שהתקיעה האחרונה שלאחר התרועה כשירה אלא שהיא נחשבת רק לתקיעה אחת ולא לשתי תקיעות, ולדבריו מה ששינוי "אין בידו אלא אחת" ר"ל שהתקיעה שלאחר התרועה נחשבת רק לתקיעה אחת ולא לשתי תקיעות. וצריך ביאור, מה יסוד פלוגתת הרי"ץ גיאות והרמב"ן.

ובפשטות נראה לומר דפליגי למאן דאמר מצוות צריכות כוונה אם כוונה לשם תקיעה שאינה נכונה נחשבת ככוונה לשם מצוה או לא, שהרי"ץ גיאות סובר שכיון שבסוף התקיעה לא כוון לאותה תקיעה אלא לשם תקיעה אחרת נמצאת שבסוף התקיעה לא כוון לשם המצוה ולכן התקיעה פסולה מתמת חסרון כוונה שבסוף התקיעה, אבל הרמב"ן סובר שכיון שכיוון לשם מצוות תקיעת שופר, לא איכפת לן אם כוון לשם תקיעה זו או אם כוון לשם תקיעה אחרת, ולכן התקיעה האחרונה עולה לו אע"פ שבסוף אותה תקיעה כוון לשם תקיעה אחרת.

קושיות על הרי"ץ גיאות והרמב"ן

(א) אולם דברי הרי"ץ גיאות תמוהים הם, שהנה מבואר לפי ההו"א של רבא שאין צריך לשמוע את כל התקיעה, ולפ"ז בודאי אינו מקלקל את התקיעה אם בסוף התקיעה לא כוון לשם מצוה, שהרי האדם אינו צריך לשמוע את כל התקיעה. [ואין לומר שהרי"ץ גיאות מודה להרמב"ן בההו"א של רבא, שהרי לא משמע מדברי הגמ' והראשונים שהפירוש של "אין בידו אלא אחת" תלוי בההו"א והמסקנא של רבא.]

ועוד יש להקשות על הרמב"ן, שהנה הרמב"ן הקשה על הרי"ץ גיאות שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה אין צריך כוונה לשם מצוה כלל ואפילו תוקע לשיר יצא וא"כ למה מפסיד את התקיעה אם כוון בסוף התקיעה לשם תקיעה אחרת, וקושיא זו תמוהה היא, שבודאי לא שייך להשוות לא כוונה לשיר לכוונה לשם תקיעה אחרת, שבכוונה לשיר לא

דינו של רבא לפי ההו"א של הגמ' שהאדם אין צריך לשמוע את כל התקיעה

(א) איתא בראש השנה דף כ"ח, אמר רבא שמע מקצת תקיעה בבור ומקצת תקיעה על שפת הבור יצא, מקצת תקיעה קודם שיעלה עמוד השחר ומקצת תקיעה לאחר שיעלה עמוד השחר לא יצא; אמר ליה אביי מאי שנא התם דבעינא כולה תקיעה בחיובא וליכא, הכא נמי בעינא כולה תקיעה בחיובא וליכא; הכי השתא, התם לילה לאו זמן חיובא הוא כלל, הכא בור מקום חיובא הוא לאותן העומדין בבור; למימרא דסבר רבא שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא, וממילא תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא, תא שמע, תקע בראשונה (פשוטה שלפני תרועת המלכיות, רש"י) ומשך בשניה כשתים (ומשך בשניה בפשוטה של אחריה כשתים, ונתכוין לצאת בה אף ידי פשוטה שלפני תרועת הזכרונות, שעתיד עליו לתקוע תיכף לזו, רש"י) אין בידו אלא אחת, ואמאי תסלק לה בתרתי, פסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקינן עכ"ל.

ומבואר מהגמ' [לפי ההו"א שרבא מיירי במי שהוא חוץ לבור והוא שומע מאחר שעולה מתוך הבור] שרבא סובר שהאדם אין צריך לשמוע את כל התקיעה, אבל מכל מקום התקיעה עצמה צריכה להיות כולה בהכשר [בעינא כולה תקיעה בחיובא]. עוד מבואר מהגמ' שאע"פ שאין צריך לשמוע את כל התקיעה, מכל מקום אי אפשר לחלק תקיעה אחת ולהחשיבו כשתי תקיעות משום ד"פסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקינן". [אבל למסקנת הגמ' גם רבא סובר שצריך לשמוע את כל התקיעה, ומה שאמר רבא שאם מקצת התקיעה היתה בבור יצא היינו באופן שהיה תוקע ועולה לנפשיה שבאופן זה האדם שומע את כל התקיעה בהכשר, ע"ש היטב.]

אולם עיקר דינו של רבא [לפי ההו"א] צריך ביאור, שמה הסברא לחלק בין ציור שהאדם לא שמע את כל התקיעה ובין ציור שהתקיעה עצמה לא היתה כולה בהכשר, והלא בכל אופן האדם שמע רק מקצת התקיעה.

פלוגתת הרי"ץ גיאות והרמב"ן אם יוצא בתקיעה שבסופה כוון לשם תקיעה אחרת

(ב) ונראה לבאר דבר זה בהקדם פלוגתת הרי"ץ גיאות והרמב"ן, דהנה נחלקו הראשונים בביאור מה ששינוי "תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת". הרי"ץ גיאות (בהלכות רי"ץ גיאות בהל' ראש השנה) סובר דהא דאמרין

אפילו מעשה מצוה ממילא לא שייך למיפרך שיעבור על כל תוסף אם יישן בשמיני בסוכה, ולכן הגמ' פריך רק למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, שלפי שיטה זו נחשב למעשה מצוה אפילו בלי כוונה.

אולם, רבי שלמה זצ"ל הוסיף שנראה מסברא לומר שמה שכתבו הראשונים שלמ"ד מצוות אינן צריכות כוונה אם מכיוון שלא לצאת אינו יוצא אין זה משום שבאופן זה לא נחשב למעשה מצוה כלל, דפשיטא היא שמה שמועיל כוונה שלא לצאת זה דין רק בקיום המצוה וכמו שכתבו התוס' ד"בעל כרחו לא נפיק", אלא שהוא משום שבאופן זה אין לו קיום מצוה. [אולם לקמן יתבאר שבאמת פליגי בזה הרי"ף גיאות והרמב"ן, עי' לקמן (באות ו-ז)].

ביאור שיטת רבא לפי ההו"א ע"פ מה שיש לחלק בין מעשה מצוה לקיום מצוה

ה) ולפ"ז נראה ליישב את מה שהקשינו (באות א') שלפי ההו"א של רבא שאין צריך לשמוע את כל התקיעה א"כ למה בעיני תקיעה דכולה בחיובא, שלפי הנ"ל יש לומר שיש חילוק בין מעשה המצוה לקיום המצוה, שאפילו לפי ההו"א של רבא שאין צריך לשמוע את כל התקיעה כדי לקיים מצות תקיעת שופר מכל מקום לא שייך לומר שהתקיעה היא מעשה מצוה א"כ כל התקיעה היא בכשרות, שהרי התקיעה היא חטיבה אחת, ואם מקצתה אינה כהוגן לא שייך לקרותה מעשה תקיעה [וכדברי הירושלמי שהבאנו למעלה (באות ב')] ש"לא סיפא אית ליה רישא, ולא רישא אית ליה סיפא", ולכן אם מקצת התקיעה היתה פסולה [וכגון שהיתה קודם עמוד השחר] אין כאן מעשה מצוה של תקיעת שופר, אבל לענין קיום המצוה סובר רבא [לפי ההו"א של הגמ'] שאין צריך לשמוע את כל התקיעה כדי לקיים מצות תקיעת שופר, ולכן אם התקיעה היתה כולה בכשרות אין צריך האדם עצמו לשמוע את כל התקיעה.

יישוב קושייתנו על הרי"ף גיאות

ו) והנה למעלה הקשינו על הרי"ף גיאות שאין אמר שאם כוון בסוף התקיעה לשם תקיעה אחרת שאינו יוצא בתקיעה זו כלל, והלא לפי ההו"א של רבא אין צריך לשמוע את כל התקיעה, ולמה יהא זה גרע ממי שלא שמע את סוף התקיעה כלל.

אולם, לפי מה שנתבאר יש לומר שהרי"ף גיאות סובר שכמו דאמרינן שלמאן דאמר מצוות צריכות כוונה אם לא כוון נחשב כאילו אין כאן מעשה מצוה, הוא הדין שאם מכיוון להדיא שלא לצאת שאינו נחשב למעשה תקיעה כלל [ולא כרבי שלמה זצ"ל שחילק בין מי שלא כוון למ"ד מצוות

כוון לשם מצוה כלל, אבל כוון לשם תקיעה אחרת הרי זה כאילו כוון להדיא שלא לצאת תקיעה זו, והרי כתבו הראשונים (תוס' בסוכה לט. ד"ה עובר לעשייתן, רבינו יונה בברכות ו. מדפי הרי"ף, ר"ן בר"ה ז: מדפי הרי"ף ד"ה אבל) שאפילו למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה מכל מקום אם כוון להדיא שלא לצאת אינו יוצא דבעל כרחו לא נפיק. [ובאמת הרי"ף (דף יא: מדפי הרי"ף ד"ה ותמיהני) תירץ כעין זה לקושיית הרמב"ן, אלא שצריך עיון למה הרמב"ן בעצמו לא תירץ כן].

דברי רבי שלמה שלמ"ד מצוות צריכות כוונה אם לא כוון אין כאן אפילו מעשה מצוה

ד) ונראה לומר ביישוב קושיות אלו בהקדם מה שביאר מו"ר רבי שלמה היימן זצ"ל (בח"י רבי שלמה ח"א ר"ה סי' א') ביסוד הך דינא שמצוות צריכות כוונה, שהנה יש לחקור ביסוד הדין שאינו יוצא את המצוה בלא כוונה למ"ד מצוות צריכות כוונה, אם הוא משום שבלא כוונה לא נחשב למעשה מצוה כלל, או דלמא גם מאן דאמר מצוות צריכות כוונה מודה שנחשב למעשה מצוה אף בלא כוונה אלא שסובר שאינו מקיים את המצוה בלא כוונה.

ורבי שלמה הביא ראיה להצד הראשון מהא דמבואר בראש השנה (דף כה:) שלמ"ד מצוות צריכות כוונה אינו יוצא מצות תקיעת שופר אם שומע ממי שתוקע לשיר אפילו אם השומע בעצמו כוון לשם מצוה [ואפילו אי לא בעינן כוונה להוציא, עי' בתוס' שם (ד"ה אבל נתכוון)], והנה אם נאמר שמי שתוקע לשיר נחשב למעשה מצוה א"כ למה אינו יוצא מי ששומע ממנו כיון שעכ"פ שמע מעשה מצוה של תקיעת שופר והשומע כוון לשם מצוה, אבל אם נאמר כהצד הראשון שבלא כוונה לא נחשב למעשה מצוה כלל אז שפיר אמרינן שאינו יוצא ע"י שמיעה ממי שתוקע לשיר שהרי תקיעה זו אינה מעשה מצוה כלל.

ורבי שלמה הביא ראיה נוספת להצד הראשון מהא דפריך אביי (בדף כה:) וז"ל אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה עכ"ל, וכוונת הגמ' להקשות שאם נאמר שמצוות אינן צריכות כוונה א"כ מי שישן בסוכה בשמיני עצרת ילקה משום שעבר על כל תוסף, ולכאורה דברי הגמ' תמוהים הם, שבל תוסף בודאי אינו תלוי בקיום המצוה, שהרי לא שייך קיום מצוה שלא בזמנה, אלא שהוא תלוי במעשה המצוה, וא"כ למה לא פריך הגמ' גם למ"ד מצוות צריכות כוונה, שאע"פ שלענין קיום המצוה צריך כוונה, מ"מ מעשה מצוה יש כאן אפילו בלי כוונה, וא"כ יש לו ללקות אם יישן בשמיני בסוכה. אלא שמכאן מוכח שלמ"ד מצוות צריכות כוונה אם לא כוון לשם מצוה אז אפילו מעשה מצוה אין כאן, ולכן הגמ' לא היתה יכולה למיפרך למ"ד מצוות צריכות כוונה, שכיון שאין כאן

פלוגת הגהות האשר"י והרמב"ן אם יש להוכיח דקיי"ל שמצוות אינן צריכות כוונה מהדין של נדה שנאנסה וטבלה

ח) כתב ההגהות האשר"י (פרק ג' דר"ה סימן י"א) וז"ל אבל באור זרוע פסק כרבה דמצוות לא בעי כוונה לא שומע ולא משמיע וכו', וכן נדה שנאנסה וטבלה קאמר רב (בחולין דף לא.) טהורה לביתה והלכתא כרב עכ"ל. וכוונתו היא שמבואר במס' חולין שנחלקו רב ורבי יוחנן בנדה שטבלה בלא כוונה, שרב סובר שמתורת לבעלה משום דחולין לא בעי כוונה, ורבי יוחנן סובר שאסורה לבעלה, והרמב"ם בהל' מקוואות (פ"א ה"ח) פסק כרב [עי' בחידושי הר"ן בחולין שם מה שכתב בטעמו של הרמב"ם], ועל זה כתב ההגהות האשר"י שמזה מוכח דקיימא לן שמצוות אינן צריכות כוונה.

אולם הרמב"ן כתב בחידושו למס' חולין (שם בע"ב בד"ה והא) וז"ל והא דפליגי רב ור' יוחנן בטבילה שלא בכונה ופליגי תנאי בשחיטה דוקא במצות הללו שהן מתירין ויש בהם הכשר לדבר אחר, טבילה מתרת אשה לבעלה ושחיטה מתרת בשר לאכילה ואינן בעצמן דבר שבחובה, אבל בשאר מצוות של חובה אי בעו כונה לצאת ולעבור לא מיירו כלל, אלא פלוגתא דתנאי ואמוראי אחריני היא בפסחים (דף קיד:) ובראש השנה (דף כח:) ולא שייכו בהנך דשמעתין כלל, אלא בין לרב בין לר' יוחנן בלצאת ולעבור אי כמר אי כמר וכו' עכ"ל. וכוונת הרמב"ן היא שאי אפשר לדמות טבילת נדה ושחיטת בהמה למצוות, שלענין מצוות הדיון הוא אם הוא מקיים את המצוה באופן שלא כוון, אבל לענין טבילת נדה ושחיטת בהמה אין אנו דנים אם הוא קיים את המצוה או לא, אלא שהדיון הוא אם המעשה הכשיר את הנדה או את הבהמה, ולכן אף אי קיימא לן שטבילת נדה אינה צריכה כוונה מכל מקום עדיין שייך לומר כמאן דאמר מצוות צריכות כוונה.

ולפ"ז דברי ההגהות האשר"י צריכים ביאור, שההגהות האשר"י כתב להוכיח דקיימא לן מצוות אינן צריכות כוונה מהדין של טבילת נדה, ובאמת אינן דומות זו לזו כלל וכמו שכתב הרמב"ן.

יישוב דברי הגהות האשר"י ע"פ דברי רבי שלמה זצ"ל

ט) ונראה שלפי מה שכתב מו"ר רבי שלמה זצ"ל יש ליישב את דברי ההגהות האשר"י, דלעיל הבאנו שרבי שלמה הוכיח שלמאן דאמר מצוות צריכות כוונה אם לא כוון לא נחשב למעשה מצוה כלל [ולא רק שלא קיים את המצוה], ולפ"ז הא דפליגי אי מצוות צריכות כוונה או לא היינו דפליגי אם המעשה נחשב למעשה בלי כוונה או לא. ולפ"ז שפיר כתב ההגהות האשר"י שיש לדמות את הדין של טבילת נדה בלי כוונה למצוה בלי כוונה, שכמו דקיימא לן לענין טבילת נדה

צריכות כוונה ובין מי שכוון להדיא שלא לצאת למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה], ולכן אע"פ שרבא סובר שאין צריך לשמוע את כל התקיעה היינו משום שלגבי קיום המצוה של מצוות תקיעת שופר אין צריך לשמוע את כל התקיעה, אבל לענין מעשה התקיעה מודה רבא שאם מקצת התקיעה פסולה הרי זה קלקול בכל התקיעה [וכדברי הירושלמי ש"לא סיפא אית ליה רישא, ולא רישא אית ליה סיפא"], ולכן אם מכוון בסוף התקיעה לשם תקיעה אחרת שנחשב כאילו כוון שלא לצאת בחלק זה של התקיעה, הרי זה קלקול במעשה התקיעה ולכן כל התקיעה פסולה.

יישוב דברי הרמב"ן

וביאור פלוגת הרמב"ן והרי"ף גיאות

ז) ובזה מיושבים גם דברי הרמב"ן, דהנה לעיל הבאנו שהרמב"ן הקשה למה מפסיד את כל התקיעה במה שכוון בסופה לשם תקיעה אחרת למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה, שהרי זה כמי שתוקע לשיר שיצא למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, והקשינו על הרמב"ן שזה באמת גרע מתוקע לשיר, שבתוקע לשיר לא היתה לו שום כוונה כלל, אבל כאן הרי כוון להדיא שלא לצאת בתקיעה זו, ובאופן זה אינו יוצא לכלי עלמא.

אבל לפי הנ"ל מיושב שפיר, שיש לומר שהרמב"ן סובר שאע"פ שאינו יוצא אם כוון להדיא שלא לצאת, היינו רק משום שאין כאן קיום מצוה דבעל כרחו לא נפיק, אבל אין זה חסרון במעשה המצוה [למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה], ולכן שפיר הקשה הרמב"ן למה מפסיד את כל התקיעה במה שכוון במצוקתה לשם תקיעה אחרת, והלא אין כאן חסרון במעשה התקיעה, ולכן למה לא יכול לצאת בתחילת התקיעה כיון שגם סוף התקיעה נחשב למעשה מצוה של תקיעת שופר.

והנה כבר נתבאר שהרי"ף גיאות פליג על נקודה זו והוא סובר שבאופן שכוון להדיא שלא לצאת הרי זה חסרון במעשה התקיעה עצמה, וממילא אם כוון במקצתה לשם תקיעה אחרת אינו יכול לצאת בתקיעה זו כלל.

ונמצא שהרי"ף גיאות והרמב"ן פליגי ביסוד הדין שאפילו למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה מכל מקום אם כוון להדיא שלא לצאת אינו יוצא, שהרמב"ן סובר שהוא דין בקיום המצוה, דהיינו שאי אפשר לקיים את המצוה בעל כרחו, אבל הרי"ף גיאות סובר שהוא דין במעשה התקיעה עצמו, ולכן אם מכוון שלא לצאת בתקיעה זו הרי זה חסרון במעשה התקיעה, ואין כאן מעשה מצוה כלל.

כלל, אין זה רוצה לומר שאין כאן מעשה כלל, אלא שהכוונה היא שלענין קיום המצוה אין כאן מעשה כלל, אבל מכל מקום לעניינים אחרים עדיין יש לומר שהוא נחשב למעשה, ולכן כתב הרמב"ן שאע"פ שלענין טבילת נדה אמרינן שהטבילה נחשבת למעשה אע"פ שטבלה בלי כוונה, מכל מקום עדיין יש לומר לענין מצוות שאם עשה את המצוה בלי כוונה לא נחשב למעשה לענין קיום המצוה.

שהמעשה נחשב למעשה אע"פ שטבלה בלי כוונה, הוא הדין במצוות יש לומר שהמעשה נחשב למעשה אע"פ שלא כוון.

אלא שלפי זה דברי הרמב"ן צריכים ביאור, שאיך כתב שמצוות אינן דומות לטבילת נדה, והלא לפי מה שהוכיח רבי שלמה שפיר הן דומות זו לזו.

ונראה לומר בביאור דברי הרמב"ן, שאע"פ שלמאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה אם לא כוון אין כאן מעשה מצוה



מורינו המשגיח הרב דוד קראנגלאס זצ"ל

כח התשובה

כור או כוריים, כמה גדול כחה של תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שנאמר "שובה ישראל עד ה'". ע"כ.

כוונת המדרש הוא מה שאמרנו, דכחו של אדם הוא מוגבל ומצומצם ברוחניות כמו בגשמיות, דעלייתו של אדם הוא בהדרגה מעט מעט, אבל בא וראה כמה גדול כחה של תשובה, שבקפיצה אחת מגיע עד כסא הכבוד.

תשובה חלקית שיש בה רק חרטה מקילה את העונש

(ב) הרבה מדרגות לתשובה, וכל מדרגה שבה הוא עולם מלא. אך מה שהוא לעיכובא הן שתים, חרטה על העבר וקבלה על להבא, דהיא עזיבת מחשבת החטא. אמנם אע"ג דהן מעכבות בכפרת העון, מ"מ כל כך גדול כחה של תשובה, שבכל משהו ממנה יש הרבה רווח והצלה לאדם. למשל, כשבא הרהור תשובה, דהיינו שמכיר שחטא ושהוא הולך כדין רע, אך אין לו הגבורה לכבוש את יצרו ולשנות את דרכו ולכן אינו עוזב את החטא לכאורה נראה התשובה כזו אינה כלום, מאחר דליכא שני גדרי החשובה המעכבים. אולם מצינו ברמב"ן בפ' וילך (לא, י"ז) וז"ל: "ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלקי בקרבי" איננו וידוי גמור כענין 'והתודו את עונם', אבל הוא הרהור וחרטה שיתחרטו על מעלם ויכירו כי אשמים הם, וטעם 'ואני הסתר אסתיר פני' פעם אחרת, כי בעבור שהרהור ישראל בלבם כי חטאו לאלקים, ועל כי אין אלקיהם בקרבם מצאום הרעות האלה, היה ראוי לרוב חסדי השם, שיעזרם ויצילם, שכבר כפרו בעי"ז, כענין שאמר 'הנני נשפט אותך על

(א) גדולה תשובה שמקרבת את האדם לשכינה, שנאמר שובה ישראל עד ה', התשובה מקרבת את הרחוקים, אמש היה זה שנאוי לפני המקום, משוקץ מרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד" (רמב"ם פ"ז מהל' תשובה ה"ו).

דבר פלא אנו רואים בתשובה שאין כמותה בשום דבר, והוא, דלהשתלם בדיעות התורה, בקיום המצוות ובקנין המעלות, הגידול, העליה והשגת השלמות בא לאדם בדרך הדרגה, לאט לאט, קמעא קמעא בשיהוי זמן. אמנם בתשובה אינו כן, השינוי והמהפכה באדם נעשים בלי שיהוי זמן, בלי הדרגה, באופן מפליא מאד, בקפיצת הדרך ממש. "אמש היה זה שנאוי משוקץ מרוחק ותועבה לפני המקום" - שהוא הקצה התחתון שבאדם, השאול תחתית ממש, "והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד", מודבק בשכינה, שהוא הקצה העליון שבאדם רום המעלה שלו. כל זה נעשה ברגע אחד, בהרהור תשובה אחד, בהרהור חרטה וקבלה לחוד, כדמוכח בקידושין (מ"ט): "ע"מ שאני צדיק, אפילו רשע גמור מקודשת. שמא הרהר תשובה בלבו". בהרהור תשובה אחר נתהפך מרשע גמור לצדיק. והטעם לזה נראה, משום דיסודה של תשובה היא ממדת הרחמים, רחמים פשוטים, רחמים בלי תכלית. וימינו פשוטה לקבל שבים, לכן הקירוב ועזר ה' לשבים גדול ונורא מאד.

איתא בילקוט שמעוני (הושע ס" תקל"ב): ר' יודן נשיאה בשם ר' יודא ברבי סימון, מנהגו של עולם, אדם יורה חץ כמה מהלך,

אלא בארץ נוד [פירוש: תשובתו הועילה לבטל גזירת נע]. ד"א 'ויצא קין', מהיכן יצא [פירוש: קשה לו, איך שייך לומר שיצא קין מלפני ה' הלא מלא כל הארץ כבודו] ר' יודן בשם ר' אייבי אמר הפשיל דברים לאחוריו ויצא כגונב דעת העליונה. [פירוש: 'ויצא מלפני ה' היינו שלא השגיח על דברי ה']. רבי ברכיה בשם ר' אלעאי אמר, יצא כמערים וכמרמה בבוראו [פירוש: 'ויצא מלפני ה' היינו שתשובתו לא היתה בלב שלם אלא בערמה ומרמה]. ע"כ.

רואים אנו מתשובתו של קין, שאעפ"י שלא היתה לו חרטה גמורה ולא קבלה על להבא, אלא שהכיר שדבר מגונה עשה ועון גדול ונתחרט ע"ז שעשה, תשובה פחותה כזו כבר הועילה לו לבטל חצי הגזירה. הרי מכאן ראייה ברורה להרמב"ן והמבי"ט הנ"ל.

עוד איתא התם (במדרש הנ"ל): כיון שיצא, פגע בו אדם הראשון, אמר לו מה נעשה בדיןך, אמר לו קין עשיתי תשובה ונתפשרתי [פירוש שבטל ממנו חצי הגזירה]. כיון ששמע אדם הראשון כך התחיל טופח על פניו, אמר כל כך היא כחה של תשובה ולא הייתי יודע, באותה שעה אמר אדם הראשון (תהלים צב). מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה' [להודות מלשון וידוי]. ע"כ.

כששמע אדה"ר שכל כך גדול כחה של תשובה, התחיל טופח על פניו מרוב צער שלא הזדרז בתשובה עד עתה. הרי מכאן הערה גדולה ותביעה חזקה לנו להזדרז ולהתחזק בתשובה, להחשיב ולייקר כל דרגא ודרגא שבה, אחר שגילו לנו חז"ל הקדושים שגדול כל כך כחה של תשובה.

השב בתשובה ואח"כ חוזר לחטוא אין תשובתו מתבטלת
ה) הרמב"ם בפ"ב מהל' תשובה ה"ב כתב וז"ל: "ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא מחטאו, ויסירו ממחשבתו, ויגמור בלבו שלא יעשה עוד וכו', ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם", ע"כ. כתב ע"ז הגה"צ מרן ר' יצחק בלאזער ז"ל (בס' כוכבי אור סי' ו), דלכאורה יפלא מאד, דלהרמב"ם אם אחר התשובה חזר וחטא, איגלאי מילתא למפרע דאין תשובתו תשובה, וזה תימה, כי לפי המקובל אצלנו, מי שעושה תשובה עונותיו נמחלים, וכשחוזר וחוטא הרי הוא חטא מחדש, ואינו סותר תשובתו. ותיקן ע"ז דמה שכתב הרמב"ם "ויעיד עליו יודע תעלומות", הכונה רק עפ"י ידיעה שכלית, היינו שיהיה תוקף התשובה כל כך עד שעפ"י דרכי השכל הוא, שלא ישוב לזה החטא לעולם עי"ש.

הנה מרוב צדקותו וקדושתו, הוא מחמיר מאד בתשובה, אולם לנו חסרי הדעת וחלושי כח, שקרובים אנו מאד

אמרך לא חטאתי' ולכך אמר כי על הרעה הגדולה שעשו, לבטוח בע"ז יסתיר עוד פנים מהם, לא כמסתיר פנים הראשון, שהסתיר פני רחמיו, ומצאום רעות רבות וצרות, רק שיהיו בהסתיר פני הגאולה ... עד שיוסיפו על החרטה הנזכרת, וידוי גמור ותשובה שלמה, עכ"ל.

הרי ברור מהרמב"ן דחרטה גרידא בלא וידוי גמור, בלא עזיבת החטא אלא הרהור תשובה לבד, בעד אמירת חטאתי גרידא אם פיו ולבו שוין, השי"ת ברוב חסדיו מוחל לו ומקל מעונשו שלא ימצאוהו עוד רעות רבות וצרות, ותשובתו עושה מחצה.

אפילו מי שרק רוצה לשוב - מיקל עונשו

ג) בעיוני בספרים מצאתי יסוד זה מפורש בספר "בית אלקים" להמבי"ט שער התשובה פ' י"ב שכתב: "אף שענין התשובה הוא החרטה ועזיבת החטא, מ"מ אינו כשאר המצוות שהעושה חלק המצוה אין לו שכר כלל, כמו מצות ציצית הוא בד' כנפות והעושה ציצית בג' כנפות לבד הרי הוא כאילו לא עשה שום דבר, ואולם בתשובה, החרטה לבד בלא עזיבת החטא מועיל קצת, וכן עזיבת החטא בלא החרטה, וכמו שמצינו באחאב שנכנע מלפני ה' וקרע בגדיו וצם ושכב בשק, שנראה כמתחרט על מה שעשה ולא עזב כל חטאיו. ועם כל זה הועיל לו, כדכתיב 'הראית כי נכנע אחאב ... לא אביא הרעה בימיו' (מלכים א כא, ט). וגדולה מזו כתב הר"ן בדרשותיו (סוף דרוש העשירי), דאם חשב בלבו לעשות תשובה היינו שנתעורר לעשות תשובה, אע"ג דלא שב עדיין, לא חרטה על העבר ולא קבלה על להבא, אעפ"כ הקב"ה מיקל עליו מעונשו ומרחם עליו, ז"ל: "אפילו מי שמשים אל לבו דעת לשוב בתשובה מיקל עונשו", ולמד זה מפסוקי התורה עי"ש. הרי אנו רואים מזה כמה גדול כחה של תשובה, שעל חלק כל שהוא בתשובה כבר ניצל מכמה עונשים ויסורים.

מעלת התשובה ואפילו גרועה - למדנו מקין

ד) במדרש רבה (ויקרא פרשה י" ס"ה): רבי יהודה וריב"ל. רבי יהודה אומר תשובה עושה מחצה ותפילה עושה הכל [ופירוש ה"יפה תואר] דתשובה לפעמים עושה מחצה אבל תפילה לעולם עושה הכל. וריב"ל אמר תשובה עושה הכל ותפילה עושה מחצה [פירוש: דתשובה לעולם עושה הכל ותפילה לפעמים עושה מחצה], על דעתיה דרבי יהודה תשובה עושה מחצה. ממי אתה למד, מקין, שנגזרה עליו גזירה, וכיון שעשה תשובה נמנע ממנו חצי גזירה. ומנין שעשה תשובה, שנאמר (בראשית ד, יג), 'ויאמר קין אל ה' גדול עוני מנשא' [וזה נחשב כוידוי]. ומנין שנמנע ממנו חצי הגזירה, הה"ד 'ויצא קין מלפני ה' וישב בארץ נוד' (שם ד, טז), נע ונד אין כתיב כאן,

מונה במדרגה השביעית, ותשובה בעת זקנה במדרגה השמינית.

נמ מהגמרא יש להוכיח כן, דבמסכת יומא (פ"ג): "היכי דמי בעל תשובה, אמר רב יהודה כגון שבאת לידו עבירה פעם ראשונה ושניה וניצל הימנה, מחוי רב יהודה באותה אשה, באותו פרק ובאותו מקום", ע"כ. ונחזי אנן, האם בתרי זימני הוי חזקה ששוב לא יחטא עוד, הא אפשר דשתי פעמים הוא כובש את יצרו, אבל כשיפגע בה פעמים רבות לא יעמוד בנסיון. הא מעשים בכל יום, שמקבלים להזהר בלשה"ר, ברכילות, בביטול תורה, בהסתכלות וכדומה, ומקיימים הקבלה בכל תוקף איזה זמן, ואח"כ נכשלים שוב באותם הדברים. ומכ"ש להרמב"ם (הל' תשובה פ"ב ה"א) דגורס ברב יהודה, כגון דבאת עבירה לידו פעם אחת וניצול, דהוי בעל תשובה גמור, אלא מוכח מזה דהעוזב את חטאיו והשליך השרץ מידיה הוא בעל תשובה גמור, אף שבדרך הטבע יחזור עוד לסורו ומרדו. וכן מוכח בשבועות י"ג ע"א, דרבי סבר יוהכ"פ מכפר בלא תשובה, ורבנן סברי יוהכ"פ מכפר דוקא עם תשובה. ואמרו בגמרא: "מ"ט דרבנן, דתניא יכול יהא יוהכ"פ מכפר בין לשבים בין לשאינם שכים, ודין הוא חטאת ואשם מכפרין, ויוהכ"פ מכפר, מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבים כך יוהכ"פ". ועיי' ברמב"ן וריטב"א, שמוכח דבאמת הלימוד הוא מחטאת ואשם, ואך חלק, בא רק לדחות הפירכא עי"ש. ולפי"ז כשם שחטאת ואשם דמכפר עם תשובה, פשוט דלא בעינן שיעיד עליו יודע תעלומות, דהיינו ידיעה שכלית, כמו כן יוהכ"פ שמכפר עם תשובה לא בעינן שיעיד עליו יודע תעלומות. ולפי מה שהוכחנו שכל תשובה מקובלת היא אצל השי"ת, וכי תשובה היא כל כך בנקל, א"כ כמה גדול עלינו החיוב להזדרז ולמהר לשוב אל ה' בכל לב ונפש.

הנמנע מתשובה ענשו חמור יותר מהעונש על העבירה עצמה

ז) כשם שגדול כחה ושכרה של תשובה, כך גדול עונש הבלתי שב, מלבד החטאים והעונות שיש לו, עוד נוסף עוון פלילי, בזה גופא שאינו שב לה', וזהו בכל השנה. ומכ"ש בימים הנוראים בעשי"ת שהוא זמן תשובה לכל. וכבר כתב הצ"ח (דרושי הצליה דרוש יט) וז"ל:

הנה ימים האדירים האלה, סגולתם רב ועצום להרבות תפילה ותחנונים לפני המקום. וכל אשר תמצא ידו לעשות טוב וחסד יעשה. כי הזמן גרמא, ושערי תשובה פתוחים. והקב"ה נמצא וקרוב לכל אשר יקראהו. וימינו פשוטה לקבל שבים. ואין לנו דוגמתן בשאר ימות השנה. ומי שלא ישוב הרי זה מתחייב בנפשו. ודבר זה שהוא נמנע מלעשות תשובה, הוא חמור

להתייאש ולעזוב דבר שכבר עלינו, לכן הננו לבאר שהדבר אינו כן. והתשובה מקובלת להשי"ת אף שעפ"י דרכי השכל ישוב לזה החטא עוד, אם אך קיבל עליו בלב שלם, שלא ישוב לעולם לזה החטא עוד. הראיות לזה, ראשונה, הכ"מ הלח"מ והשל"ה פירשו כוונת הרמב"ם 'ויעיד עליו יודע תעלומות', היינו שיאמר בוידוי דברים: השם הוא עדי שלא אחטא עוד, כמו 'ואעידה לי את השמים ואת הארץ'.

שנית, המבי"ט (בס' בית אלקים פ"ו שער התשובה) כתב וז"ל: ראוי לבאר ענין התשובה ששב האדם בכל שנה ושנה. וחזור אח"כ למה שחטא, אם תועיל התשובה שעשה על העונות הקודמים גם כי חזר אח"כ לחטא אותם החטאים, או נאמר שכיון שחזר למה שחטא, יראה שלא היתה תשובתו נכונה ושלימה, ולא גמר בלבו לעזוב החטאים והעונות הואיל וחזר אליהן אח"כ. וְאָמַר, כי נראה מדברי רבותינו ע"ה כי כיון שחזר האדם בתשובה מן החטאים שעשה וגמר בלבו שלא לעשותם עוד, השי"ת מעביר חטאתו בתשובתו זאת, ואם אח"כ חזר לחטא, יצה"ר הוא שפתה אותו מחדש לחזור למה שחטא, לא יהיו החטאים הראשונים חוזרים וניעורים, אחר שנתבטלו בתשובה הקודמת ... וראיה לזה מה שאמרו במסכת תענית (טז). 'אמר רב אדא בר אבהו, אדם שיש בו עבירה ומתודה ואינו חוזר בה, למה הוא דומה, לאדם שתופס שרץ בידו, שאפילו טובל בכל מימות שבעולם לא עלתה לו טבילה. ופירש"י: שיש בידו גזל ואינו מחזיר, הא שאר עבירות שאינן בידו, מיד שגמר בלבו שלא לעשותן עוד, נמחלו לו כמו מי שזרק השרץ מידו שעלתה לו טבילה מיד, ע"כ. ועיי' ש שהארץ.

הרי בפירוש דמי שגמר בלבו לעזוב חטאו, אעפ"י שכך הדרך שלאחר זמן חוזרים ונכשלים באותם חטאים עצמם, מכל מקום החטאים נמחלו.

ו) גם המאירי בחיבור התשובה (מאמר א' פ"ב) כתב, ד"המדרגה השביעית בתשובה היא. מי ששב מחמת יסורין הבאין עליו, וזה השב אעפ"י שמחשבתו זכה ונקיה בעת תשובתו. וגומר בדעתו לבל יוסיף לחטא עוד, יכביד את לבו בעת היות לו הרוחה, וישוב וישנה באולתו וכה משפטו כל הימים, ישוב בעת צרתו ויגמור בלבו לעזוב דרכו הרעה, ובעת שלותו יחזור לסורו וימרוד בשם, זה סגנון רע מאד אעפ"י שנקרא **תשובה**, כי קרוב להשתקע בעבירות עד שלא יספיק לעשות תשובה", ע"כ. הרי דהמאירי סובר, דאיש שררכו תמיד, בעת צרה הוא מתחרט ומקבל עליו שלא ישוב עוד לחטא, ובשעת שלוה הוא חוזר לסורו, אעפ"י כן נקרא תשובה, אלא שסכנה הוא שישתקע בעבירות ולא יספיק לעשות תשובה, ותשובה פחותה זו היא קודמת אצלו מתשובה בעת זקנה, שזו הוא

בתשובה נמחק העוון ונוספות מצוות

ח) אחי ורעי, בואו חשבון, נבוא נא ונעשה חשבון, מי שלא שב ח"ו בימים המקודשים, דהיינו בעשי"ת, העונות נכפלים, מי שהיו לו מאתים עבירות, נעשה ארבע מאות ועוד יותר, ומכ"ש לפי הפני יהושע, אף בעון אחד, אם אינו חוזר בתשובה ביוהכ"פ הרי הוא רשע גמור ונתתם למיתה בין בעוה"ז ובין בעוה"ב. ולהיפוך השב בתשובה, העונות נמחלים ונמחקים, ומלבד זה, כנגד כל עבירה שעשה, ניתוסף לו מצות עשה של תשובה ומצות עשה של 'והתודו'. ויש לי ראיות ע"ז, שעל כל מעשה חטא יש מצוה מיוחדת של תשובה. בין עבירה אחת שעושה פעמים הרבה, בין עבירות שונות, על כל פעם שחטא, יש מצות תשובה ומצות וידוי, וא"כ נגד מאות של עבירות שיש לנו, כשאנו עושים תשובה, העבירות נמחקות ובאות במקומן מאות של מצוות. וזהו הפירוש על דרך פשוטת בהא דאמר ריש לקיש (יומא פו:) גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכות, עיין בספר בית אלקים (שער התשובה פרק יז). ואע"ג דגם בתשובה מיראה, יש קיום מ"ע של תשובה ומ"ע של וידוי, ואפ"ה אמר ר"ל דבתשובה מיראה לא אמרינן דזדונות נעשות לו כזכות, היינו משום דבתשובה מיראה העונות אינם נמחקים, דזדונות נעשות לו כשגגות וא"כ כנגד המצוות עוד יש עונות, וגם המצוות בעצמן אינן שלימות, שחסר עוד תשובה מאהבה, לכפר על חלק השגגות. אבל ברור, דגם בתשובה מיראה, יש קיום מ"ע של תשובה וידוי על כל פעם שחטא. לכן הבה נתחזק לשוב אל ה' באמת ובלב שלם, ואל ה' הטוב העוזר לשבים נשא לבבנו בתפילה, 'לב טהור ברא לנו ורוח נכון חדש בקרבנו', ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך', ונוכה כולנו למחילת עוונות, להכתב ולהחתם לאלתר לחיים בספרך של צדיקים גמורים אכ"ר.

יותר מגוף החטא והעון, כי הוא מבזה מלכו של עולם, הפושט ידו לקבל שבים, וזה נמנע מגשת אליו ולבקש לפניו, ע"כ.

מבהיל הדבר מאד, מניעת התשובה הוא יותר חמור מהעון עצמו. למשל, העושה מלאכה בשבת שהוא חיוב סקילה, המניעה מתשובה ע"ז הוא יותר חמור מחילול שבת גופא, וא"כ לדאבונו שאנו מלאים עונות לה"ר ורכילות, ליצנות, שקרים, ביטול תורה, כעס, גאווה, קנאה, שנאה, הסתכלות בנשים, מחשבות זרות, תפילות וברכות שלא בכוונה, וכדומה עבירות למאות, המניעה מתשובה על מאות העבירות שיש לנו, עוד יותר חמור מהמאות העבירות עצמן.

וכן רבינו יונה בשערי תשובה (שער השני אות ג') כתב: "כאשר השי"ת שולח יסורים לאדם להעיר אותו לתשובה, והוא אינו שב, יגדל עונו ויכפל עושו". (וכן כתב (שם י"א): "כאשר ישמע מוסר החכמים והמוכיחים, צריך לקבל דבריהם ולחזור בתשובה. ואם לא יתעורר לקול המוכיחים, יכפל עונו". הרי בפירוש דעל המניעה מתשובה נכפל עונש כל עונותיו, וזה אפילו בכל השנה, ומכ"ש בעשי"ת כמו שכתב הצ"ח.

גדולה מזו כתב הפני יהושע (בר"ה דף טז ד"ה מיהו) דצדיק גמור, אם יש לו עון אחד, ולא עשה תשובה ביוהכ"פ על זה העון, הרי הוא כמבעט ביוהכ"פ, ואין לך רשע גמור כמוהו, ומשו"ה נכתב ונחתם לאלתר למיתה בין בעוה"ז ובין בעוה"ב, ע"כ.



הרב יוסף טנדלר זצ"ל

ענייני תשובה

א) תשובה – מאיפה חוזרים ולאיפה חוזרים

בספר עלי שור (ח"ב עמ' תלה) העיר, שמורגלים אנו לומר על מי שעשה חטא צריך 'לחזור בתשובה', והמובן המקובל אצלנו במושג של 'תשובה' הוא שצריך להכיר החטא ולהתחרט, וכן לעזוב את הדרך שגרם לו לחטוא, אבל איזו שייכות יש בין זה לבין 'חזרה' ו'שיבה'. ועוד, שפשטות הלשון 'תשובה' מורה שהאדם הלך למקום אחר ועכשיו הוא שב למקומו, ועלינו להבין לאיזה מקום הלך ולאיזה מקום הוא צריך לשוב.

והביא את דברי הגמרא בע"ז (ט), 'אשרי איש ירא את ה' במצוותיו חפץ מאד' (תהילים קיב, א) – אשרי איש ולא אשרי אשה? א"ר עמרם אמר רב אשרי מי שעושה תשובה כשהוא איש, ע"כ. וברש"י ז"ל, כשהוא איש – כשהוא בחור בכחו כלומר ממחר להכיר בוראו קודם ימי הזקנה, עכ"ל. ומבואר והנה רש"י לא הזכיר שום חטא שעליו 'עושה תשובה' שהוא איש, אלא התשובה היא הכרת הבורא, שמי שזוכה להכיר את בוראו במדרגה שלא הכירו עד כה, הרי הוא שב בתשובה! ותשובה כזו שייכת אף בצדיק גמור, שאין לו על מה לחזור בתשובה, אלא שמגיע להכרה יותר ברורה בכורא יתברך. ופשוט הוא שמי שחייב לעשות תשובה על חטאיו, צריך מתחילה להכיר למי הוא שב, וכאשר האמונה תקועה בלב בלי שום פקפוק, אז האדם 'מכיר את בוראו'.

ותשובה כזו תבע אליהו הנביא מעם ישראל בהר הכרמל ואמר להם 'עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים, אם ה' הוא האלקים לכו אחריו ואם הבעל לכו אחריו' (מלכים א' יח, כא), עד שירדה אש מן השמים וכולם אמרו 'ה' הוא האלקים', והגיעו להכרה ברורה בה'. זהו המושג של 'תשובה' – לשוב להכרה בה', וכך צריכים אנו לחיות את חיינו, שכל מדרגה שאנו משיגים וכל חלק בעבודת ה' שאנחנו מגיעים אליו, יהיו מתוך הכרה ברורה בה', ושמתוך כך אנחנו עושים את עבודתנו.

ונראה להוסיף בירור בענין זה, שהנה אמרו חז"ל במס' אבות (פ"ד מכ"א) 'רבי אלעזר הקפר אומר הקנאה התאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם', ויש לשאול, מה הכוונה בזה ש'מוציאים אותו מן העולם'? האם הביאור היא שהמידות הרעות הללו ימיתוהו כפשוטו? אם כן, היה לו לתנא לומר כן, 'גורמים מיתה לאדם', ומדוע נקט לשון כזו, 'מוציאים את האדם מן העולם'?

ועיין ברמב"ם בפירוש המשניות, ז"ל, והוא כי באלה המדות או באחת מהן יפסיד אמונת התורה בהכרח ולא יגיעו לו מעלת השכליות ולא מעלת המדות, עכ"ל. ועלינו להבין דבר זה, כיצד המידות הרעות הללו מונעות מהאדם מלהגיע ל'מעלות השכליות'? הלא ענייני השכל תלויים בחכמה ומחשבה וכו', ומדוע המידות הללו הן סתירה לזה?

ונראה לבאר את הענין, שהנה ראיתי בשם הגאון רבי חיים ברים זצ"ל שכתב שההיפך של 'שוטה' אינו 'חכם' אלא 'פקח', משום ש'חכם' אינו סתירה ל'שוטה', ויתכן שאדם יהיה חכם וידע הרבה חכמות ומכל מקום הוא שוטה, והיינו משום שהוא חי בעולם של דמיון, ואינו רואה את המציאות האמיתית. אולם 'פקח' הוא מי שרואה ושם לב אף לדברים שהיה אפשר לא לשים לב אליהם, ואינו חי בעולם של דמיון אלא במציאות האמיתית. וכמו שאומר הפסוק 'ויפקחו עיני שניהם וידעו כי עירומים הם', והיינו שאף על פי שידעו מתחילה הם עירומים, מכל מקום כעת התחדשה אצלם ראייה שונה של המציאות. וכל אדם, גם אם הוא חכם ובעל כשרון, יכול לחיות בעולם הדמיון ולא יכיר באמת את העולם.

וזו הכוונה שהקנאה התאוה והכבוד מוציאים אדם מן העולם האמיתי לעולם הדמיון.

ונראה שכל זה נכלל בדברי רש"י, שתשובה היא להכיר את בוראו, כלומר לצאת מעולם הדמיון ולהיכנס לעולם האמיתי של הכרה בה'.

ב) כח התשובה להעלות את החוטא למדרגה חדשה
עוד הביא בספר עלי שור (ח"א עמ' מה) מספר בית אלקים להמבי"ט (פ"ו) יסוד בענין התשובה, ז"ל, ראוי לבאר ענין התשובה ששב האדם כל שנה ושנה, וחזור אחר כך למה שחטא, אם תועיל התשובה שעשה על העוונות הקודמים גם כי חזר אחר כך לחטוא אותם החטאים, או אם נאמר שכיון שחזר למה שחטא יראה שלא היתה נכונה ושלמה ולא גמר בלבו לעזוב החטאים והעוונות הואיל וחזר עליהם אחר כך. ואומר כי נראה מדברי רבותינו ע"ה כי כיון שחזר האדם בתשובה מן החטאים שעשה וגמר בלבו שלא לעשותם עוד, השי"ת מעביר חטאו בתשובה זאת, ולא יהיו החטאים הקודמים חוזרים וניעורים אחר שנתבטלו בתשובה הקודמת, עכ"ל.

ונראה שבכלל דבריו הוא, שיסוד הדבר מדוע תשובתו לא בטלה, הוא משום שאפילו אם חזר ועבר על אותן עבירות,

אין 'ועתה' אלא תשובה שנאמר ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך וכו' ע"כ.

והקשה הג"ר מרדכי מילר זצ"ל בספרו 'שבת שיעורים' (פרשת נצבים), הרי לימדונו חז"ל שמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, ואם כן מנין למדו כאן במדרש ש'ועתה ישראל' מורה רק על מצות התשובה ולא על שאר המצוות, הרי בכולם שייך לשון 'ועתה'.

ותירץ שבשאר המצוות, בכל זמן שיקיים אותה היא טובה, אלא שאם מזדרז לקיימה מיד הוא יותר טוב, מה שאין כן בתשובה אם יאחר מלעשות תשובה, מוכח שאינו מתחרט על מעשיו, והרי לא עשה תשובה, שאם אדם רוצה לתקן את עצמו הוא צריך לעשות כן מיד.

והחפץ חיים בספרו אהבת חסד (ח"ב פי"א בהגה"ה) ג"כ הקשה כן, היכן רמוזה התשובה בתיבת 'ועתה'. וביאר, שהיצר מטעה את האדם ואומר לו שהיום אין לו פנאי לעסוק בתורה ובמצוות ולהתבונן בנפשו איך לקיים התורה והמצוות, ולמחר יוכל לקיים רצון ה', ועל זה מזהיר הכתוב שאין לשמוע בקולו אלא צריך כל אדם לחשוב 'ועתה מה ה' שואל מעמך', שבכל רגע שהאדם חי הוא צריך לשאול את עצמו מה ה' שואל מעמי. ומסיים שם שזהו התפילה שאנו מתפללים שיתקיים בנו 'בהתהלךך תנחה אותך'.

ה) בענין תשובה על חילול ה'

איתא ביומא (פו.) מי שיש חילול השם בידו אין לו כח בתשובה לתלות ולא ביוה"כ לכפר ולא ביסורין למרק אלא כולן תולין ומיתה ממרקת שנאמר ונגלה באזני ה' צבקות אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון, ע"כ.

צריך להבין מהו הטעם שתשובה אינה מועילה על חטא זה של חילול השם. ועוד, אם התשובה אינה מועילה, מדוע מועילה המיתה, ואיך היא מכפרת על חטאו.

ונראה שהטעם שתשובה אינה מכפרת הוא משום שמי שגרם חילול השם, כל זמן שהוא קיים, יזכרו ההמון את החילול השם, והם יזכרו שאפשר ח"ו לחלל את השם, ולכן לא מועילה תשובה, כיון שמה שפגם נשאר אצל אחרים, וכל זמן שלא תיקן פגם זה, אין לו כפרה.

ולכן מועילה מיתה, שאמנם המיתה עצמה אינה המכפרת, מ"מ לאחר מיתתו מן הסתם לא יזכרו שום דבר ממה שעשה, וכיון שחזר בתשובה על עצם העבירה – ממילא היא מתכפרת לו.

ומטעם זה, אע"פ שתשובה אינה מועילה, מ"מ אם יקדש שם שמים תחת אשר חיללו – סר עוונו, וכמו שהבאנו לעיל מרבינו יונה, שע"ז מסיר את החילול השם שעשה, וחטאו מתכפר מכח התשובה שעשה.

מכל מקום בוודאי הועילה התשובה להעלות אותו לדרגה אחרת, ואי אפשר שלא עשתה עליו רושם.

ונראה שמטעם זה צוותה התורה 'הוכח תוכיח את עמיתך' (ויקרא יט, יז), ודרשו חז"ל שצריך להוכיחו אפילו מאה פעמים, ולכאורה יפלא, מה הענין בזה, ואיזה צורך יש להוכיחו שוב ושוב כיון שרואה שאין תוכחתו פועלת דבר? אלא שהתורה מגלה לנו שכל תוכחה משפיעה על האדם במקצת, אע"פ שהשינוי אינו ניכר לעין, ולכן בכל פעם שמוכיחו, הוא מקרבו מעט אל אביו שבשמים ומרחיקו מן החטא.

ג) שני גדרים בתשובה

בספר עטרה למלך (עמוד קע"ג) הביא בשם בנו של הג"ר יצחק אלחנן זצ"ל שלמד מענין טהרת טבילה והזאה שיש שני גדרים בתשובה. דהנה אמרו במשנה סוף יומא (פה:), אמר ר' עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים, שנאמר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם ואומר מקוה ישראל ה', מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל, עכ"ל המשנה.

והנה במשנה הוזכרו שני אופנים של טהרה, הזאה וטבילה, ויש חילוק ביניהם, שלענין טבילה הדין הוא שבשביל להטהר צריך שכל גופו יכנס למים, משא"כ בהזאה אין צריך שילכו המים אלא על אבר אחד, ואפילו על ראש אצבעו או על ראש שפתו, כמבואר ברמב"ם (פי"ב מהלכות פרה אדומה ה"א). ומ"מ, לאחר ההזאה עדיין צריכים טבילת כל גופו, ואין די בהזאה בלבד אלא ההזאה היא המכשירה את הגוף לטבילה, ואז בטבילת כל גופו נשלמת הטהרה.

וכמו כן יש שני גדרים בתשובה, האחד הוא אם מכניס את כל גופו ב'מקוה', כלומר שעושה תשובה גמורה ונהפך לאיש אחר, ועוד שנית אם עשה רק קצת תשובה כלומר על דבר אחד, ש"מ מאותו מעט שייך שיבא לידי תשובה גמורה, ובדומה למה שאמרו חז"ל 'פתחו לי פתח כחודה של מחט ואני אפתח לכם כפתחו של אולם', כלומר שמתשובה גמורה על דבר אחד, התשובה יכולה להתפשט גם על שאר דברים.

אמנם יש לזכור את מה שדייק במכתב מאלהיהו שה'פתח של מחט' צריך להיות פתח מפולש מעבר אל עבר, ורק פתח כזה יכול להתפשט ולהתרחב, והיינו שהתשובה שלו על אותו דבר צריכה להיות גמורה ואמיתית, ומכח זה יוכל לבא לתשובה גמורה.

ד) תשובה צריכה להיות מיד

כתוב במדרש (בראשית רבה כא, ו) על הפסוק 'ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם' וז"ל, אמר רבי אבא בר כהנא מלמד שפתח לו הקב"ה פתח של תשובה, ועתה,

הרב שרגא שמואל הלוי נויברגר שליט"א

תוספת שבת ביוה"כ שחל בשבת

כן מדברי האו"ש, אלא שהוא איירי לגבי אכילת חצי כותבת עיי"ש], וכיון דליכא כלל חיוב סעודה שוב לא יקשה שיקבל תוספת שבת ויאכל אז סעודת שבת שהרי בשבת זו ליכא כלל מצות סעודה.

ועיין ב"אילה שלוחה" סי' ע"ח אות ג' שכתבנו ליישב באופן נוסף.

[אמנם בעיקר מש"כ האו"ש לחדש להלכה דחולה שאוכל ביוה"כ שחל בשבת לא יקדש, הוא דלא כהרעק"א, דבשו"ע או"ח סי' תרי"ח כתב המג"א סק"י דביוה"כ אין החולה מקדש, וכתב הרע"א שם דאפשר שזהו רק ביוה"כ שחל בחול דקידוש יו"ט הוא דרבנן ורבנן לא תקנו ביוה"כ, אבל אם חל בשבת אפשר דהחולה צריך לקדש משום שבת עיי"ש שכתב כמה צדדים בזה. (ועיין ב"אילה שלוחה" סי' ע"ח אות ד' הנהגת הגר"ס בזה.) ולפי דברי הרעק"א נראה דקדושת השבת אינה נקדשת בקדושת יוה"כ, ולפי דבריו צריך ליישב הקושיא כמו שכתבנו בתחילה].

וענין זה מפורש גם בדברי השו"ת צמח צדק האחרון (או"ח סי' ל"ו), שהוא הקשה למ"ד חצי שיעור מותר מן התורה למה לא יקיים מצות סעודת שבת באכילת כזית שכלפי איסור אכילה ביוה"כ הוא חצי שיעור כיון ששיעורו בכותבת, וכתב שם ליישב בתירוץ השני דכיון דבהדיא אמרה תורה תענו את נפשתיכם ביוה"כ ומצות עינוי הרי הוא גם במקום שחל להיות בשבת, "א"כ ביטלה התורה מצות אכילת שבת ועונג שבת כשחל בו יוה"כ, שהרי המצוה להתענות הוא הפך העונג מאכילה ושתייה, וסתם אכילה ושתייה דשבת הוא כמה ביצים וכו' וביוה"כ שחל להיות בשבת צוה הקב"ה דוקא להתענות עכ"ל. והנה הוא כתב מצד כוונת התורה שבמקום שהשבת חלה ביוה"כ לא נתכוונה התורה לחיוב סעודה, אמנם בדברי האו"ש שהבאנו מבואר שהוא מצד קדושת יוה"כ שחלה על השבת וכמ"ש.

והנה עד עתה דיברנו שלא יוכל לקיים הסעודה מצד הלכות סעודת שבת, אמנם עדיין יש לדון שלא יועיל מצד הלכות תוספת שבת, ונראה דענין זה תלוי במחלוקת הרע"א והאו"ש [שהבאנו לעיל בסוגריים] אם חולה שאוכל ביוה"כ שחל בשבת צריך לקדש, דלפי האו"ש דאין צריך לקדש כיון שקדושת יוה"כ חלה על שבת, נראה דודאי שלא יוכל לקבל תוספת שבת בלא יוה"כ, שהרי הכל הוא קדושה אחת ואם

שאלו האחרונים (ע' שפתי צדיק ספר דברים בסופו בעניני יום הכיפורים אות י"ב). בנוגע יוה"כ שחל להיות בשבת, דלכאורה יכול לקיים מצות סעודת שבת ע"י תוספת שבת, שיקבל שבת תיכף בפלג המנחה ואז כבר שבת אצלו, ויקדש ויאכל ויקיים בזה מצות סעודת שבת דאורייתא, ולאחר שיאכל יקבל קדושת יוה"כ.

והביא השפתי צדיק שם לתרוץ בשם גיסו האדמו"ר מגור (רא"מ זצ"ל), דמה שיכולים לקיים סעודת שבת גם בזמן תוספת שבת זהו כענין תשלומים להסעודה המוטלת עליו לאכול באותו ש"ק, אבל כשאין בגוף השבת שום סעודה אז גם בתוספת אין שייך מצות סעודה.

והנה לפי תירוץ זה שפיר איכא מצות סעודת שבת אלא שאין יכול לקיימה מחמת איסור האכילה של יוה"כ, ומה שאין יכול לקיים הסעודה בתוספת הוא משום שאם בעיקר השבת אין סעודה אין סעודה גם בתוספת. וכן כתב גם בגליוני הש"ס להגר"י ענגיל יומא פ"א ב', דאף שגם ביוה"כ גופא הוא מחוייב בסעודת שבת ורק שאיסור יוה"כ מעכב עליו, מ"מ דבר שאין יכול לעשות בשבת עצמה לא יועיל לזה התוספת.

אמנם אפשר ליישב הקושיא באופן אחר, דבשבת שחל בו יוה"כ ליכא כלל חיוב מצות סעודת שבת, ויסוד הדברים מבואר בדברי האו"ש (הל' עבודת יוה"כ פ"ד), דהנה הרמב"ם בפ"א מהל' עבודת יוה"כ פ' הל' ב' כתב "ואם היתה שבת אף מוסף שבת אין מקריב אותו אלא כהן גדול" עכ"ל, והיינו דאף שקרבן מוסף הוא בא מחמת השבת מ"מ ביוה"כ שחל בשבת צריך דוקא כהן גדול, וביאר האו"ש (פ"ד מעבודת יוה"כ) יסוד הדבר דקדושת יוה"כ מקדשת גם את השבת להיות לשבת גם קדושת יוה"כ, ולכן מוספי שבת נקדשים בקדושת יוה"כ וגם מוסף שבת הוא כמוסף יוה"כ ומה"ט צריך כהן גדול לעבודת מוסף של שבת. ועפ"ז פסק שם האו"ש למעשה דחולה שיש בו סכנה שאוכל ביוה"כ שחל בשבת שאין לו חובת קידוש על השבת.

ולפי"ז י"ל דה"נ לענין סעודת שבת כיון דשבת שחל בו יוה"כ חלה קדושת יוה"כ על השבת שוב ליכא מצות סעודת שבת, שהרי קדושת יוה"כ מחייבת איסור סעודה ואם היא חלה על קדושת השבת נמצא שבשבת עצמה ליכא חיוב סעודה שהרי היא נקדשת בקדושת יוה"כ שאוסר סעודה, [ועיין באמרי מבשר על תוס' הרא"ש יומא ריש פרק יוה"כ, שכתב לדייק

דע"י שמקבל עליו שבת מתחיל אצלו קדושת השבת והוא לדידיה יום השבת, וה"נ כיון שקיבל עליו שמיני עצרת הרי אצלו הוא יום שמיני עצרת ואינו מחוייב בברכת לישב בסוכה.

[ויעו' בשבלי הלקט סי' שי"א שכתב וז"ל, "ויום הכיפורים שחל להיות בשבת מפסיק סעודתו מבעוד יום, ואין צריך לקדש על הכוס לפי שלא קדש היום עדיין והוא צריך לפסוק מבעוד יום מאכילה ושתיה" עכ"ל. [וכן הוא בספר הפרדס לרש"י, וכן בתניא רבתי.] ולכאורה צ"ב מה הוקשה לו שיקדש על הכוס והרי פשוט הוא דיוה"כ שחל בשבת בזמן שחל שבת שאז הוא זמן הקידוש הוא גם יוה"כ שאסור באכילה ואיך יקדש. ויעו' בגליוני הש"ס להגר"י ענגיל שביאר דבריו דכוונתו להקשות שיקבל שבת מבעוד יום מדין תוספת שבת ואז לקדש וכמו שהקשינו, ועל זה תירץ דאינו יכול לקדש בתוספת שבת כיון שבזמן שקידש היום לא יכול לעשות קידוש מפני איסור יוה"כ, ואין לומר שיוסיף מחול על הקודש כדי לעשות קידוש בזמן שבשבת עצמה אינו יכול לעשות קידוש. אבל אולי יש לפרש כוונת התירוץ באופן אחר, דכיון שגם יוה"כ צריך תוספת מחול על הקודש אם מוסיף על השבת ממילא חל יוה"כ, וזה כוונתו בלשונו "והוא צריך לפסוק מבעוד יום מאכילה ושתיה" והיינו מצד דין תוספת יוה"כ, ומה"ט לא יועיל מה שיעשה תוספת שבת ויקבל שבת קודם, ועדיין צ"ב בלשונו לפי"ז מה שכתב "לפי שלא קדש היום עדיין".]

מקבל אחד בע"כ חל גם השני, אמנם להרע"א דהוי ב' קדושות יש לדון בגדר תוספת שבת אם יוכל לעשות תוספת שבת בלא תוספת יוה"כ. וביאור הצדדים בזה דיש לדון מהו דין התוספת שבת, אם הוי תוספת קדושה מהשבת על החול ולפי צד זה יתכן שיכול להוסיף מקדושת השבת על החול בלא לקבל יוה"כ, אמנם יש מקום לומר דתוספת שבת הוא הלכה להקדים את היום וכיון שקיבל עליו שבת והקדים את יום השבת ממילא חלה עליו גם קדושת יוה"כ ושוב לא הועיל כלום במה שהקדים את קבלת השבת דעדיין לא יוכל לאכול מצד איסור אכילה ביוה"כ.

ובספר כנסת אברהם להגר"א פרבשטיין זצ"ל ראש ישיבת חברון, נקט דב' צדדים אלו הם מחלוקת המהרש"ל והט"ז בסימן תרס"ט, דהט"ז שם הביא דברי המהרש"ל דמי שהקדים לקבל עליו יו"ט של שמיני עצרת אינו יכול לאכול אז, דמאחר שבשמיני עצרת קי"ל דיתובי יתבינן ברוכי לא מברכינן אין ראוי לברך לישב בסוכה כשמקדש שמיני עצרת, ומאידיך כיון שעדיין הוא יום הרי הוא מחוייב בברכת לישב בסוכה, והט"ז שם נחלק עליו דכיון שקיבל עליו שמיני עצרת מכח דין תוספת יו"ט אזלא מיניה חובת היום שעבר ואין צריך לברך לישב בסוכה. ויסוד מחלוקתם הוא דלפי המהרש"ל דין התוספת הוא רק בהמשכת הקדושה ואינו מחשיבו להיות היום שאח"כ, וכיון שעדיין הוא ביום השביעי של סוכות ולא ביום שמיני עצרת הרי הוא מחוייב בברכת לישב בסוכה, אמנם הט"ז ס"ל דדין תוספת הוא כלפי היום



הרב עבי איינשטטר שליט"א

מאיזה דין באות המאורעות שבין ר"ה ליום הכיפורים

נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה. והלא עינינו רואות שיש צדיקים גמורים שמתים לאלתר, ויש רשעים גמורים שחיים בשלוה.

ותירץ הרמב"ן בשער הגמול שהצדיק גמור המוזכר בגמ' לאו היינו צדיק כפשוטו אלא צדיק בדינו, וכן רשע גמור היינו רשע בדינו. שכך היא המדה, שיש צדיקים שנענשים בעולם הזה על מיעוט עונותיהם אף שזוכים לחיי עולם הבא, ויש רשעים שמקבלים שכר בעולם הזה על מיעוט מעשיהם הטובים אף שאובדים לגמרי מחיי עולם הבא. ונמצא שהצדיק גמור המוזכר בגמ' כולל צדיק גמור שאין לו שום עונות, וכולל גם רשע שזכה לחיים טובים בעולם הזה שהוא נקרא צדיק גמור בדינו. וכן רשע גמור המוזכר בגמ' כולל רשע גמור שאין לו שום זכויות, וכולל גם צדיק שצריך ליענש בעולם הזה, שהוא נקרא רשע גמור בדינו. וכן פירש הר"ן (ר"ה ג: לדפי הרי"ף) בשם רבי ישעיה הזקן מטראני ז"ל [בעל תוס' רי"ד].

והתוס' (שם ד"ה ונחתמין) תירצו שזה שאמר רבי כרוספדאי שצדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים, היינו לחיי עולם הבא, וכן רשעים גמורים שנכתבים ונחתמים לאלתר למיתה, היינו בעולם הבא. אבל בעולם הזה יש צדיקים שמתים ויש רשעים שחיים.

וצריך ביאור לפי פירוש התוס' דלמה דנים את האדם בכל ראש השנה מה יהיה דינו לעולם הבא. וביאר בתוס' הרא"ש (שם) שהגזר דין של עולם הזה תלוי בחיי עולם הבא, שהרי הצדיק שזוכה לחיי העולם הבא גוזרים עליו גזרות קשות בעולם הזה כדי להפרע ממנו עונותיו, וכן הרשע גוזרים עליו גזרות טובות בעולם הזה כמו שכתוב "ומשלם לשנאיו אל פניו להאבידו (דברים ז, י)". והלכך בכל שנה צריך להעלות את האדם בכף מאזנים אם יזכה לחיי עולם הבא, מפני שגזר דינו בעולם הזה תלוי בה.

וביאר הגר"א שלפי דברי התוס' נמצא שכל הענין ששלשה ספרים נפתחים וצדיקים גמורים ורשעים גמורים נחתמים לאלתר הוא רק לגבי חיי עולם הבא, אבל לגבי עולם הזה כל בני אדם שוים, בראש השנה יכתבון וביום צום כיפור יחתמו. וכתב הגר"א שכן משמע ממה דאיתא בבבלי (ר"ה שם ע"א) וז"ל: "דתנא דבי רבי ישמעאל וכו' ואדם נידון בראש השנה וגזר דין שלו נחתם ביום הכיפורים", הרי שלא חילק התנא בין

שאלת הירושלמי "אלו שמתים בין ר"ה ליוה"כ מאיזה דין הם מתים"

יש לשאול בכל מה שאירע לאדם בין ראש השנה ליום הכיפורים האם הוא מחמת הדין שנגזר בשנה זו, או שמא הוא מחמת הדין של שנה שעברה. והיא באמת שאלת הירושלמי (ראש השנה פ"א ה"ג) וז"ל: "אלו שמתים מראש השנה ועד יום הכיפורים, מאי זה דין הם מתים" עכ"ל. ונראה שתשובת שאלה זו היא מחלוקת הבבלי והירושלמי כמו שיתבאר לפנינו.

שיטת הבבלי שמאורעות שבין ר"ה ליוה"כ הם מחמת הדין של שנה שעברה

דהנה, איתא בגמ' ראש השנה (טז) וז"ל: "והתניא וכו' אדם שאירע בו קרי [פי' מקרה א"נ קושי. תוס'] או אונס, קודם יום הכיפורים נידון לשעבר, לאחר יום הכיפורים נידון להבא" עכ"ל. ופי' רש"י (שם ד"ה נידון, וד"ה להבא) דמקרה שאירע לאדם קודם יום הכיפורים נגזר עליו ביוה"כ של אשתקד, ומקרה שאירע לאדם אחר יום הכיפורים נגזר ביוה"כ של שנה זו.

וקשה דהא איתא בגמ' (שם ע"ב) וז"ל: "אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורים, ואחד של צדיקים גמורים, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכיפורים, זכו נכתבין לחיים, לא זכו נכתבין למיתה" עכ"ל. ויש להקשות דכיון שרשעים גמורים נחתמים לאלתר בראש השנה, היאך סתם תנא דברייתא ופסיק ותני שכל מקרה שאירע לאדם קודם יוה"כ הוא מחמת הדין של שנה שעברה, שמא רשע גמור הוא ונגזר עליו דבר זה עכשיו בראש השנה.

ותירץ בביאור הגר"א (או"ח סי' תקפ"ב) שזה שאמר רבי כרוספדאי שלשה ספרים נפתחים הוא רק לגבי חיי עולם הבא וכמו שפירשו התוס', אבל לגבי חיי עולם הזה כל בני אדם שוים שנכתבים בראש השנה וגזר דין שלהם נחתם ביום הכיפורים.

קושית הראשונים

שיש צדיקים שמתים לאלתר ויש רשעים שחיים

דהנה, הקשו הראשונים דהיאך אמר רבי כרוספדאי שצדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים, ורשעים גמורים

מתקיים הדין קודם ראש השנה הבא, ומשום הכי הקשה הירושלמי שאם כבר נגזר בשנה שעברה שימות אדם זה, אם כן היאך האריך ימים אחר ראש השנה הבא.

ותירץ הירושלמי וז"ל: "ולא שמיצ דא"ר קרוספא בשם ר' יוחנן שלש פינקסיות הם, אחת של צדיקים גמורין ואחת של רשעים גמורין ואחת של בינוניים. זה של צדיקים גמורין כבר נטלו איפופסי (פי' חתימה) של חיים מראש השנה, זה של רשעים גמורין כבר נטלו איפופסי שלהן מראש השנה, של בינוניים כבר ניתן להן עשרת ימי תשובה שבין ראש השנה ליום הכיפורים, אם עשו תשובה נכתבין עם הצדיקים, ואם לאו נכתבין עם הרשעים" עכ"ל.

וגם זה צריך ביאור, דהיאך תירץ הירושלמי קושייתו שאם נגזר בשנה שעברה שימות אדם זה, אם כן היאך האריך ימים אחר ראש השנה הבא.

וצריך לומר דהירושלמי סובר שגם לעניני עולם הזה יש שלשה ספרים, וצדיקים גמורים ורשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר בראש השנה, ולא כמו שפירש הגר"א בדעת הבבלי. ואדם זה שמת בין ראש השנה ליום הכיפורים על כרחך היה מן הרשעים הגמורים שנכתבים ונחתמים לאלתר בראש השנה.

ולפי זה יוצא דבר תמוה, דנמצא שהבינוני אין לו שום דין בין ראש השנה ליום הכיפורים, שהדין של שנה שעברה כבר נתקיים קודם ראש השנה, והדין של שנה זו עדיין לא נגמר. ואם כן קשה היאך יקרה לבינוני שום דבר בעולם בימים אלו בין לטוב בין למוטב. אתמהא.

ויוצא עוד, דאי אפשר שיקרה שום דבר רע בין ראש השנה ליום הכיפורים אלא לרשע גמור, שהרי הבינוני אין לו שום דין כנ"ל, והצדיק גמור כבר נחתם לחיים. והדברים מתמיהים, ופוק חזי שיש צדיקים שמתים בין ראש השנה ליום הכיפורים.

וצריך לומר דהירושלמי סובר כפירוש הרמב"ן ורבינו ישעיה דצדיק גמור ורשע גמור המוזכר בגמ' לאו היינו צדיק ורשע כפשוטו, אלא פירושו צדיק בדינו ורשע בדינו. וביאר עוד הרמב"ן (שער הגמול שם) שגם החיים והמיתה הנזכרים בגמ' לאו היינו חיים ומיתה ממש, אלא כל העונשים שבעולם הם בכלל "מיתה", וכל השכר והגמול הוא בכלל "חיים". והאדם נידון על כל פרט ופרט מקורות חייו, אם צדיק בדינו נחתם לשכר, ואם רשע בדינו לעונש, ואם בינוני תלוי ועומד.

ונמצא שכונת הירושלמי הוא שכל מה שנגזר על האדם בשנה שעברה כבר נתקיים קודם ראש השנה, וכל מה שאירע לאדם

צדיקים גמורים ורשעים גמורים לבינונים אלא בכל אדם מיירי, שלענין חיי עולם הזה כל בני האדם נידונים בראש השנה וגזר דין שלהם נחתם ביום הכיפורים. והשתא אתי שפיר שהחליט תנא דברייתא "אדם שאירע בו קרי או אונס קודם יוה"כ נידון לשעבר", שהרי כל מאורעות של עולם הזה נכתבים בראש השנה ונחתמים ביום הכיפורים.

ונמצא מבואר ששיטת הבבלי (לפי תוס') הוא שכל מה שאירע לאדם בין ראש השנה ליוה"כ כבר נגזר עליו בשנה שעברה, שכן מפורש בברייתא "אדם שאירע בו קרי או אונס קודם יוה"כ נידון לשעבר".

ובאמת כן הוכיח המהרש"א (ח"א ב"ב י'). מברייתא זו. והביא עוד ראיה ממה דאיתא בגמ' בבא בתרא (שם): "כי הא דבני אחתיה דרבן יוחנן בן זכאי חזא להו בחילמא דבעו למיחסר שבע מאה דינרי, עשינהו שקל מיניהו לצדקה, פוש גבייהו שיבסר דינרי, כי מטא מעלי יומא דכיפורי שדור דבי קיסר נקטינהו. אמר להו רבן יוחנן בן זכאי לא תדחלו, שיבסר דינרי גבייכו שקלינהו מינייכו" עכ"ל.

הרי מבואר שגזר דין של שנה שעברה מתקיים עד יוה"כ הבא, ולפיכך בני אחותו של רבי יוחנן בן זכאי הוצרכו להפסיד אותם מעות בערב יוה"כ.

שיטת הירושלמי במס' ראש השנה שמאורעות שבין ר"ה ליוה"כ הם מחמת הדין של שנה זו

ונראה לענ"ד דהירושלמי חולק בזה על הבבלי (לפי תוס'). דאיתא בירושלמי ראש השנה (פ"א ה"ג) וז"ל: "ר' חיה בר בא בעי וכו' אלו שמתים מראש השנה ועד יום הכיפורים מאי זה דין הם מתים. אין תימר משתא דעלת, עד כדון לא עלת (פי' אם תאמר מהשנה הנכנסת, עד עכשיו עדיין לא נכנסה לגמרי). אין תימר בשתא דנפקא, הכן הוון מורכין כל שתא ממות כדון (פי' ואם תאמר מר"ה שעברה, למה לא מתו עד עכשיו)" עכ"ל.

ופירושו, ששאל ר' חיה בר בא אלו בני אדם שמתים בין ראש השנה ליום הכיפורים מחמת איזה דין הם מתים. דממה נפשך, אם הוא מחמת הדין של שנה זו, הרי עדיין לא הגיע יוה"כ ולא נחתם הדין של שנה זו. ואם הוא מחמת הדין של שנה שעברה, היאך האריכו ימים כל כך ולא מתו קודם לכן. [ובסמוך נביא תירוץ הירושלמי.]

וקושיית הירושלמי צריך ביאור, דשמא מת מחמת הדין של שנה שעברה [וכדעת הבבלי], משום שכך נגזר על אדם זה שימות דוקא בשעה זו בין ראש השנה ליוה"כ. וצריך לומר דהירושלמי סובר שכל מה שנגזר על האדם בשנה שעברה

הכיפורים, כמו שאמרו בגמ' "קודם יום הכפורים נידון לשעבר".

ועוד נחלקו, שלפי דעת הירושלמי שלשה ספרים נפתחים בראש השנה גם בעניני עולם הזה, וצדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים בעולם הזה, ורשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה בעולם הזה. מה שאין כן לפי דעת הבבלי (לפי תוס') כל ענין שלשה ספרים נפתחים הוא רק לענין עולם הבא, אבל לענין עולם הזה כל בני אדם שוים, בראש השנה יכתבון וביום צום כיפור יחתמון.

ונראה פשוט ששני הדברים תלויים הא בהא. דעיקר הנחת הירושלמי היא שזמן קיום הדין של שנה שעברה הוא רק עד ראש השנה הבא. ולפי זה מוכרח דבראש השנה מתחיל כבר דין חדש להתקיים, דאם לא כן קשה "אלו שמתים מראש השנה ועד יום הכיפורים מאי זה דין הם מתים". ולכן פירש הירושלמי ששלשה ספרים נפתחים גם לעניני עולם הזה, וצדיקים גמורים ורשעים גמורים כבר נטלו איפופסי שלהם מראש השנה.

ושיטת הבבלי (לפי תוס') הוא שלענין חיי העולם הזה ראש השנה הוא רק זמן הכתיבה שהוא תחילת הדין, והגמר דין נחתם ביום הכיפורים, וכל ענין שלשה ספרים נפתחים הוא רק לענין חיי העולם הבא, אבל לענין חיי העולם הזה כל בני אדם שוים.

ולפי זה מוכרח שהדין של שנה שעברה על ענייני עוה"ז מתקיים והולך עד יום הכיפורים, שהרי בראש השנה אין שום חתימה חדשה לענין עולם הזה, ובהכרח צריך לומר שכל מה שאירע לאדם בין ראש השנה ליום הכיפורים כבר נגזר עליו בשנה שעברה, וזהו שאמר תנא דברייתא "אדם שאירע בו קרי או אונס קודם יום הכפורים נידון לשעבר".

ביאורי הגר"א בתפלת "וכתבנו לחיים" ואם שייך לומר "וכתבנו" אחר גמר דין

והנה, כתב בביאור הגר"א (שם) וזה לשונו: "אלא דחיי עולם הזה שוין בכל אדם, אלא דאף על פי שנכתב, אם חוזר בעשרת ימי תשובה נקרע הגזר דין, ונכתב ונחתם ביום הכיפורים לטובה, וזהו התועלת דאינו נחתם עד יום הכיפורים וכו', וזה שמבקשין בעשרת ימי תשובה 'וכתבנו כו'', ליקרע גזר דין ויכתבנו לחיים וכו' עכ"ל.

והיינו, שתיקנו הגאונים להתפלל בעשרת ימי תשובה "זכרנו לחיים מלך חפץ בחיים, וכתבנו בספר החיים למענך אלקים". ומשמע מדברי הגר"א ז"ל דלא יתכן לפרש שתפלת "וכתבנו לחיים" מיירי בחיי עולם הבא, דהא צדיקים גמורים ורשעים

בין ראש השנה ליום הכיפורים הוא מפני שבאותו דבר היה צדיק בדינו או רשע בדינו, אבל בדברים שהיה נידון כבינוני אין הכי נמי שאותם דברים תלויים ועומדים עד יום הכיפורים.

הירושלמי במס' שקלים הולך לשיטתו

ונראה שהירושלמי הולך בזה לשיטתו. דאיתא בירושלמי (פאה פ"ח ה"ח, שקלים פ"ה ה"ד) וז"ל: "אמר רבי חייא בר אדא, אית הוה סבין ביומינון (פי' יש זקנים בימינו), מאן דהוה יהיב להון מבין ריש שתא לצומא רבא הוון נסבין, מן בתר כן לא הוון נסבין, (פי' מי שהיה נותן להם מר"ה עד יוה"כ היו מקבלים, ואם לאו לא היו מקבלים) אמרין דשתן גבן (פי' אמרו, "השנה אצלנו"), עכ"ל.

ופירש התקלין חדתי (שם) וז"ל: "דגירסת הירושלמי כ'ל מזונותיו של אדם קצובין מר"ה ועד יוה"כ (ביצה טז. וכגירסתנו שם), והיה דעתם בזה שמר"ה ועד יוה"כ הוא קצבת מזונם לכל השנה. ולכן עד יוה"כ היו נוטלין שעדיין לא נקצב להם במרום ורשות בידם ליטול, משא"כ אחר יו"כ שכבר נקצב להם פרנסתם על כל השנה מהסיבה שהיה בידם ולא היו רוצים ליטול. וזהו דְשִׁתָּא גְבָן, של כל השנה אצלנו כבר" עכ"ל.

ונראה בכונתו שביום הכיפורים נקצב לאדם כמה יריוח מאומנות שבידו, ומשום הכי לא רצו הזקנים ליטול צדקה אחר יום הכיפורים מפני שהיו סוברים שאין להם רשות ליטול יותר ממה שנקצב להם מאומנות שבידם. אבל קודם יום הכיפורים היו מקבלים צדקה מפני שהדין של שנה שעברה כבר נתקיים קודם ראש השנה, ועדיין לא נקצב להם מזונותיהם של שנה זו, ולכן רשות בידם ליטול. שוב ראיתי שכעין זה פירש בגליון אפרים (על הירושלמי פאה שם בנדמ"ח), ועושה בכל דבריו.

ומבואר שדעת הירושלמי הוא שהדין של שנה שעברה מתקיים רק עד ראש השנה הבא. ולכן אפילו הזקנים שלא היו רוצים ליטול יותר ממה שנקצב להם מאומנות שבידם, מכל מקום קיבלו צדקה בין ראש השנה ליום הכיפורים מפני שעדיין לא נקצב להם מזונותיהם בימים אלו.

ביאור מחלוקת הבבלי והירושלמי

ונמצא שנחלקו הבבלי והירושלמי (לפי תוס') בתרתי, אלא ששני הדברים תלויים זה בזה כמו שיתבאר. חדא, שלפי דעת הירושלמי הדין שנגזר על האדם בשנה שעברה מתקיים והולך רק עד ראש השנה הבא, וכמו שאמרו בירושלמי "אין תימר בשתא דנפקא, הכן הוון מורכין כל שתא ממות כדון". ולפי דעת הבבלי הדין של שנה שעברה מתקיים והולך עד יום

היטב שמתפללים "וכתבנו" גם לאחר שנחתם הדין, דיתכן שכל אדם יש לו הרבה דברים שעדיין היה נחשב בהם כבינוני בדינו, ומתפלל על דברים אלו "כתבנו לחיים".

אבל הגר"א ז"ל (ליקוטי הגר"א שם) הולך בדעת התוס' שצדיק גמור ורשע גמור היינו כפשוטו, ונכתב ונחתם לאלתר היינו לענין חיי עולם הבא. ולפי דעת התוס' אין לנו הכרח דשייך להתפלל "וכתבנו לחיים" אחר שכבר נחתם הדין. ומכל מקום כן נראה לבאר לפי מה שפירש בליקוטי הגר"א דאפילו אחר שנחתם הדין שייך להתפלל "כתבנו" מחמת ג' טעמים שכתבנו.

אמנם, בס"ד שוב נתעוררתי שיש לפרש דברי הביאור הגר"א באופן חדש. דנראה שכונת הגר"א ז"ל היא להביא ראיה לפירוש התוס' ששלשה ספרים נפתחים רק לענין עולם הבא. דאם היינו מפרשים ששלשה ספרים נפתחים לענין חיי עולם הזה, היה קשה היאך מתפללים "וכתבנו" בעשרת ימי תשובה, הלא הצדיקים גמורים והרשעים גמורים כבר נכתבו ונחתמו לאלתר בראש השנה, והיאך מתפללים "וכתבנו" אחר שנחתם הדין. אבל כיון שפירשו התוס' ששלשה ספרים נפתחים רק לענין עולם הבא אבל לענין חיי עולם הכל שוים, לפי זה אתי שפיר שמתפללים "וכתבנו" שיקרע גזר דין ויכתבנו לחיים.

והשתא יש לומר שלענין חיי עולם הבא פשיטא ליה לרבינו הגר"א ז"ל שיכולים להתפלל "וכתבנו" אפילו אחר שנחתם הדין וכמו שיתבאר.

דהנה, באמת יש הבדל גדול בין הכתיבה והחתימה של חיי עולם הזה, לבין הכתיבה והחתימה של חיי עולם הבא. שהרי הכתיבה והחתימה של עולם הזה היינו הדין שנגזר על האדם בבית דין של מעלה, וכיון שנחתם הדין שוב לא יתכן להתפלל "וכתבנו". אבל הכתיבה והחתימה של עולם הבא לא הוי גזר דין, דאטו באים עכשיו לדון את האדם אם יכנס לעולם הבא, הרי עד יום מותו מחכה לו הקב"ה אם ישוב מיד יקבלו. אלא ביאור הענין שנכתב ונחתם בראש השנה לעולם הבא היינו מפני שצריך להחליט אם אדם זה הוא מבני העולם הבא, ועל פי החלטה זו דנים אותו בעניני עולם הזה, וכמו שהבאנו לעיל מדברי התוס' הרא"ש. ובוזה יש לומר שגם אחר שנחתם, מכל מקום שפיר יכול לשנות החלטה זו שיהא נחשב מבני העולם הבא.

ולפי זה נמצא שדברי הגר"א אינם סותרים זה את זה ביסוד. דיש לומר שבשני המקומות פשיטא ליה להגר"א ז"ל שיכולים להתפלל "וכתבנו" על עניני עולם הבא גם אחר שנחתם הדין וכמו שנתבאר. ולענין עולם הזה סובר הגר"א

גמורים נכתבו ונחתמו לאלתר בראש השנה, והיאך מתפללים "וכתבנו" אחר שכבר נחתם הדין. ומשום הכי פירש הגר"א ז"ל שתפלת "וכתבנו לחיים" בחיי עולם הזה מיירי, שלענין עולם הזה כל בני אדם שוים שלא נחתם דינם עד יום הכיפורים, ואף שכבר נכתב הדין יכולים להתפלל שיקרע הכתיבה ההיא ונזכה לכתיבה יותר טובה.

ושמעתי להקשות שבליקוטי הגר"א (עמ' 350) פירש שהתפלות שתיקנו הגאונים בג' ברכות ראשונות הם על עניני עולם הבא, ורק התפלות שתיקנו בג' ברכות אחרונות הם על עניני עולם הזה. והובאו דברי הגר"א ביתר ביאור בשפתי חיים (מועדים ח"א עמ' ק"ד). ולכאורה דברי הגר"א סותרים זה את זה, וכן הקשה הג"ר דוד גולדברג שליט"א (שירת דוד, תפלת ימים נוראים), וצריך עיון.

ונראה מוכרח שבאמת יש לרבינו הגר"א ז"ל שני דרכים בביאור תפלת "וכתבנו לחיים". ונפקא מינה בין שני הפירושים אם אפשר להתפלל "וכתבנו" אחר שכבר נחתם הדין. דלפי מה שפירש בביאור הגר"א אי אפשר להתפלל "וכתבנו" אחר שכבר נחתם וכנ"ל, ומשום הכי הוצרך הגר"א לפרש שתפלת "וכתבנו" מיירי בחיי עולם הזה.

אבל לפי מה שפירש בליקוטי הגר"א שייך להתפלל "וכתבנו" גם אחר שנחתם הדין. ודבר זה יש להבין בג' אופנים. א', שמתפלל "וכתבנו" משום דשמא בינוני הוא ועדיין לא נכתב ונחתם. ב', שמתפלל על כלל ישראל שיש ביניהם הרבה בינונים שלא נחתם דינם, ומתפלל עליהם "וכתבנו". ג', שבעשרת ימי תשובה אפשר לקרוע אפילו החתימה ולזכות לכתיבה חדשה, ואכמ"ל. ועל פי זה פירש הגר"א בליקוטים שתפלת "וכתבנו" מיירי לענין חיי עולם הבא, דאף שצדיקים גמורים ורשעים גמורים כבר נחתמו בראש השנה, מכל מקום מתפללים "וכתבנו" משום הני ג' טעמים.

ונראה להביא קצת ראיה שאפשר להתפלל "וכתבנו" גם אחר שנחתם הדין. שהרי נתבאר שלפי דעת הירושלמי הצדיקים גמורים והרשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר בראש השנה לענין חיי עולם הזה. ואם כן קשה, דאטו לפי דעת הירושלמי אי אפשר להתפלל "וכתבנו לחיים" בעשרת ימי תשובה. ועל כרחק צריך לומר שגם אחר שנחתם הדין אפשר להתפלל "וכתבנו", וכמו כן יש לומר לפי דעת הגר"א ז"ל.

וקצת יש לדחות ראיה זו. שהרי כבר נתבאר שדעת הירושלמי הוא כפירוש הרמב"ן ש"צדיק גמור" היינו צדיק בדינו, ו"רשע גמור" היינו רשע בדינו, וכל השכר שבעולם הוא בכלל "חיים", וכל העונש הוא בכלל "מיתה". ולפי זה מובן

מפרש להדיא שתפלת "וכתבנו לחיים" בחיי עולם הזה מיירי, ובליקוטי הגר"א מפרש דבחי עולם הבא מיירי. ומכל מקום אין חילוק ביניהם ביסוד, דבשני המקומות סובר הגר"א ז"ל שלענין חיי עולם הבא שייך להתפלל "וכתבנו" גם אחר החתימה, אבל לענין חיי עולם הזה שייך להתפלל "וכתבנו" רק קודם החתימה.

ז"ל דלא יתכן להתפלל "וכתבנו" אחר שנחתם הדין, ולזה ביאר הגר"א שלענין עולם הזה כל בני אדם שוים שאין החתימה אלא ביום הכיפורים, ולפיכך שפיר מתפללים "וכתבנו" גם אחר ראש השנה. ובס"ד הדברים מאירים.

אולם, גם לפי דברינו נמצא שיש לרבינו הגר"א ז"ל שני דרכים בביאור תפלת "וכתבנו לחיים". שבביאור הגר"א

❦ ראשי חבורה ואברכי כולל עבודת לוי ❦

הרב שמעון קרסנר שליט"א

לע"נ בתי דבורה חנה סילווער ע"ה

תשובת אנשי נינוה אם היתה תשובה שלימה, וארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם

האלקים את מעשיהם וכי שבו מדרכם הרעה, כי שינוי מעשה ענין אחר הוא, שהרי לא היה צריך לומר אלא וירא האלקים כי שבו מדרכם הרעה, מדאמר את מעשיהם משמע דתרי מילי נינהו, עכ"ד.

וכ"כ הריטב"א דפרש"י לא נהירא, דהא פשיטא שאם אינו שב מדרכיו כטובל ושרץ בידו הוא (תענית טז.) שאין מועיל לו שום תשובה, והנכון שאפילו מעשים של רשות שאינם הגונים קצת הוא מְשֻׁנָּה כלומר שהוא אדם אחר לגמרי, והיינו דמייתי תלמודא ראייה מדכתיב וירא האלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה.

וכן נראה מלשון הרמב"ם בהל' תשובה פ"ב ה"ד, וז"ל, ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה ע"כ, וכדלקמן. ועמ"ש לקמן בשם חיבור התשובה להמאירי.

ד) לכאור' נר' דאפשר לפרש בכוונת התוס' הרא"ש והריטב"א דאנשי נינוה עשו תשובה יותר גדולה ממה שנתחייבו מעיקר הדין, והיינו דהחזירו אפי' מריש שכבר בנו אותו בבית אף דלא נתחייבו אלא לשלם דמיו משום תקנת השבים, וכדתנן בגיטין נה. העיד רבי יוחנן בן גודגדא על המריש הגזול שבנאו בבירה שיטול את דמיו מפני תקנת השבים, ופרש"י מפני תקנת השבים שאם אתה מצריכו לקעקע בירתו ולהחזיר מריש עצמו ימנע מלעשות תשובה, ובגמ' שם תנו רבנן גזל מריש ובנאו בבירה ב"ש אומרים מקעקע כל הבירה כולה ומחזיר מריש לבעליו וב"ה אומרים אין לו אלא דמי מריש בלבד משום תקנת השבים. וגמ' בתענית טז. אמרינן מאי ומן

א) כתיב וירא האלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם האלקים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה (יונה ג, י). ע' משנה תענית טו. לא נאמר באנשי נינוה וירא האלקים את שקם ואת תעניתם אלא וירא האלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה.

ב) וע' ראש השנה טז: ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן, צדקה, צעקה, שינוי השם, ושינוי מעשה. צדקה דכתיב וצדקה תציל ממות (משלי י, ב. יא, ד). צעקה דכתיב ויצעקו אל ה' בצר להם וממצקותיהם יוציאם (תהלים קז, ו). שינוי השם דכתיב שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה וכתיב וברכתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן (בראשית טו, טז-טז). שינוי מעשה דכתיב וירא האלקים את מעשיהם וכתיב וינחם האלקים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה (יונה ג, ח-ט). ויש אומרים אף שינוי מקום דכתיב ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך והדר ואעשך לגוי גדול (בראשית יב, א-ב). ואידך, ההוא זכותא דארץ ישראל הוא דאהניא ליה.

ג) והנה רש"י פירש שינוי מעשה, שב מרעתו. אבל התוס' הרא"ש כתב, שינוי מעשה פ' ששינה מעשיו שאינו מתנהג באותן מעשים שהיה מתנהג בהם קודם כי שינה מעשיו ונהפך לאיש אחר, ואין פירושו שב מרעתו כפרש"י, שזה פשוט הוא שהוא צריך לשוב מרעתו. אבל הזקיקו לרש"י מה שאמרו שינוי מעשה דכתיב וירא האלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה אלמא דשינוי מעשה היינו שב מרעתו. אבל אין זו ראייה, דדעת חכמים הוא דקרא תרי מילי קאמר, וירא

שנאמר וירא האלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה, וכבר העידו שהרמוז במלת מעשיהם הוא התעוררם אל מעשים טובים ומדות נכבדות עם עזיבת חטאיהם כמו שאמר במס' תענית לא שק ותענית גורמין אלא תשובה ומעשים טובים גורמין שכן מצינו באנשי ננוה שלא נאמר וירא האלקים את שקם ואת תעניתם אלא וירא האלקים את מעשיהם, והוא אמרם על זה תשובה ומעשים טובים, רמז במלת תשובה, העדר העברות והחטאים, ומעשים טובים, קנין מדות נכבדות והטבת מעשים ועזבו לגמרי המדות הקדומות אף במה שלא הזכירה בהם עברה, והלשון גם כן יורה זה כי מלת מעשה תאמר על עשית דבר, לא על שלילות חטא, ויהיה פרוש הפסוק שעם עזיבתם החטאים ראה ה' קנין תכונותיהם החדשות והתעוררם בהתחדשות הנהגותיהם, והכיר בזה כי היתה תשובתם בתכלית העלוי ורחם עליהם, וזהו האות היותר גדול בתשובת השב. והסתכל איך הפליגו לעורר זה בענין שנוי השם אמרו ז"ל שישנה את שמו עד שידמה בעצמו היותו נהפך לאיש אחר יתעורר בזה לחדש כל הנהגתו ולשנות כל תכונותיו, ויהיה לו שמירה מעולה מחזור לסורו עוד. ועל זה הזהירו בעל התשובה לחפש במעשיו כלם ובדעותיו, ולבער מקרבם כל מדה רעה כענין כעס ושנאה וקנאה ותחרות וליצנות והמיית הממון והתכבדות ובקשת המותרות כמו שבארנו וכמו שנבאר, ושיהא נזהר בהן כהיותו נזהר על גופי העברות, שבזמן שאדם נשקע באלו קשה הוא לפרוש מהן, והמחשבות מביאות לידי מעשה, וכל שכן בעל תשובה שהוא מטבע בהן, וכמעט רמז מן העברה יהיה קרוב בפיו ובלבבו לעשותה. והוא שכן יחזקאל באמר (יחזקאל יח, לא) השליכו מעליכם את כל פשעיכם, והנרצה בהשלכה, עזיבה אשר לא תקח עוד, והוא שסיים בו השליכו מעליכם את כל פשעיכם אשר פשעתם בם ועשו לכם לב חדש ורוח חדשה ולמה תמותו בית ישראל כי לא אחפוץ במות המת נאם ה' אלקים השיבו וחיו ע"ש.

ז) והנה לפי פשוטם של המקראות נר' שאנשי נינוה עשו תשובה שלימה. ומדברי התוס' הרא"ש וריטב"א בר"ה הנ"ל מבואר דגם עשו תשובה יותר ממה שנתחייבו מעיקר הדין וזהו בכלל שנוי מעשיו דקורע הגזר דין. וכבר הזכרנו לשון המאירי דהכיר בזה כי היתה תשובתם בתכלית העלוי ע"ש.

אולם בירושלמי תענית ב,א איתא אמר רבן שמעון בן לקיש תשובה של רמיות עשו אנשי נינוה, מה עשו, רבי חונה בשם ר"ש בן חלפוטא העמידו עגלים מבפנים ואימותיהם מבחוץ סייחים מבפנים ואימותיהם מבחוץ והוון אילין געיי מן הכא ואילין געיי מן הכא, אמרין, אין לית מתרחם עלינן לינן מרחמין עליהון, ההוא דכתיב (יזאל א, יח) מה נאנחה בהמה נככו עדרי בקר וגו', א"ר אחא בערביא עבדין כן וכו', וישבו

החמס אשר בכפיהם, אמר שמואל אפילו גזל מריש ובנאו בבירה מקעקע כל הבירה כולה ומחזיר מריש לבעליו ע"ש, והיינו שאנשי נינוה החמירו על עצמם יותר משורת הדין והחזירו את עצם המריש. אבל קשה, דאפי' אם נימא דבימי יונה כבר תקנו חז"ל תקנת השבים במריש, מ"מ מסתברא דהתקנה אינה אלא לישראל ולא לאומות העולם, וא"כ עדיין היו אנשי נינוה מוייבים מעיקר הדין להחזיר המריש ולא סגי להם בהחזרת הדמים, וא"כ לא עשו בזה יותר משורת הדין.

שו"ר בשו"ת אור שמח ח"ב סי' י"א דבגמ' דתענית דף ט"ז איתא ומן החמס אשר בכפיהם אמר שמואל אפילו גזל מריש ובנאו בבירה מקעקע כל הבירה כולה ומחזיר מריש לבעליו, פירוש שעשו כדן. והתקנה, או דלא נתקן אז, או דלא תקנו רבנן לעו"ג אפילו בגזל לעו"ג, ויע' ב"ק צו. תקנתא לעו"ג ניקו ונעבוד כו', אבל לא פליג שמואל על משנתנו ועל בית הלל.

ה) גם לכאן יל"פ דאנשי נינוה עשו מילתא יתירא במה שהחזירו אפי' פחות משה פרוטה. ע' ירושלמי ב"מ (פ"ד ה"ב) בענין דור המבול כי מלאה הארץ חמס מפניהם (בראשית ו, יג), ומה היה חמסן, הוה בר נש נפיק טעין קופה מלאה תורמוסין והיו מתכוונין ונוטלין פחות משה פרוטה דבר שאינו יוצא בדינין וע"ש ביפה מראה (ממח"ס יפה תואר על המדרש רבה). וכ"ה בבר"ר פ' נח (לא, ה) כי מלאה הארץ חמס מפניהם, איזהו חמס ואיזה היא גזל, א"ר חנינא חמס אינו שוה פרוטה וגזל ששוה פרוטה, וכך היו אנשי המבול עושים וכו' היה אחד מהם מוציא קופתו מליאה תורמוסים והיה זה בא ונוטל פחות משה פרוטה וזה בא ונוטל פחות משה פרוטה עד מקום שאינו יכול להוציא ממנו בדין וכו' וע"ש ביפה תואר. מבואר דדור המבול היו גוזלים פחות משה פרוטה, וזה נקרא חמס לא גזל, ומסתמא גם אנשי נינוה שעברו על חמס וכמבואר בקרא לא לקחו אלא פחות משה פרוטה. וע' עירובין סב. וע"ז עא: אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן בן נח נהרג על פחות משה פרוטה ולא ניתן להישבון, וע"ש ברש"י ובתוס' הטעם דלא ניתן להישבון, ואכמ"ל. ועכ"פ י"ל דאנשי נינוה השיבו מה שגזלו אף אם היה רק פחות משה פרוטה.

ו) ובעצם מחלוקת רש"י עם התוס' הרא"ש והריטב"א מהו שינוי מעשה דקורע את הגזר דין, ע' חיבור התשובה למאירי (משיב נפש מאמר א' פרק ט') ואל זה כונו ז"ל באמרם בשנוי מעשה שמקרע גזר דינו של אדם וכו' בבאור בשנוי מעשה, שלא סוף דבר שישנה מעשיו הרעים ויחליפם רע בטוב (כפרש"י), אבל באורו עזיבת מדות הקודמות אצלם אף אותם שאין חטא בהן וקנית מדות חדשות נכבדות (כפ"י תוס' הרא"ש והריטב"א), והוא שהביא על זה ענין אנשי ננוה כמו שאמר שם, שנוי מעשה

ט) נחזור להגמ' ר"ה הנ"ל אמר רבי יצחק ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן, צדקה, צעקה, שינוי השם, ושינוי מעשה וכו'.

ע' מהרש"א חרושי אגרות דנראה דרבי יצחק לטעמיה דאמר לעיל (ר"ה טז). יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין, ומייתגיב צדקה מדכתיב וצדקה תציל ממות, דהיינו גם אם נגזר לאדם מיתה צדקה תצילנו ממנו, וכן בצעקה מדכתיב ממצוקותיהם יצילם מצוקה משמע גזר דין, וכן שינוי מעשה היינו תשובה מדכתיב וירא האלקים את מעשיהם כי שבו וגו', ואלו הג' יסדן הפייט (תפלות ר"ה ויוה"כ) תשובה תפלה צדקה מעבירין את רוע הגזרה, אבל שינוי השם ושינוי מקום לדברי י"א לא זכרן הפייטן שהם גם כן מעבירין הגזרה כדקאמר הכא. ולפום ריהטא איכא למימר בזה דלא זכר הפייטן אלא אלו ג' רוע הגזרה שבאו לכפרה על הגזרה שבאה בשביל חטא, משא"כ שינוי השם ושינוי מקום דלא באו לשנות הגזרה שבאה על חטא, דהא שינוי השם משרה יליף ושינוי המקום מאברהם, דודאי לאו משום חטא צוה לשנות שם שרה ומקום דאברהם. וכ"כ בעל י"מ (יפה מראה על הירושלמי לר' שמואל אשכנזי מח"ס יפה תואר על מדרש רבה), וז"ל, מיהו שינוי השם ושינוי המקום לא מצוי לאוקמיה אלא במי שגזרתו בלי חטא כי בהשתנות וכו' דאלו משום חטא מה יועילנו שינוי הזה וכו' עכ"ל ע"ש באורך. אבל הסמ"ג עשין ט"ז כתב שטעם בשינוי השם כלומר שאני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותו מעשה עכ"ל, וכי האי גוונא כתב הר"ן והוסיף בשינוי המקום היינו טעם לפי כשאדם גולה ממקומו לבו נכנע עכ"ל, ולפי זה שפיר נמי באו על חטא. וכן נראה, דאין סברא דשינוי השם בעלמא בלא צווי הש"י יבטל הגזרה, ויותר מזה קשה בשינוי המקום שיבטל הגזרה בזולת צווי הש"י, דא"כ שרה למה לא נשתנה גזרתה בשינוי מקומה עד ששינה שמה בצווי הש"י. וע"כ נראה לקיים דברי סמ"ג והר"ן, וה"ק, כשנותנין לאדם שם אחר כמו בשרה יחשוב אף שבשרה נשתנה מזלה ע"י שינוי שמה לפי שלא היה שם שום מעכב כי לא היה בה שום חטא אבל אני שחטאתי מה יועיל בי שינוי שמי בהוראת שמי למזל אחר שהרי החטא מעכב בי, וע"י כן ישים אל לבו לשוב בתשובה שלמה ושהוא רוצה להעשות איש אחר וצריך אני לתקן מעשי, וכן תפרש הענין בשינוי מקום מאברהם, ע"ש.

י) ע' ערוך לנר בגמ' צדקה צעקה, צריך טעם שלא שמר הסדר דשינוי השם שיליף מפסוק של תורה הו"ל להקדים לכל, ואח"כ שינוי מעשה דיליף מפסוק דנביאים, ואח"כ צעקה דיליף מפסוק תהלים, ואחר כך צדקה דיליף מפסוק דמשלי שמאוחר לתהלים בסדר הכתובים וכדאמרינן סוף פ"ק דב"ב ט"ו. ויש לומר שמסדר אותם כסדר פעולתם שכל א' פועל

איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם, א"ר יוחנן מה שהיה בכף ידיהם החזירו מה שהיה בשידה תיבה ומגדל לא החזירו ע"ש, ומבואר דלא עשו תשובה שלימה, ואפ"ה התשובה שעשו הגינה עליהם להצילם מהעונש (ולא נענשו עד שבא נבוכדנצר והחריבה אחרי ק"כ שנה מן הנבואה הזאת של יונה ועליה ניבא נחום הנביא בחרבן נינוה, ע' האברבנאל כאן קפיטל ג'). [וע' משך חכמה במדבר כט, א.].

ובשו"ת אור שמח הנ"ל כתב דבירושלמי דתענית איתא ומן החמס אשר בכפיהם א"ר יוחנן מה שהיה בכף ידיהם החזירו מה שהיה בשידה תיבה ומגדל לא החזירו, דפליג על גמרא דילן (אמר שמואל אפילו גזל מריש ובנאו בבירה מקעקע כל הבירה כולה ומחזיר מריש לבעליו) וסבר הירושלמי דלא עשו תשובה גמורה, וכמו שאמר רשב"ל שם תשובה של רמיות עשו אנשי נינוה, ובעל הילקוט (יונה רמז תקנ"א) הוסיף מדעתו ופליגא דר' יוחנן, ששמואל דבבלי פליג על ר' יוחנן דירושלמי וכו' ע"ש.

ח) ע' בית אלקים למבי"ט שער התשובה פרק י"ב ואחר שנתבאר ענין התשובה כי היא חרטה ועזיבת החטא, נאמר כי אינם כשאר המצות שהעושה חלק המצוה אין לו חלק שכר המצוה, כמו שתאמר מצות ציצית הוא בד' הכנפות והעושה ציצית בג' כנפות לבד, אינו מקיים ג' חלקי המצוה שהרי ד' ציציות מעכבין זה את זה והרי הוא כאילו לא עשה שום דבר, ואולם התשובה גם כי אינה שלימה עד שתהיה בחרטה לשעבר ועזיבת החטא לעתיד, עם כל זה חרטה לבד בלי עזיבת החטא מועיל קצת, וכן עזיבת החטא בלי חרטה וכו', וכן מצינו באנשי נינוה ששבו לעתיד שעזבו החטא ולא נתחרטו על העבר, כי אפילו באזהרת המלך לעם אמר וישובו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם, אשר כפי הנראה כי החמס אשר עודנו בכפם לא בלעוהו הוא שהיו מחזירים ולא הגזל הנאכל שקשה להשיבו, ויותר מזה א"ר יוחנן (בירושלמי תענית פ"ב) מה שהיה בכף ידיהם החזירו בשידה תיבה ומגדל לא החזירו, ולזה אמר הכתוב וירא האלקים וגו' כי שבו מדרכם הרעה שהוא עזיבת החטא לעתיד לבד, ועם כל זה הועיל להם שנחם האלקים על הרעה אשר דבר לעשות ולא עשה, ומפני כי תשובתם זו לא היתה שלימה כנזכר, אמר הכתוב על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה, כלומר על מה שדבר עוד מ' יום ונינוה נהפכת הוא שנחם ולא עשה בסוף הארבעים אלא האריך להם עד שתהיה תשובתם שלימה, ואפילו בהשבתו אל לבו לשוב בלי קיום שום חלק מב' חלקי התשובה ההכרחיים מיקל האדם מעונש וכו'.

[הארכנו בזה בקונטרס נר למועדים, ימים נוראים, שנת תשפ"ד].

יב) וע' ספר פחד יצחק ראש השנה רשימות סימן ב' אות ג-ד להגאון הרב יצחק הוטנר דהעיר דגמ' בר"ה אמרינן ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם, צעקה, צדקה, שינוי השם ושינוי מעשה, וי"א אף שינוי מקום, והנה ברמב"ם הל' תשובה מובאה היא ברייתא זו בתורת הלכה בדרכי התשובה, אבל בכל הספר של שערי תשובה של רבנו יונה אין שום זכר לענינים אלו שנמנו בברייתא זו. השמטה זו מורה באצבע כי לפנינו כאן מחלוקת יסודית בין הרמב"ם לרבנו יונה, כי לשיטת הרמב"ם הדברים המועילים לקרוע גזר דין בהכרח שהם מדרכי התשובה, ואילו לשיטת רבנו יונה יתכן שיהיו פעולות של סגולה לקרוע גזר דין שאינם משתייכים כלל לדרכי התשובה. והנה לפי שיטת הרמב"ם דשינוי השם, בדרך משל, הריהו מדרכי התשובה, כמו שפירש הרמב"ם "אני אחר ואיני אותו האיש שעשה המעשים ההם". צריך להבין מה ענינו של שינוי מעשה שנזכר בכאן, דלכאור' שינוי מעשה היינו תשובה, שהרי בודאי הכונה היא שמשנה מעשיו לטוב [עמ"ש לעיל בשם תוס' הרא"ש והריטב"א]. ועמדנו בזה על נקודה נפלאה היוצאת לנו משיטתו של הרמב"ם, שישנה תשובה שאינה פועלת בתורת תשובה אלא בתורת שינוי מעשה משום דשינוי מעשה לא גרע משינוי שם (ומסתברא דלענין זה של שינוי מעשה, אינו צריך לוידוי, מפני שהלא אינו פועל בתורת תשובה אלא בתורת שינוי, והשינוי הריהו גנוז בחרטה ובקבלה בלי ענין הוידוי). מצינו, איפוא, לשיטת הר"מ המקור של נגיעת תיקון חטא אחד בתיקון חטא אחר, שהרי תיקון חטא א' לא גרע לענין תיקון ב' משינוי מעשה, ומכיון ששינוי מעשה הוא מדרכי התשובה, הלא אפילו בשעה שאנו דנים לגבי חטא ידוע ומסוים, הרי כל תיקון של איזה חטא, יהיה מה שיהיה, פועל הוא בתיקון החטא המסוים בתורת שינוי מעשה, אבל כל זה הוא רק לפי שיטת הר"מ, אבל לפי שיטת רבנו יונה שהשמיט ענין זה לגמרי של שינוי מעשה, המהלך הנ"ל לא יתכן. וחוזרים אנו, איפוא, להתמיהה הנ"ל, מהו המהלך של נגיעת תיקון חטא אחד בחבירו לפי שיטתו של רבנו יונה וכו' ע"ש, וקצרנו.

יותר מחבירו, דצדקה פועל ביותר שמציל ממות, ואח"כ צעקה שמציל רק ממצוקות, ואח"כ שינוי השם שמשנה המזל בלבד כמו בשרה, ואח"כ שינוי מעשה שפועל לבד להעביר הרעה אשר עדיין לא בא כדיליף מוינחם ה' על הרעה. ובזה א"ש מה שדקדק המהרש"א שהפייטן שיסד תשובה תפלה צדקה מעבירין את רוע הגזירה למה לא חשיב ג"כ שינוי השם ושינוי מקום. אבל לפ"ז א"ש שהם לא שינו רוע גזירה רק המזל, שמעולם לא נגזר על אברהם ושרה שלא ילדו אלא עפ"י טבע המזל לא היו ראויים לכך ושינה הקדוש ברוך הוא שם ועי"ז נשתנה המזל. ומה דקאמר הכא מקרעין גזר דינו וחשיב בהם גם שינוי השם אגב גררא דאחריני אמר גם על שינוי השם גזר דין אבל באמת קריעת גזר דין ליכא רק שינוי מזל.

יא) והנה הרמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ד כתב, מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים, ועושה צדקה כפי כחו, ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה, וגולה ממקומו, שגלות מכפרת עון מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח ע"כ. וכתב הכס"מ מדרכי התשובה וכו', פ"ק דר"ה טז: אמר ר' יצחק ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם ואלו הן צדקה צעקה שנוי השם ושנוי מעשה ויש אומרים אף שנוי מקום, ואל ה' דברים אלו רמז רבינו בדבריו אלה. וכ"כ הלח"מ דכל החמשה הזכרו בדברי רבינו, השב צועק תמיד זו צעקה, ועושה צדקה וכו' זו צדקה, ומשנה שמו זו שנוי השם, ומשנה מעשיו זו שנוי מעשה, וגולה ממקומו זו שנוי מקום, אעפ"י דבגמ' אמרו דכל חד מנייהו סגי, כלומר אדם שעשה תשובה בלבו ועושה צדקה אעפ"י שלא התחיל לעשות שום מעשה טוב סגי וקורעין גזר דינו או, כיון ששינה שמו אעפ"י שלא התחיל לעשות שום מעשה טוב סגי כיון שכונתו טובה, וכן כל הני, והכי מוכח מכל הפסוקים שהביאו דבצדקה קאמר וצדקה תציל ממית משמע דבצדקה לחוד מהניא, מ"מ כתב רבינו החמשה משום דודאי כולוהו עדיף, ונהי דבכל אחד מהם מהני לקרוע גזר דין אבל התשובה הגמורה היא בהיות לו חמשה התנאים ע"ש.



הרב אליהו וולף

י"ח שיטות בחשבון י"ג מדות הרחמים

ובפירושו על הסידור (עמ' מ"א ותש"ד) אזיל כדעת ראשונים אלו. וכו"ה בריש ספר המאורות על מס' ברכות (פירוש שלש עשרה מדות).

ואיתא עוד בתוס' הנ"ל דרבינו נסים חולק על ר"ת. וז"ל התוס' "ובמגלת סתרים דרבינו נסים אין מונה שם הראשון" שיש פסיק בין השמות משום דהכי קאמר קרא: הקדוש ב"ה ששמו ה' קרא ה' רחום. ונוצר חסד לאלפים מונה בשתי מדות, דנוצר חסד היינו מדה אחת לאלפים מדה אחרת. וכן בספר אוצר הגאונים (ר"ה סי' כ"ה) איתא "רבינו סעדיה והגאונים אומרים שהשם הראשון אינו מן המנין וכו'. י"ל נוצר חסד לאלפים הן שתי מדות, דאילו נוצר חסד לי' דורות. הרי מדה טובה יתירה על מדת פורענות י' לד' דורות, ולא לפי שם אחת לחמש מאות. וכן כתב רב האי. עיין בר"ן (ר"ה ד: מדפי הר"ף) דמדריק מלשון הר"ף שגם הוא "אינו מונה ה' ה' שתי מדות."ט

איתא בגמ' ר"ה (יז:) שיש "שלש עשרה מדות. ובתוס' שם (ד"ה שלש) פי' בשם ר"ת "דשני שמות הראשונים הם ב' מדות כדאמרין הכא אני ה' וכו'. "א עוד פי' שם "עון ופשע וחטאה ונקמה הם נמנים בד'."^ב וכן כתב הרא"ש שם "ואומר ר"ת דשני שמות הראשונים שתי מדות כדדרשינן לה הכא – אחת קודם שיחטא ואחת לאחר שיחטא אם שב."ג

והוסיף הרא"ש א-ל-ג, רחום ד', וחנן ה', אך אפים ו', ורב חסד ז', ואמת ח', נוצר חסד לאלפים ט', נושא עון י', ופשע י"א, וחטאה י"ב, ונקמה י"ג – דעון ופשע וחטאה שלשה ענינים הן וכו'. "וכן בפ' רמב"ן עה"ת (שמות לד, ו) משמע דיש למנות ה' ה' א-ל-ל' לג' מדות. וז"ל "ויקרא ה' ה' א-ל – שלש תיבות הללו הן שמות הקודש וחכמים יקראו אותן מדות וכו'." והוא אזיל כשיטת ר"ת והרא"ש בחשבון הי"ג מדות. (וכן איתא בספר כתבי רמב"ן חלק א' עמוד תל"ג.) וכן בספר הרוקח (סי' רכ"א ד"ה ירושלמי) ובפ"י הרוקח עה"ת (שמות ג, יד ושם לד, י)

ה עיין בספרי הנ"ל (ש"יב פט"ו) שהבאתי בשם ספר ערבי נחל (ריש פי' ויצא) "שהייג מדות מתחילין מן תיבת א-ל-ל." והערבי נחל כתב כן בשם "התוס' בר"ה." ונראה דיש ט"ס שם, דלפי דעת התוס' מונין שם הוי"ה – ואפשר ב' שמות – בכלל המדות וכו"ל. [ועיין לקמן שהבאתי מן אחד מבבלי התוס' (רבינו אביגדור) שבאמת ס"ל דאין מונין ה' ה' בכלל המדות שלא כתוס' בר"ה.] עוד יש להעיר בזה על ספר אמרי נועם (פי' בלק ד"ה אפס), דשם איתא דיש "שני דעות בתוס' מס' ר"ה אם שם א-ל הוא הראשון שבמדות או שם הוי"ה עיי"ש. ונראה דלא דק, דב' דעות שבתוס' שם ס"ל דמתחילין משם הוי"ה, ונחלקו רק באם שם הוי"ה הראשון בכלל החשבון. ומ"מ לדעת הרבה מפרשים (החולקים על התוס' – ועיין לקמן) שם א-ל הוא הראשון שבמדות, כמו שכתב האמרי נועם בעצמו כמה פעמים.

ו בספר מאור ישראל (ר"ה י"ז:) האריך בעניניו ועיי"ש. ובסוף דבריו איתא "וימ"ש רב נסים גאון ויקרא ה', תימה שהרי הזרקא וסגולתא נגמרו לפני שם ה'. [ועיין במה שכתבתי בספרי על שיר השירים (ד', א)] בענין פירושים בלשונות הפסוקים שהם נגד הטעמים. וכבר עמד בזה האבן עזרא (שמות ל"ד, ו). וז"ל "אמר הגאון כי השם הראשון דבוק עם ויקרא, ואילו ה' כן למה לא דבוק בעל הטעמים." ובהגהות מקור חסד על הספר חסידים (סי' ר"ט) הביא דברי האבן עזרא.

ז נראה דחסר כאן תיבת "א-ל-ל." וראיתי שבגירסת התוס' שבספר עין יעקב איתא "ה' א-ל רחום וחנן וכו'." וכן בפ"י הרא"ש שם איתא "ויקרא הקב"ה ששמו ה' קריאת ה' א-ל רחום וחנן וכו'."

ח עיין במש"כ לעיל (הערה א') בשם הגה"ה שבתוס' לענין תיבות ה' ה'. והקשו שם "ומכל מקום קשיא כיון ששניהם של רחמים אין כאן שתי מדות." ועפ"ז פי' "לכן נראה שהן מדה אחת, ואחת מהן שם התואר שכן מזכירין אותו על אדנותו לפי שהוא אדון על כל כמו מלך על שם מלכותו. ואותו כנוי מדת רחמים הוא שלפי שהוא אדון על כל צריך להתנהג עם כל במדת רחמים." ועיין לקמן בפירוקן במש"כ בשם רבינו בחיי ורש"י דג"כ סוברים דב' שמות נחשבין מדה אחת.

ט ועיין במש"כ שם (ש"יב פי"ח הערה א') בשם בעל ההפלאה זצ"ל, דמדבריו מוכח דאזיל כשיטה זו. וכן בספר פנים יפות (פי' צו ד"ה את החלב) איתא שלדעתו (שלא כה"א שבתוס' הנ"ל דגם שם הראשון הוא מן המנין) רק "משם השני מתחיל המדות." והוסיף דיש רמז לזה במלאכי (ג', ו') דכתיב "אני ה' לא שניתני" – ויש לפרש דהכוונה "שאין

א בהגה"ה על התוס' שם מצינו ראייה מלשון הפסיקתא לשיטת ר"ת. וז"ל "והכי איתא בפסיקתא ותאמר ציון עזבני ה' והי' שכחני (ישעיה מ"ט, י"ד) – אותן שתי מדות עזבני." וכן בספר המנהיג (הלכות תעניות אות י"ד) איתא "אך נ"ל עיקר כפי ר"ת, וראיה מן הפסיקתא." ועיין בספר אור הישר (מס' ר"ה י"ז:) דציין ספר המנהיג. ועיין בספרי בן י"ג (ש"י"ד פ"ח) במש"כ בשם ספר בית אלקים למב"יט (שער היסודות פרק כ"ט). ומדבריו מוכח דס"ל דמונין ה' ה' לבי מדות כדעת ר"ת. (וכן נראה מדבריו שם שער התשובה פרק א'). וכן בספר יערות דבש (חלק א' דרוש ב' ד"ה ותמהני וחלק ב' דרוש ה' ד"ה ולכן חמור) נקט הגר"י אייבשיץ זצ"ל כדעה זו.

ב עיין עוד בזה בספר בית הלוי (פי' כי תשא ד"ה שם במסכת).

ג והקשה הרא"ש "וא"ת מה צריך האדם למדת רחמים קודם שיחטא." ועיי"ש שכתב ב' מהלכים לתרץ הקושיא. ועיין בזה במפרשי הש"ס בר"ה שם (ובכללל המהרש"א והערך לנר והפתח עינים והבן יהוידע והמהר"ל) ובשו"ת תשובה מאהבה (פתיחה לחלק ב') ובפ"י אור החיים (שמות ל"ד, ו) ובחידושי חת"ס על מס' חולין (קמ"ב. ד"ה דילמא) ובספר דרשות חת"ס (חלק ב' עמוד שס"א טור א' ד"ה לא) ובספר שפת אמת עה"ת (ליקוטים לפי כי תשא ד"ה ה') ובספר דרושי הצ"ח (דרוש ז' אות ב') ובספר תוספות יום הכפורים (פ"ו. ד"ה תניא ר"א) ובספר חידושי רבי שלמה קלוגר על הש"ס (שבת ק"ה: ד"ה המקרע וראש השנה י"ז: ד"ה ה' ה') ובספר בית אלקים למב"יט (שער התשובה פרק א') ובספר יערות דבש (חלק א' דרוש ו' ד"ה ואמרו אני ובספר להורות נתן (פי' כי תשא) ובספר שערי אורה (חלק ראשון פי' שלח ד"ה י"ג מדות) ובספר אבן משה (פי' פינחס). ויש עוד כמה מפרשים שעמדו בזה, ואכמ"ל יותר. ועיין בספר פחד יצחק (ראש השנה מאמר ל"ג) במש"כ לענין הבי' מדות של ה' ה'.

ד ועיין בספרי בן י"ג (ש"יב פי"ח הערה י"א) במש"כ בשם הרוקח, דאזיל שם לשיטתו כאן דיש למנות ה' ה' לבי מדות. ועיין במש"כ שם (ש"א פמ"א הערה י"ב) ולקמן שם (ש"י"ד פי"ח הערה א') משמו, דגם משם מוכח דס"ל כן. ויש להוסיף דלפי מה שכתבתי (שם) בשם בעל הטורים נמצא דהוא סבר כדעה זו שהיא שיטת אביו הרא"ש. [ועיין עוד במש"כ (שם פ"ו) וכן בש"יב פי"ח הערה י"ג] בזה בשם המדרש לקח טוב.]

שתים, א-ל רחום וחנון ג'. "ומוכח מדבריו דאין מונין ה' ה' לב' מדות, דאל"ה יש יותר מיי"ג מדות. ועפ"ז אתי שפיר הא דכתבו המפרשים לדייק מפרש"י עה"ת דבאמת ס"ל דתיבות ה' ה' ה' הן רק מדה אחת. [ובספר מעשה אבות סימן לבנים (חלק ה' עמוד ר"ט) הביא ג' דעות בראשונים לענין חשבון של הי"ג מדות, והוסיף "אמנם נראה שישנה דעה רביעית, והיא דעת רש"י על התורה (שמות לד, ו). הנה כתב וז"ל ה' ה' מדת הרחמים היא, אחת קודם שיחטא ואחת אחר שיחטא וישוב עכ"ל. והמדקדק בלשונו יראה שלא נקט מדות הרחמים לשון רבים על שני השמות הראשונים אלא מדת הרחמים. ויוצא שסובר ששני השמות הם מדה אחת. ולפי"ז אפשר ליישב הקושיא שהקשו כמה (כמו תוס' הרא"ש וארחות חיים בשם הר"י מקורביל ואוה"ה והחזקוני) הלא אין צורך למדת הרחמים קודם שיחטא האדם.¹⁰ אמנם רש"י בא לפרש שה' ה' הוי מדה אחת שבאה להורות שאם יעשה האדם תשובה יתנהג אתו הקב"ה באותו יחס שהתנהג עמו קודם שחטא. ור"ל שה' ה' – אותו יחס של קודם שחטא לא ישתנה ע"י החטא מכיון שעשה תשובה ודו"ק." והנה בגור אריה שם (אות ב') כתב בזה"ל:

והקשה הרא"ש שם על רבינו נסים "ולא נהירא לי כלל דלמה ליה למיכתב ויקרא ה' הא כתיב ויעבור ה' על פניו ועליה קאי ויקרא ומה לו להזכיר השם אחרי ויקרא וכו'."א

ומ"מ בתשובות הרמב"ם (בלאו – סי' רס"ז, וכן בפאר הדור סי' צ') איתא "ושהשם הראשון אינו מן השלש עשרה מדות הרי זה דבר נכון, לא שמעתי מעולם מי שחלק על זה. ופשוטו של מקרא מורה על זה וכו'."ב והגאונים כולם מסכימים על זה."ג ולדעת הרמב"ם שם מונין "הראשון ה', השני א-ל, השלישי רחום, הרביעי חנון, החמישי ארך אפים, הששי רב חסד, השביעי ואמת, השמיני נוצר חסד לאלפים, התשיעי נושא עון, העשירי ופשע, האחד עשר וחטאה, השנים עשר ונקה, השלשה עשר לא ינקה. ומי שמונה ונקה לא ינקה מדה אחת כמו שפרשוהו פרשני ספרד"ד יאמר שמה שאמר עוד פוקד עון אבות הוא המדה השלש עשרה." (וע"ע במורה נבוכים חלק א' פרק כ"א ובספר בית הבחירה למאירי ר"ה י"ז: לענין דעת הרמב"ם בזה.)

ובספר הפרדס לרש"י (עמוד ש"ב) איתא "ונקה אינו מן המנין אלא [משום] שהוא סיום טוב מפסיקין שם, שהיו מחשבין נוצר חסד לאלפים שתי בריתות,¹⁰ ארך אפים אחד, ורב חסד

אבל מ"מ סברי ... דמה דנתוסף תשלומין לדורות יתרות מחמת הנהגה של מדה טובה מרובה אינו מחייב להיות נמנה למדה אחרת." יב והוסיף הרמב"ם שם "ולא יתכן גם כן למנותו [ה' ה' לב' מדות] מצד הענין, לפי שכל אלו מדות שונות זו מזו – לכל מדה מהן ענין. והי' ה' הוא ענין אחד אפילו תחזור עליו מאה פעמים. ולא בא כאן לכופלו אלא כמו שבארנו לומר שה' קרא ואמר ה' א-ל רחום וכו'." יג וכן בפ"י רבינו אברהם בן הרמב"ם (פ' כי תשא) איתא "השם הראשון דבוק בויקרא והשם השני נשמע בקריאה וכו'." ועיין בפ"י רוממות א-ל על ספר תהלים למהר"ם אלשיך זצ"ל (ל' טו) דאיתא "והנה רוב המונים י"ג מדות מתחילים מהשם השני, כי השם הראשון אומרים שהוא קריאה לבד. והשני הוא התחלת תחינת הי"ג מדות, שעליהן אמר הוא יתברך שעל ידן וחנותי את אשר אחון וגו'." יד עיין לקמן (הערה מ"ו) במשי"כ בזה. טו ועיין לעיל (הערה י"א) במשי"כ לפרש ב' מדות אלו. טז עיין במשי"כ בזה לעיל (הערה ג').

יז ובספר שם עולם לבעל החפץ חיים זצ"ל (חלק ב' פרק ג') איתא "ובאמת כששם האדם אל ה' חוזר הקב"ה ומקרבו כמו אשר לא חטא מעולם ולא יזכרו לו מאומה מעונותיו הראשונים וכו'. ואחז"ל על הפסוק ה' ה' א-ל רחום וגו' אני הוא קודם שחטא האדם ואני הוא לאחר שיחטא וישוב, ר"ל לא כמדת בשר ודם שכשחטא חוטא נגדו ושב אח"כ ומבקש מחילה אעפ"כ אין חוזר להיות עמו בריות כבראשונה. אבל אצל הקב"ה אינו כן אלא הוא ממש כמו שלא חטא מעולם. ונאמר (ירמיה ד', א') אם תשוב ישראל נאם ה' אלי תשוב (וכן כתיב שם ג', י"ב) כי חסיד אני נאם ה' וגו'. ופרש"י אלי תשוב – לכבודך ולגדולתך הראשונה." וכע"ז איתא בספר דרושי הצ"ח (דרוש ז' אות ב'). ועיי"ש דכתב דאם "נמנה למדה אחת א"כ י"ל דה"ק בגמ' – אני ה' קודם שיחטא ואני בעצמי באותן רחמים לאחר החטא והתשובה, שלא תאמר אף שהועילה התשובה מ"מ אינו קרוב ודבוק ביה כבראשונה. קמ"ל דלא, והרי הוא כבראשונה כאילו לא חטא." [ועיין בספרי "מה שהיה הוא שיהיה" על הפטרות (כרך א' עמוד שפ"ח וכרך ב' עמוד נ"א) שביארתי דמה שמקרב הקב"ה אותנו אחר התשובה כאילו לא חטאנו מעולם הוא משום שאנו בבחינת "בנים" של הקב"ה. ונראה דבצירוף משי"כ כאן עם משי"כ שם מובן היטב דברי הבן יהודע (ר"ה י"ז: ד"ה והנה). וז"ל "ויג"ל בס"ד ב' פעמים שם הוי"ה שזכר בראש י"ג מדות הם מספר ב"ן, רמז [שכלפני] ישראל נוהג עמהם דין בן שימחול להם." ואפשר להוסיף דיתכן לומר דבהא

השם הראשון מן המנין אלא מוסב על שלפניו ויקרא ה' וכו'. והנה מ"ש [התוס' ששם הראשון קאי על החסד של] קודם שיחטא היינו באים (אולי כצ"ל) עושה עבירה בסתר – ואין החטא גלוי להעיד עליו בפני ב"ד של מעלה – אף שהשי"ת יודע וכו'. [וכדן] שלא יבטחו שהשם הראשון הוא מן המדה קודם שיחטא, שיעברו ולא יגלהו, ע"ז אמר (אמר) אני ה' לא שניתי שאין השם הראשון מן המנין." [ועפ"ז מובן היטב סמיכות הפסוקים במלאכי שם, דמיד לפני פסוק הנ"ל כתיב "ויקרבתי אליכם למשפט והייתי עד ממהר וגו' – שה' יעיד על חטאו ויגלהו.] והוסיף הפנים יפות שם דאף שם השני יתקיים רק לעת"ל. וז"ל "לפי שיעקב אע"ה דבק במדות השי"ת עד שקראו לו השי"ת אֵל (כדאיתא בגמ' מגילה י"ח). וזה לייב שבטים כנגד י"ב מדות [מא-ל ואילך] שדבק בהם וכו'. א"א לדבק בשכינה אלא במדותיו כנגד הי"ב מדות משם א-ל ואילך וכו'. אבל מדה ראשונה [פ"י שם ה' השני וכנ"ל] שהוא שם הוי"ה ב"ה הוא יתקיים לעתיד כמ"ש חז"ל (בבא בתרא ע"ה): עתידין צדיקים שיקראו בשמו של הקב"ה."

י והוסיף שם הרא"ש "וכן נהוג לאומרו בכל גלות ישראל שהחזן אומר ויעבור ה' על פניו ויקרא והקהל מתחילין ה' ה' א-ל רחום וגו'. ולדברי הגאון היה לו לחזן לומר ויעבור ה' על פניו ויקרא ה', ולקהל להתחיל ה' א-ל רחום וגו'."

יא עוד הקשה הרא"ש שם דע"כ "נוצר חסד בלא אלפים אינו מדה דאפילו הרעה הוא נוצר עד רבעים וכל המדות מדות ויתור הם." [ובהגהות הקרבן נתנאל שם (אות ג') העיר "קושיא זו נמי לשיטת האר"י – שגם הוא מנה תיבות אלו בתרתי (כמו שכתבתי כאן בפנים משמו). ועיין לקמן דגם בספר הפרדס ובספר חיבור התשובה למאירי מנו נוצר חסד לאלפים ב' מדות.] ועיין במשי"כ בפנים בשם ספר אוצר הגאונים ליישב הקושיא. ובספר שירת דוד על סודו התפלה (ימים נראים עמוד מ"ג) תירץ "יודעת רבינו נסים צ"ל כי כל עיקר התשלומין על שכן מצוה היו חסד כמו שאמר דוד המלך (תהלים ס"ב, י"ג) ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו. כי באמת לא היה להקב"ה מוכרח לשלם לאדם שכר מצוה, כי הקב"ה הוא שנותן לו את הכח והיכולת לעשות המצוה. ולכן גם עיקר המדה לשלם שכר מצוה הוי מדת ויתור. ובאמת מפורש כן בתנחומא (פ' ואתחנן אות ג') בשעה שעמד משה וכו' א"ל איני חייב לבריה, כל מה שיעשה אדם מצוה חנם אני נותן לו. לא שאני חייב לכל בריה כלום אלא חנם אני נותן להם וכו'. ועיין בעץ יוסף שם משי"כ בזה. ונראה דהתוס' [לדעת ר"ת] דלא מנו נוצר חסד לאלפים לשתי מדות אינם חולקים על הנ"ל,

ח', ונקה ט', לא ינקה י', פוקד עון אבות על בנים י"א, על שלשים י"ב, ועל רבעים י"ג.^{כב}

והוסיף הריקאנטי "ולולי שאני ירא לחלוק על הקבלה הייתי אומר כי שום אחד מהשמות אינו ממספר הי"ג, רק המספר מתחיל מרחום וחננון עד סוף הפסוק והם י"ג." ובהגהות לבוש אבן יקרה שם פי' "והם י"ג – כי מונה נושא עון ופשע וחטאה לשלשה." ומשמע מדבריו דהבין שכוונת הריקאנטי לחשוב "רחום וחננון" למדה אחת ולפיכך יש לנו ב' מדות שבפי' הראשון שאינן בפי' השני, וכשמחלקין "נושא עון ופשע וחטאה" לג' מדות עולה הכל כהוגן.

ובספר ערוגת הבושם (חלק ב' עמוד 301^{כג}) הביא כמה שיטות הגאונים והראשונים בזה. וכתב דלדעת הר' אלעזר ז"ל יש למנות 'ה' א', 'ה' ב', א-ל ג', רחום ד', וחננון ה', אך אפי' ו' ז', ורב חסד ח', ואמת ט', נוצר חסד י', נושא עון י"א, ופשע י"ב, וחטאה ונקה י"ג. ע"כ דברי הר"א ז"ל.^{כד} נראה (כי) בדעתו כי ונקה עם שלשתן – עם עון עם פשע ועם חטאה."

ולענין המחלוקת בין הראשונים בחשבון הי"ג מדות, עיין לקמן במש"כ בשם ספר חסידים ובשם ספר בית הבחירה למאירי. וע"ע בפי' האבן עזרא (שמות לד, ו) ובפי' דעת זקנים מבע"ת (שם) ובספר ארחות חיים (מלוגל – דיני שני וחמישי סי' ג') ובספר דרשות ר"י אבן שועיב (פ' וישלח ודרשה ליה"ט) ובספר

אחת קודם שיחטא – ואם תאמר בשלמא במדות האחרות ... יש חילקו בשמות ומשום כך יש חילקו גם כן במדות, אבל כאן דשני שמות (שנים) הם איך יתכן לחלק ביניהם לומר כי השם האחרון יותר מדת רחמים מן הראשון וכו'. ולפי ההסבר שלנו שה' ה' הוי מדה אחת אין מקום לקושינו. וכבר קדמו בזה בספר משכיל לדוד, וז"ל "מדלא אמר מדת רחמים הם משמע קצת שאין דעתו כמ"ש הרא"ם ז"ל, אע"ג שזו היא ג"כ דעת ר"ת התם בר"ה שהם ב' מדות דרחמי ע"ש, אלא סבר רש"י ז"ל דתרווייהו למדה אחת נחשב."^{כז}

וכן בספר כד הקמח לרבינו בחיי (ערך כפורים) מנה ב' שמות הוי"ה רק למדה אחת. וז"ל 'ה' ה' ב' מדות רחמים ונחשבין מדה אחת וכו'.^{כח} וחשובנו שם בענין הי"ג מדות כעין שיטת ר"ת ודעמייה הנ"ל אלא דבמקום ב' מדות לב' שמות הוי"ה מנה ב' מדות לארך אפי' כדאיתא שם "ארך אפי' חמישית וששית וכו'."

ובפי' ריקאנטי עה"ת (פ' שלח ד"ה ואם) יש עוד דעה בחשבון הי"ג מדות. וז"ל "חשוב א-ל רחום אחד כמו (דברים ד, לא) כי א-ל רחום ה' אלקיך. והשם הגדול הראשון שבפסוק ויעבור אינו מן המנין רק שם הקריאה. ולפי זה היה זה מנין הי"ג מדות: ה' א', א-ל רחום ב', וחננון ג', אך אפי' ד', ורב חסד ה', ואמת ו', נוצר חסד לאלפים ז', נושא עון ופשע וחטאה

המנהיג (הלכות תעניות אות י"ד) "ויאכא דאמרי ארך אפי' שתי מדות לרשעים ולצדיקים." ומקור הדבר מגמי עירובין (כ"ב, ו) ועיי"ש בתוס' ד"ה ארך) ובי"ק (נ:). ועיי"ש בח"א המהרש"א על מס' סנהדרין (ק"י א). ד"ה וכתב ארך) ובמה שכתבתי בפנים כאן בשם האריז"ל וכן במש"כ לעיל (ש"ב פי"ד) בשם הגר"א. [ובפי' הרוקח עה"ת (שמות ל"ד, ו) איתא "ארך אפי' שמאריך רצונו לרעים ולטובים." וכן בנוסח הסליחות שבליל יוה"כ איתא "דרכך אלקינו להאריך אפך לרעים ולטובים וכו'." ויש להוסיף דתיבות "ארך אפי'" עולה בגימ' "לרע ולטוב" (ועיין במש"כ לעיל ש"א פ"ח הערה י"ג שבגימ' אפשר להיות חסר או יתר א').]. ועיין עוד בספר תוספת ברכה (שמות שם) ובמש"כ לעיל (הערה י"ט) בשם המשכיל לדוד.

כג ועיי"ש בפי' הריקאנטי פ' כי תשא דהאריך בחשבון הי"ג מדות. וגם שם הביא פי' הנ"ל, וז"ל "יש אומרים כי פוקד עון אבות על בנים מן המנין, ולפי דיבורם יהיה השם הראשון מן הקריאה שבה להודיענו מי הקורא." ושוב כתב "אמנם המנהג ברוב המקומות שאלו למנות רק עד ונקה, ומנהג של ישראל תורה היא, כי השלש עשרה מדות הם רחמניות כולם ואין להזכיר בהם לא ינקה ופוקד עון אבות וגו'." ופי' שם דלפי המנהג יש לחשוב 'ה' א-ל – שלש מדות." ועיין בפסיקתא דר"כ (פסקא ו') – את קרבני לחמי' דאיתא "אמר רבי יוחנן שלש עשרה מדות של רחמים כתוב בו בהקב"ה. הזא הוא דכתיב ויעבור ה' על פניו ... ונקה." [וכעין זה מצינו גם בעוד מדרשים.] ולכאורה יש לדייק מהא דמנו חז"ל רק עד "ונקה" דע"כ ס"ל דרק עד שם בכלל המדות.

כד ועיין עוד שם חלק ג' עמוד 492 בנוגע לענינו. כה יש לעיין בזה, דלכאורה ר' אלעזר כאן הוא ר' אלעזר בעל הרוקח, וכבר כתבתי בפנים עיי"ש ספרי הרוקח דהוא לא ס"ל כן. ומימי שוב ראיתי שבפי' הרוקח על הסיידור (עמוד מדרש"ד) באמת מנה חשבון הי"ג מדות כמו שהביא בעל הערוגת הבושם משמו. [וכן בסיידור ר' הירץ ש"ץ (חלק ב' עמוד קס"א) איתא כן בשם הרוקח.] ולא מצאתי מי שעמד בהא דמצינו שהרוקח סותר דברי עצמו בזה.

דמצינו שנכתב י"ג פעמים "בן" לגבי כלל ישראל (כמו שכתבתי בש"ב פי' בשם הרוקח) יש רמז לטעם שאנו זוכים ליי"ג מדות רחמים וכנ"ל. יח וכן בספר שערי רחמים (עמוד קפ"ז) הביא כע"ז בשם ספר רצוף אהבה עמ"ס ר"ה (י"ז:). ושוב מצאתי דגם בספר להורות נתן (פ' כי תשא) פי' כעין מפרשים הנ"ל.

יט והוסיף המשכיל לדוד שם "וכי תימא אי"כ בצרי להו ממנין הי"ג מדות, י"ל דהיינו דכתב רבינו אחר כך בארך אפי' – מאריך אפו ואינו ממחר להפרע. ולכאורה יש יתור נפש בלשונו. אבל כי דייקין שפיר קאמר דבתחלה כשחוטא האדם הקב"ה מאריך לו ואינו נפרע ממנו לראות אם חוזר. וזה רמזו במדת ארך, והיא מדה אחת. ואפי' היא מדה אחרת שאף כשנפרע ממנו אינו מעורר כל אפו וחמתו בבת אחת אלא מעט מעט ואינו ממחר להפרע." ומימי יש להעיר דבספר הפרדס הנ"ל איתא שארך אפי' רק מדה אחת.

כ ויש להעיר על מש"כ בספר מטה משה (סי' תשמ"ח) לענין חשבון הי"ג מדות "ה' ה' א-ל ג"כ שלש מדות הם כמו שכתב הרמב"ן ורבינו בחיי." ואף שבאמת הרמב"ן כתב כן וכנ"ל, מ"מ מדברי רבינו בחיי כאן מוכח דאין מחשבין ב' שמות הוי"ה (אף שהן ב' מדות רחמים) אלא למדה אחת. ואולי תיבת "שלש" לאו דווקא, וכוונת המטה משה דתיבות אלו בכלל המדות (ולא רק כעין הקדמה למדות כדעת כמה מפרשים – ועיין לקמן). ויותר נראה דקאי אליבא דחד דעה שבפי' רבינו בחיי עה"ת שס"ל דבאמת מונין ב' שמות לב' מדות, ועיין בסמוך (הערה כ"א) במש"כ בזה.

כא ועיין במש"כ רבינו בחיי עוד בזה בפירושו על התורה (שמות ל"ד, ו) "על דרך הפשט." [ושם הביא עוד מהלכים בחשבון הי"ג מדות "על דרך השכל" וכן "על דרך הקבלה." ועיין בסיידור ר' הירץ ש"ץ (חלק א' עמוד קפ"ב) דהביא מקצת דבריו.] ועיי"ש במש"כ לעיל בפירוקן בשם הגה"ה שבתוסי' במס' ר"ה. כב שם פי' המגיה "כי היא מדה כוללת הצדיקים והרשעים, ולכן כתיב אפי' בלשון רבים, ולכן נחשבת לשתי מדות." וכן איתא בספר

ורב חסד, ז' ואמת, ח' נוצר חסד, ט' לאלפים, י' נושא עון, י"א ופשע, י"ב וחטאה, י"ג ונקמה."

ובספר אהבת ציון לבעל שו"ת הנודע ביהודה זצ"ל (דרוש ד') מצדד שרב חסד ואמת מדה אחת. וז"ל "נחלקו גדולי הראשונים, יש מונין נוצר חסד לאלפים לשתי מדות ומונין ארץ אפים מדה אחרת, ויש להיפך מונין ארץ אפים לשתי מדות ונוצר חסד לאלפים למדה אחת. ואם אנחנו נלך בדרך הממוצע דרך פשרה לחשוב נוצר חסד לאלפים לשתי מדות וגם ארץ אפים לשתי מדות א"כ אייתר לן מדה אחת ובוזה יכולין אנו לומר ורב חסד ואמת למדה אחת יחשב." ומ"מ הוסיף "אמנם כל זה אם נמנה אחת משני שמות הוי"ה ב"ה למדה אחת ... וק"ו אם נמנה ב' השמות הוי"ה ב"ה לשני מדות וכו'. אמנם ידוע שהאר"י ז"ל המציא מספר חדשלב שלא יוחשב שום שם משני שמות הוי"ה ב"ה בכל המדות ואז החשבון מצומצם מאד, וצריכין אנו לחשוב נוצר חסד לאלפים לשני מדות, וכמו כן ארץ אפים לב' מדות, ואעפ"כ צריכין אנו לחשוב גם ואמת בכלל הי"ג מדות כי החשבון מצומצם מכל צד. ונראה דבעל הנו"ב בספרו צל"ח (ברכות ז. סוד"ה מ"י) אזיל ע"פ סוף דבריו שבספרו אהבת ציון הנ"ל לפרש חשבון המדות כדעת האריז"ל. וז"ל הצל"ח "וידוע שא-ל הוא מדת החסד וי"ג מדות יוכיחו שהתחלתם בשם הזה."

ובספר בני יששכר (מאמר חודש אלול מאמר ב') איתא "י"ג מדות של רחמים היינו מן א-ל ל"ד עד ונקמה וכו'. עיין בתוס' וברא"ש

אבודרהם (סדר התפלות והתעניות – עמוד רנ"א) ובסוף ספר פירוש התפלות והברכות (לר"י בן יקר רבו של הרמב"ן), ואכמ"ל יותר.¹²

ובהגהות הקרבן נתנאל על הרא"ש (ר"ה יז: אות ג') איתא שהאריז"ל "מונה י"ג מכילין דרחמי בסיגנון זה: א-ל א', רחום ב', וחנון ג', ארץ אפים ד' ה' דתרי מידות הם – ארץ אף לצדיקים וארץ אף לרשעים, ורב חסד ו', ואמת ז', נוצר חסד לאלפים ח' ט', נושא עון י', ופשע י"א, וחטאה י"ב, ונקמה י"ג.¹³ ובספר טורי אבן עמ"ס ר"ה (שם) דייק "מדאמר ר"י (בגמ' שם) אָא-ל רחום וחנון להא דברית כרותה לי"ג מדות משמע דבכאן מתחיל מנין י"ג מדות. וזה שלא כדברי התוספות שפירשו שהמנין מתחיל או מהשם הראשון של ה' או מן השני.¹⁴ ובספר פתח עינים להרב חיד"א זצ"ל הובא דבריו,¹⁵ וכתב "עם שיש לדחות קצת לדעת התוס' מ"מ הנאני שהוא קדוק נכון לומר שהש"ס מסכים הולך לסברת הזוהר הקדוש¹⁶ והרב האריז"ל.¹⁷"

ועיין בספרי, בן י"ג (ש"ב פ"ד) שהבאתי דגם הגר"א לא מנה ה' ה' בכלל הי"ג מדות. וס"ל שהן כמו מדות י"ד וט"ו אבל מ"מ נכללים במדת א-ל – שלדעתו היא מדה הראשונה של הי"ג מדות. וכן כתבתי (שם) דבספר קצות השלחן (ס"י כ"ד בדי השלחן אות ג') איתא דשיטת הגרש"ז בעל התניא בסידורו שיש למנות 'א' ה' ה' א-ל, ב' רחום, ג' וחנון, ד' ארץ, ה' אפים, ו'

והלאה משמע דה' ה' לא מתייחס לעצם הי"ג מדות ולא ע"ז נאמרה שיש ברית כרותה – וכ"כ המהר"ל (נתיב התשובה פרק ו').
לב ויש להעיר על מה שכתב שם "שהאר"י ז"ל המציא מספר חדש"י דלכאורה אינו כן, דהלא כן איתא בזהוהר דאין מונין ב' שמות בכלל הי"ג מדות וכנ"ל (הערה ל').
לג ולענין הפסוק (תהלים ז', י"ב) "וא-ל זועם בכל יום" פ"י הצל"ח שם "זועם בכל יום בשעה הקבוע לזעם, וזהו מדת חסד (ושתכף) [שתכף] ברגע עבר הזעם ונשאר חסד א-ל כל היום." ועי"ע בפ"י רבינו בחיי (במדבר י"ב, י"ג). לפרש פסוק הנ"ל. ובספר מגדים חדשים (פ"י בלק עמוד ת"ר ומס' ברכות עמוד צ"א) איתא דמקורו מן הזוהר (ג', ל:). ועיין גם בספר קהלת יעקב לבעל מלא הרועים (ערך א-ל) דאיתא "א-ל בחינת חסד כנודע." וכן בספר פנים יפות (פ"י כי תשא ד"ה והנראה) איתא "שם א-ל הוא מדת החסד." ועי"ע לעיל (ש"א פט"ו) במש"כ בזה בשם ספר בית האוצר להגר"י ענגיל זצ"ל. [ועיין בפרש"י (שמות ל"ד, ו') דאיתא "א-ל – אף זו מדת רחמים. וכן הוא אומר א-ל א-ל למה עזבתני (תהלים כ"ב, ב'), ואין לומר למדת הדין למה עזבתני. כן מצאתי במכילתא." (והוא במכילתא פ' בשלח פרשת השירה פ"ג). ועיין במש"כ הרא"ש שם, ובספר שירת דוד (על תפלת ימים נוראים עמוד מ"א) דייק מדברי הרא"ש דמדת א-ל היא מדת רחמים גדולה יותר משם הר"ה. וכתב עוד בעל השירה דוד שם "וכן מפורש בגור אריה שם, דשם ה' נותן לאדם לפי הצריך שלא יחסר כל. אבל שם א-ל הוא הנותן לו טובות מרובות וחסדים גדולים עי"ש. וכן מפורש בטי"ז בדברי דוד דשם א-ל מורה על תוקף גדול טפי משם בן ד' [הווי"ה] עי"ש. ולפי דבריהם י"ל דמשום הכי מזכירים דוקא שם זה שזה מורה על מדת הרחמים גדולה יותר." ועי"ע בפ"י הרמב"ן עה"ת (שמות ט"ו, ב') ובספרו האמונה והבטחון (פ"ל בזה).
לד שוב ראיתי דבעל הבני יששכר זצ"ל אזיל לשיטתו בזה בספרו ברכה משולשת (שקלים פרק ו'), דכתב שם "המדה הראשונה א-ל." ועיין במש"כ לעיל (ש"ב פ"י"ח הערה ט"ז) משמו בנוגע לענינו. וכן

כו ועיין בשו"ת משנה הלכות (חלק ח' סו"ס ר"י) במש"כ בנוגע לענינו. **כז** שוב ראיתי שבספר פרי עץ חיים למחרתו זצ"ל (שער י"ב פרק ח') איתא דב' שמות ה' ה' הי"ג במנין הי"ג מדות. ושם יש הג"ה בשם האריז"ל, וז"ל "מנין י"ג מדות הם א-ל רחום וגו' ונקמה." וכן בספר אמרי נועם על המועדים (חלק שני – עניני ר"ה ד"ה א"י אשרי) מונה הי"ג מדות מן "שם א-ל עד ונקמה." [ועי"ש בחידושי בן המחבר (ד"ה בפסוק אתם) דג"כ איתא "הי"ג מדות – שהמה מן א-ל עד ... ונקמה." והוסיף דמצינו בספרים שדרשו רבותינו "אתם נצבים היום" בענין ימי הרצון. ותיבת "א-ל" עם תיבת "ונקה" – תחלה וסוף הי"ג מדות – עולה "נצבים" ועיין במש"כ לעיל (ש"ב פ"ד ופט"ו) משמו. וכן הבאתי (שם) עוד הרבה מפרשים ההולכים בזה בעקבות האריז"ל. וכן בספר ברכת שמואל עה"ת (פ"י ויגש ד"ה ועפ"ז) איתא שמונין הי"ג מדות מן תיבת "א-ל" עד תיבת "ונקה" – כדעת האריז"ל.
כח והרב חיד"א זצ"ל בהגהותיו "ברית עולם" על הספר חסידים (ס"י ר"ט) איתא "רבינו [ר"י החסיד] והתוס' פ"ק דר"ה חתרו למנות י"ג מדות מפני שבימינו ז"ל לא נתגלה ספר הזוהר הקדוש. ושם ובכתבי רבינו האריז"ל גילו לנו מנין וסדרן." ועיין במש"כ בספרי בן י"ג (ש"א פל"ב הערה ג') בשם סידור קול יעקב (ע"פ קבלת האריז"ל) ובשם ספר שלמה צבור.
כט וכן בפ"י ע"י יוסף שבספר עין יעקב (ר"ה שם) הביא ראיה זו של הטורי אבן.
ל פ' נשא (קל"א:), וז"ל "תליסר מכילין דרחמי ... לקביל דא א-ל רחום וחנון וגו'." ובהגהות ניצוצי זוהר שם איתא "משמע שהי"ג מדות מתחילות בא-ל." ועיין במש"כ לקמן בזה בשם המהר"ל.
לא וכן בספר אפיקי מים (ימים נוראים ענין כ"ט) איתא "וכן מדויק בגמ' (ר"ה י"ז:): דאיתא ה' ה' – אני הוא קודם שיחטא ואני הוא לאחר שיחטא. א-ל רחום וחנון – ברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם. ומדנקיט בגמ' שיש ברית כרותה רק לגבי א-ל רחום וחנון

שם הוי"ה איך אפשר להזכיר את השם הנכבד ככתבו חוץ למקדש. אלא ע"כ התחלתן מן שם א-ל – ע"כ דבריו. ואני פירשתי נוסח הפיוט הנהוג לומר בשעת אמירת הי"ג מודת – א-ל הורית לנו לומר שלש עשרה – רצ"ל מדהורית לנו לומר בפה שלש עשרה והורית לנו אפילו בזמן הזה ע"כ מוכח דמתחילין מן א-ל דהשמות הוי"ה אי אפשר לאומרן. (ועי' בהערה אי סגי באמירה גרידא של הי"ג מודת) ^{לה} ועיין בספר שפע חיים (מתורת האדמו"ר מקלויזנבורג – חלק כ"ג עמוד שס"ח) דדחה דברי

– שם נדברו יראי ה' מהיכן התחלת י"ג מדות, אם מן השם הוי"ה הראשון או מן השני. והנה ע"פ הזוהר הקדוש וכתבי מרן אריז"ל ב' השמות אינם ממנין הי"ג מדות, רק הי"ג מדות מתחילין מן שם א-ל. והנה הרה"ג מהרי"ח לאנדא ז"ל בספר דורש לציין (אהבת ציון דרוש ד' ד"ה ויען) הוכיח מהגמ' כדברי הזוהר ומרן האריז"ל דהרי אמרו ברית כרותה ליי"ג מדות וכו' – הלשון הזה משמע בכל מקום ובכל זמן אפילו בזמן שאין בית המקדש קיים. והנה אם נאמר דהיי"ג מדות מתחילין מן

מה אתה א-ל וכו'. אלא ודאי שראיית [בעל] ההפלאה ז"ל במקומה עומדת, וההכרעה כמותו דהכוונה על אמירת שלש עשרה מדות של רחמים וכו'. אמנם זה ברור דאף לשיטתייהו דסגי באמירה בעלמא מ"מ ודאי שהאמירה צריכה להיות בכונה ובפנימיות הלב ולא די בנענוע השפתיים בלבד ולבו בל עמו. [ועכ"פ לאותם הסוברים דמונין שם הוי"ה בכלל המדות (למדה אחת או לבי') לכאורה בודאי עדיין צ"ל דאין לפרש כוונת הגמ' שיעשו את המדות אלא שיאמרו את סדר המדות. וכן בספר צידה לדרך פי' כי תשא (לי"ג, י"ט) העיר מלשון ה' ה' (ולדעתו גם יש להעיר מלשון א-ל) על אותם הסוברים שצריכים שיעשו ישראל הי"ג מדות. ועי"ש דכתב "ואין זה אמת שהרי רש"י פי' ... על ברית כרותה ליי"ג מדות שאינם חוזרות ריקם (רי"ה י"ז): – וז"ל: שאם יזכירו ישראל בתפלת תעניתם אינן חוזרות ריקם עכ"ל. הרי אתה רואה מפורש שכתב שאם יזכירו וכו'. ועוד שהרי ג' מדות הראשונות – הם ג' שמות ה' א-ל – אינם שייכים לומר שיעשו ישראל אותם." [אבל בספר שירת דוד (על תפלת ימים נוראים עמוד מ"א) איתא דלולי דברי הצידה לדרך ודעימיה עדיין יש לומר "שגם בגי' מדות הראשונות יתכן לעשות כדרכו ית', והיינו שירחם על חבירו קודם החטא – כגון אם יודע שיש לו מחשבה להרע לו ובפועל לא עשה לו רע, וירחם עליו גם אחר שהרע לו] ולא ינקום ממנו. ומדת א-ל שייך כענין שמבואר בתומר דבורה במדת מי א-ל כמור שסיבול חבירו שחוטא נגדו ולא ימנע טובתו ממנו. "ולענין שיטת י"ש מפרשים" הנ"ל שצריכים שיעשו ממש כסדר הזה" – עיין גם בקונטרס עצות לזכות בדין בימים נוראים מר"ח קרלנשטיין זצ"ל (עמוד ט"ז) שכתב כן בשם ספר שלי"ה וספר צרור המור (פי' כי תשא). ועי"ע במה שכתבתי לעיל (ש"א פמ"ד בשם ספר אור גדליהו) ובמש"כ מהר"ם אלשיך זצ"ל (בפירושו תורת משה עה"ת במדבר י"ד, י"ז ובפי' מראות הצובאות, על ספר ישעיה ס"ד ד"ה פגעת ובפי' רוממות א-ל על ספר תהלים נ', ט"ז וכן ק"ג, ז') ובספר מאור ושמש (סו"פ ויחי ד"ה כל אלה) נ"ו עיין יעקב ופי' עץ יוסף שבספר עין יעקב (רי"ה י"ז): ובספר דרשות חתם סופר (חלק א' עמוד ל"ו טור א' ד"ה פ"ק) ובספר תוספת ברכה (שם ל"ד, ז') ובהגש"פ ברכת השיר (ד"ה שלשה עשר מי יודע) ובספר נועם שיי"ח (עניני ימים נוראים – עמוד קט"ז) ובספר שפתי חיים (מועדים חלק א' עמודים ר"ג-ר"ה) ובהגש"פ זכר יהוסף (ד"ה שלשה עשר) ובספר שערי אורה (חלק ראשון פי' שלח ד"ה והנה כבר) ובספר ירח למועדים (חנוכה מאמר כ"ג אות ח' וימים נוראים מאמר ע' אות ד' ומאמר פ"א אות ב') ובספר ישכן לבטח עה"ת (עמוד קל"ג) ובמה שכתבתי בספרי "מה שהיה הוא שיהיה" (הפטרות יום א' דר"ה (עמוד י"ז) בנוגע לענינו. ובעל הצידה לדרך (דלא דייק מלשון "יעשו" שצריכים לעשות המדות וסגי באמירה וכנ"ל) פי' "והא דנקט לשון יעשו לפני כסדר הזה וכו' משום עטיפת תלית כש"ץ שהזכיר בתחילת דבריו." ובספר שירת דוד (הנ"ל) פי' דאפשר שמשום הדיוק של "יעשו" מצינו שפי' "רש"י ברי"ה שם (ד"ה ברית כרותה) דלא נכרתה ברית לתפלה זו רק בשעת תפלת תענית ולא בסתם תפלה. והעשייה היינו מה שמתענים בשעת התפלה. וכן בספר גבורת יצחק על המועדים (ימים נוראים סי' מ"ה) איתא "מבואר ברש"י בהבית – שאם יזכירו הי"ג מדות שיהיו נענין – אינו רק בתפלת תעניתם לבד. ועיין בספר דרושי הצל"ח (ריש דרוש ז') ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רמ"ט) במש"כ לענין דברי רש"י הנ"ל. ועי"ע בספר כמוצא שלל רב (שמות ל"ד, ו') בשם בעל ספר אמרי בינה. ובספר שפת אמת עה"ת (ליקוטים על פסוק "סלחתי כדברך" – במדבר י"ד, כ') איתא "באמירת הי"ג מדות לפני ית' מתעוררין ביותר כח המדות. וז"ש כדברך, באשר חכמים הגידו כי אינם חוזרות ריקם."]

בספר יודעי בינה (פי' נח ד"ה כל) לבנו של בעל ספר בני יששכר איתא "יי"ג מדות מתחילין מן א-ל." לה ועיין בספר פנים יפות (פי' כי תשא ד"ה שם ברה"ה וד"ה שמעתי) דהביא עוד פי' בתיבות "א-ל הורית לנו לומר שלש עשרה." והנה איתא בגמ' ר"ה (י"ז): "שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה, אמר לו כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם." וכתב ע"ז הפנים יפות "ויש מפרשים דהיינו שיעשו ממש כסדר הזה, וכענין שאמרו חז"ל (עיין דברים י"א, כ"ב ובספרי שם) ללכת בכל דרכיו – הוא רחום ואתה תהא רחום. עוד אמרו (שבת קנ"א): ונתן לך רחמים ורחמך (שם י"ג, י"ח) – כל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים. ושמעתי לפרש וכו' שאפילו לדעת החושבים שלש עשרה מדות מן א-ל רחום וחונן נסתר פי' (אולי כצ"ל) זה, שאי אפשר לאדם לעשות מדת א-ל. וז"ש א-ל הורית לנו לומר שלש עשרה, שמדת א-ל מורה לנו דמה שאמר השי"ת אם יעשו בני כסדר הזה היינו באמירה לבד ולא בעשייה." [ועיין בספר בני יששכר (מאמר חודש אלול מאמר ב' אות ד'). וכן בספרו ברכה משולשת (שקלים פרק ו') – לענין דרשת חז"ל "הדבק במדותיו מה הוא רחום וכו' – דאיתא "לכל המדות יש לנו לומר כן ... משא"כ במדה הראשונה מה הוא א-ל וכו' זה אי"א לומר." ועי"ע בזה בספרו אגרא דפרקא (רמז שמ"ט). ויש להוסיף בנוגע לענינו הא דאיתא בספר דברי יצחק (לבעל ספר בית יצחק על מס' מגילה – אות י"ח). וז"ל "הנה א-ל שועתי אבטח ולא אפחד כי עזי וזמרת יה ה' ויהי לי לישועה (ישעיה י"ב, ב'). נ"ל לפרש עפ"י מ"ש ... הרב הקדוש בעל ההפלאה זללה"ה להוכיח שע"כ הפירוש הוא פשוט שבהזכרת הי"ג מדות של רחמים בלבד הקב"ה ימחול להם, דהנה התחלת הי"ג מדות הוא א-ל והוא המדה הראשונה שבהם ומאי יעשו לפני כסדר הזה? שייך בזה – וכי יעשה אדם עצמו א-ל ח"ו. אע"כ הכוונה הוא כדעת הסוברים דבאמירה לחוד סגי למחול. ובהו פי' הגאון הנ"ל נוסח הפיוט א-ל הורית לנו לומר שלש עשרה, היינו עי"י שם א-ל בזה הורית דהכוונה הוא רק לומר שלש עשרה – לומר דייקא וכו'. ולזה יש לפרש ג"כ מאמר הנביא בפסוקים אלו הנה א-ל גו', היינו עי"י שם א-ל אשר היא המדה הראשונה מהיי"ג מדות א-ל אשר מוכרח דסגי בהזכרה לחוד, הוא ישועתי ולזה אבטח ולא אפחד. משא"כ אם ה' הכוונה שיעשו דייקא כסדר הזה, הנה אין הישועה בטוחה כי מי יאמר זכיתי לבי להדבק במדותיו ית'. אמנם עי"י שם א-ל, אשר משם מוכרע דהפירוש הוא כפשוטו, הנה בזה אבטח אחר שאנו מזכירין י"ג מדותיו ב"ה. וגמר אומר אמאי אבטח, יען כי עי"י עזי וזמרת יה ה', היינו שע"י השבח לבד מעוזה ושבח של היוצר ב"ה וב"ש ויהי לי לישועה – בזה בלבד יבא לנו ישועה למחול עוונותינו ולטהרנו מכל טמאותינו ולהשפיע לנו ברכה רחמים וחיים טובים. אמן כן יהי רצון." [ומי"ם שוב דחה הפנים יפות דבאמת יי"ל דאפשר לאדם להתקדש להקרא א-ל, כמו שמצינו גבי יעקב כמ"ש חז"ל (מגילה י"ח). מנין שהקב"ה קרא ליעקב אֱל. [וכעני"ן איתא בספר מאור ישראל (רי"ה י"ז): ד"ה אלמלא] ועי"ש. ועי"ע בספר טיול בפרדס (חלק ב' אות ב' סעיף ט') בזה. [ונראה דעפ"ז מובן הטיב דברי ספר ראשית חכמה, דבשער ענוה (פרק א' אותיות י"ג וי"ד) פי' כדעת היש מפרשים הנ"ל לענין ייעשו לפני כסדר הזה? ומ"מ בשער האהבה (פרק ז' אות ל"ח) איתא יי"ג מדות של רחמים – א-ל רחום וחונן גו'. [ועיין בספר דברי יואל (פי' מצורע ד"ה ולי נראה) דהעיר על דחיית הראיה דהביא הפנים יפות מתיבת א-ל. וז"ל "ולי נראה דלא קשה מידי מדברי רבותינו ... דהתם במדרש מבואר [רק] שהקב"ה קראו ליעקב אֱל, אבל זה ודאי שאנו אין בכוחנו לעשות מדה זו בעצמינו. ולא שייך כלל לפרש יעשו לפני כסדר הזה על עשייה בפועל –

"במנין המדות מענין רחום." והוסיף שיש למנות "ענין נוצר חסד לאלפים בשמים,"^מ וכן ענין רב חסד ואמת בשמים וכו', ענין ונקה לא ינקה מדה אחת,^מ וענין פוקד עון מדה אחרת וכו', וענין על בנים ועל שלשים ועל רבעים מדה אחרת."

ובספר פירושים ופסקים לרבינו אביגדור צרפתי מבעלי התוס' עה"ת (פסק קכ"ד) איתא "נראה לפרש שה' ה' אינו מן המנין של י"ג מדות." והוסיף "ויש להסתפק אם יש למנות ונחלתנו באחד ולא א-ל, או יש למנות א-ל – ונחלתנו אינו מן המנין." ולהצד הראשון שלו, חשבוננו דומה לחשבון בעל ספר חסידים הנ"ל אלא שהוא מונה: נוצר חסד, לאלפים, עון, ופשע – שלא כספר חסידים דמונה נוצר חסד לאלפים, עון, ופשע.

ועיין בספר נחלת יעקב עה"ת להגר"י מליסא זצ"ל בעל הנתיבות (פ' כי תשא סוף ד"ה הרבה) דאיתא "חשבון של הי"ג מידות הוא כך – ה' ה' א-ל הן שלשה, רחום וחנן ארך אפים הן שלשה, רב חסד ואמת נוצר [וגו'] שלשה, נושא [וגו'] נקה לא ינקה שלשה, פוקד הוא מדה הי"ג." ועיין בספר שערי אהרן (שמות לד, ו) דהביא כמה שיטות הראשונים בחשבון הי"ג מדות. ושוב הוסיף "והאברבנאל כתב שנושא עון ופשע וחטאה היא מדה אחת. ומונה ה' ה' לב' מדות, וכן ונקה לא ינקה לב' מדות. והמדה הי"ג הוא פוקד עון אבות על בנים." ונראה דבעל הנחלת יעקב נקט כשיטה זו.

וראיתי בספר תורה שלמה (חלק כ"ב במילואים סי' ג' אות ו') דאיתא בשם בעל העקידה (בספר עקידת יצחק פ' כי תשא שער ארבעה וחמשים)

האהבת ציון והבני יששכר. לו ז"ל "אמנם לשיטת הראשונים דהיי"ג מדות מתחילין משמות הוי' ב"ה י"ל דהנה אמרין שם בגמ' ויעבור ה' על פניו ויקרא – מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה, א"ל כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם. ויש לבאר ... מה שנתעטף הקב"ה כשליח צבור דייקא, אך להנך שיטות יל"פ הכוונה כל זמן שישראל חוטאין – היינו אפי' בזה"ז שאין ביהמ"ק קיים ואין אנו יכולים לקיים ויקרא בהזכרת השם הקדוש במלאו ובכתיבתו"ל – עכ"פ יוכלו לומר בכל זמן כש"ץ את השם הנקרא."

ובספר חסידים (סי' ר"ג) איתא "רחום א', וחנן ב', ארך אפים ג', ורב חסד ד', ואמת ה', נוצר חסד לאלפים ו', נושא עון ז', ופשע ח', וחטאה ט', ונקה י', וסלחת לעוננו י"א, ולחטאתנו י"ב, ונחלתנו י"ג." הרי י"ג מדות כמו שמנינו אותם. ובהגהות ברית עולם על הספר חסידים (שם אות ג') איתא "והמהר"ל מפראג בספר נתיבות עולם נתיב התשובה פרק ו' (נצ"ל) הוכיח מזוהר [פ'] נשא"ט שהיי"ג מדות מתחילות ברחום וחנן." וז"ל המהר"ל שם "התחלת המדות מן רחום ומעתה חסרים ג' מדות. אבל פוקד עון אבות על בנים היא מדה אחת, ועל בני בנים עוד מדה אחת, על שלשים היינו בני בנים וכו' – על שלשים וגם על רבעים" – הוא מדה אחת. הרי י"ג מדות." והוסיף דעפ"ז "נהגתי לומר י"ג מדות מן ה' הי"ג עד על שלשים ועל רבעים. ואף אם י"ג מדות מתחילות מן השם הראשון למה לא נאמר כן." וכן בספר חיבור התשובה לרבינו המאירי (מאמר ב' אות ט') איתא שיש להתחיל

מן המדות הוא. וכן ... אחר הזכרת המדות יש [לנו] לומר דרך בקשה וסלחת לעוננו כמו שעשה משה. "ובספר המנהיג (הלכות תעניות אות י') איתא "ולפי שאינן חוזרת ריקם הי' מנהג לרבינו יעקב מ"כ שתיכף שהי' משלימם הי' אומר ונקה וסלחת לעונינו בלי הפסק ... להודיע כי הברית כרותה להם ואנו מבקשים ממנו מה שהתנה לנו והבטיחנו." ובסידור ר' הירץ ש"ץ (חלק ב' עמוד קס"א) הביא דעת הספר חסידים (בשינוי קצת – ועיין בדבריו שם ובמה שכתבתי כאן בפנים בשם רבינו אביגדור צרפתי). וכתב "ואמנם לא ישרו דבריו בעיני מורי החסיד, כי וסלחת לשון בקשה ורחוק מפסוק המדות." וביאר שם דמה שישד הפייטן לומר "וסלחת" לאחר הי"ג מדות "הוא ע"ד פ"ק דע"ז (ז): לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל."

לט עיין לעיל (הערה ל') שהבאתי לשון הזוהר, ומוכח משם דאין השמות בכלל החשבון. ואף שיש מקום לומר דלדברי הזוהר מונין מדת א-ל בתוך הי"ג מדות, מכל מקום ע"ע בדברי המהר"ל שם דלא ניחא ליה לפרש כן.

מ עיין בחי"א מהר"ל על מס' ר"ה (י"ז): דביאר "יושם א-ל ר"ל כי הקב"ה מדותיו רחום וחנן."

מא וכן כתב המהר"ל בחי"א (ר"ה שם) "על שלשים היינו בני בנים, רק הוא מפרש מאי בני בנים וקאמר על שלשים ועל רבעים."

מב עיין בהערה 801 שבספר נתיבות עולם מהדורת ר' הרטמן שם דביאר דנהג המהר"ל כן "כדי לחוש לשיטות האומרות שמשם מתחילות י"ג המדות."

מג בחי"א שם פי' דאף אם באמת יש להתחיל המדות מן ה' ה' מ"מ מה מפסיד אם יאמר משם עד "על רבעים."

מד ועיין לעיל (הערה י"א) במש"כ לבאר החילוק בין ב' המדות. מה ועיין לקמן (הערה מ"י) במש"כ בזה.

לו עיין בספר שערי רחמים (עמוד ש"ט) דהביא דברי האהבת ציון ודחה דבריו מפני עוד טעמים. וז"ל "יש לדון שאין הסדר הזה כולל את אופן קריאת השמות וכו'. ויש לדון עוד בעיקר חידושו ... שהיה הקריאה באופן כתיבתו, שהגם שהיה כאן לימוד של שם המפורש עדיין יש לומר שגם הקב"ה אינו קורא קריאת שם המפורש באופן כתיבתו." והוסיף שם "עוד יש ליישב לפי מה שכתב בחידושי מרן רי"ז הלוי (בתחלת פ' ואתחנן ובספרו על הרמב"ם פ"ב מהלכות עבודה זרה) ובאגרות משה (א"ח ח"ד סי' ס"ד, וח"א סי' ל"ה ענף ו') שיש סברא בראשונים שהקריאה של אדנות באותיות הוי"ה הוא אופן של קריאת שם הוי"ה, ואינו כמו שאר קרי וכתב, ובודאי שאינו כקורא בעל פה. ואם כן שפיר יש לומר שגם זה נכלל בסדר הזה, אף אם קריאת השם היה בשם המפורש. ושמעתי מידידי רפ"ני גרוס שליט"א דכעין תירוץ זה איתא בעוד ספרים.

לז וביאר דעפ"ז יש ליישב מה שדייק המפרשים (ועיין לעיל הערה ל"ה) דהגמ' נקט שיעשו כסדר הזה, ולא שיאמרו כסדר הזה, בדומה"ז לאו אמירה ממש בשם הוי"ה ככתיבתו.

לח לדבריו – הטעם שאומרים את הי"ג מדות בפיוט "אזכרה אלקים" עד תיבת "ונחלתנו" הוא משום דגם "וסלחת וגו'" בכלל הי"ג מדות. [ובספר אליה רבה (סי' תקפ"א אות ט') הביא בשם מהר"י (סי' קצ"ב) "בשלש עשרה מדות יכונו הכל ואל יפסיקו עד לאחר וסלחת דיש אומרים שהוא מדה אחת." והוסיף הא"ר דבאמת לפי דעת הספר חסידים (הנ"ל) "אין להפסיק עד אחר ונחלתנו. ואפשר לכונן כן דברי מהר"י." ועיין בספר מטה משה (סי' תשמ"ח) דהביא דברי הספר חסידים, וכתב "ולא יתכן בעיני כי ה' א-ל ג"כ שלש מדות הם וכו'." ולענין הראיה מן לשון הפיוט הנ"ל, פי' שם דמצינו שאחר ששמע משה מהקב"ה את הי"ג מדות "אמר דרך בקשה וסלחת לעונינו וגו', ואינו

ד. לדעה שניה שבתשובת הרמב"ם (בשם "פרשני ספרד") מונין י"ב מדות ראשונות עד ונקה (כדעה ג' הנ"ל), ומדה הי"ג היא פוקד עון אבות (ואין מונין לא ינקה).

ה. לדעת רבינו בחיי מונין רק שם השני (כדעות ב'-ד' הנ"ל), אבל תיבות ארך ואפים הן ב' מדות.

ו. לדעת רש"י בספר הפרדס מונין נוצר חסד לאלפים לב' מדות (כדעה ג' הנ"ל), ורב חסד לב' מדות, ואין מונין ונקה. [ומשמע מדבריו דאין מונין ה' ה' לב' מדות. ויש שפ"י ע"פ דעת רש"י עה"ת שבאמת מונין ב' השמות בכלל המדות, אבל מ"מ הן נחשבות רק למדה אחת.]

ז. לדעה אחת שבפ"י הריקאנטי עה"ת מונין ה' השני א', א-ל רחום ב', וחונן ג', ארך אפים ד', ורב חסד ה', ואמת ו', נוצר חסד לאלפים ז', נושא עון ופשע וחטאה ח', ונקה ט', לא ינקה י', פוקד עון אבות על בנים י"א, על שלשים י"ב, ועל רבעים י"ג.

ח. לעוד דעה שבפ"י הריקאנטי (ע"פ הסבר של הלבוש אבן יקרה שם) מתחילין למנות מרחום, ורחום וחונן מדה א'. ומונין עד רבעים (כדעה ז' הנ"ל), אבל תיבות נושא עון ופשע וחטאה הן ג' מדות (ולא מדה אחת).

ט. לדעת בעל הערוגת הבושם בשם הרוקח (וכ"ה בפ"י הרוקח על הסיפור במקום אחד אף שבשאר מקומות שבספרי הרוקח פ"י כדעה א' הנ"ל) מונין ה' א', ה' ב', א-ל ג', רחום ד', וחונן ה', ארך אפים ו' ז', ורב חסד ח', ואמת ט', נוצר חסד י', נושא עון י"א, ופשע י"ב, וחטאה ונקה י"ג.

י. לדעת האריז"ל (והרבה מפרשים הסוברים כשיטתו) מתחילין למנות מא-ל, ומונין ארך אפים לב' מדות (כדעות ה' וט' הנ"ל), ותיבות נוצר חסד לאלפים הן ב' מדות (כדעה ב' הנ"ל). ומדה הי"ג היא ונקה.

יא. לדעת הגרש"ז בעל התניא (ע"פ מש"כ בעל קצות השלחן משמו) מונין ה' ה' א-ל למדה אחת. (ושאר הי"ב מדות מונין כדעה י' הנ"ל). וכן נראה מפ"י הגר"א בשיר השירים.

יב. לדעת בעל שו"ת נודע ביהודה – אי מונין שם ה' למדה (וכ"ש לב' מדות) צ"ל דרב חסד ואמת מדה אחת. ויש למנות ארך אפים לב' מדות וכן נוצר חסד לאלפים לב' מדות (לדעה ב' הנ"ל דמונין רק שם השני) או א' מאלו למדה אחת וא' מאלו לשתי מדות (לדעה א' הנ"ל דמונין ה' ה' לב' מדות).

דמונין ה' ה' לב' מדות אבל אין מונין ונקה לא ינקה בכלל המדות. ובספר שערי אהרן (שמות שם) הביא דברי התו"ש בזה. וצ"ע – דהלא בספר עקידת יצחק יש ב' פירושים, ולתרוייהו מונין "ונקה" בכלל המדות, ורק "לא ינקה" לאו מדה בפנ"ע. וז"ל "והנכון בעיני ע"ד הפשט כי ונקה לא ינקה מדה אחת נמשכת לקודמת לה." [וביאר שהחשבון של הי"ג מדות שהוא "מורגל אצלנו בכל קראינו אותם בצבור עד ונקה הנה הוא כנגד פשט הכתוב ופי' [של] בעל הטעמים, כי באמת נראה כי מאמר ונקה לא ינקה הוא מאמר נקשר על דרך ונקה לא אנקך (ירמיה מו, כח)."]¹² ולפי פירושו הראשון שם מונין ב' שמות הוי"ה לב' מדות ואין מונין "פוקד עון אבות וגו'" בכלל המדות. וז"ל "אני אומר שהיא מדה טובה שנפרע מהם עד ארבע דורות ואינו מכלה השרש אלא שמ"מ מדה של פורענות קראו אותה חכמים (עיין תוספתא סוטה פ"ד ה"א) בערך ועושה חסד לאלפים לאוהבי וגו' (שמות כ, ו)."¹³ אבל בפירושו השני שם איתא "שהשם הראשון אינו מן המנין אלא שהוא שם העצם המתואר בתוארים הללו כמ"ש המשורר (תהלים פו, טו) ואתה ה' א-ל רחום וחונן ארך אפים וגו'". נמצא דעפ"ז "תהיה מדת פוקד עון אבות מדה י"ג." ועיין לעיל במה שהבאתי מתשובת הרמב"ם בשם "פרשני ספרד" בזה.

סיכום י"ח שיטות בענין הי"ג מדות של רחמים:

יוצא מדברינו שיש כאן י"ח שיטות בחשבון הי"ג מדות רחמים:

א. לדעת כמה ראשונים (התוס' בשם ר"ת, הרא"ש, הרוקח, הרמב"ן, בעל ספר המאורות, ועוד) מונין ה' ה' כשתי מדות, א-ל ג', רחום ד', וחונן ה', ארך אפים ו', ורב חסד ז', ואמת ח', נוצר חסד לאלפים ט', נושא עון י', ופשע י"א, וחטאה י"ב, ונקה י"ג.

ב. לדעת התוס' בשם רבינו נסים (וכ"ה דעת עוד ראשונים וגאונים) מונין רק שם השני, ותיבות נוצר חסד לאלפים הן ב' מדות.

ג. לדעת הרמב"ם בתשובה מונין רק שם השני (כדעה ב' הנ"ל) ונוצר חסד לאלפים רק מדה אחת (כדעה א' הנ"ל), ומדה הי"ג היא לא ינקה.

מאמר זכות ורחמים וכמשמעות הפסוק בירמיה ... ונקה לא אנקך. "ועייש בסיום דבריו במה שכתב לקיים מנהג העולם לסיים רק "ונקה." (ועיין בזה גם בספרו ברוך שאמר על תפלות השנה עמוד קפ"ג).

מו וכן בספר תוספת ברכה (שמות ל"ד, ז') לבעל ספר תורה תמימה איתא "אין נכון מה שבקריאת הצבור לפני הקורא את הי"ג מפסיקין במלת ונקה ... כי הלא דבוקה ונמשכת ללשון לא ינקה וכו'. אך צריך ... לגמור כל הלשון ונקה לא ינקה שהמונן הוא וכלה לא יכלה, וזה

טז. לדעת המהר"ל מונין י' מדות הראשונות מרחום עד ונקה (כדעה י"ג הנ"ל). ושוב מונין פוקד עון אבות על בנים י"א, ועל בני בנים י"ב, על שלשים ועל רבעים י"ג.

יז. לדעת המאירי מונין מרחום עד רבעים (כדעה ט"ז הנ"ל). ומ"מ לדעתו מונין נוצר חסד לאלפים לב' מדות (כדעה ב' הנ"ל), ופוקד עון למדה אחת ועל בנים וגו' רבעים למדה אחת.

יח. לדעת בעל הנתיבות (וכן ראיתי בשם האברבנאל) מונין ט' מדות הראשונות מה' עד לאלפים (כדעה א' הנ"ל). ומונין נושא וגו' נקה לא ינקה לשלשה מדות, ופוקד הוא מדה הי"ג.

יג. לדעת בעל ספר חסידיים מונין רחום א', וחנון ב', ארך אפים ג', ורב חסד ד', ואמת ה', נוצר חסד לאלפים ו', נושא עון ז', ופשע ח', וחטאה ט', ונקה י', וסלחת לעוננו י"א, ולחטאתנו י"ב, ונחלתנו י"ג.

יד. לדעת רבינו אביגדור צרפתי מבעלי התוס' – בצד הראשון שלו – מונין מרחום עד ונחלתנו (כדעה י"ג הנ"ל). אבל לדעתו נוצר חסד ו', לאלפים ז', נושא עון ופשע ח'.

טו. לדעת רבינו אביגדור צרפתי מבעלי התוס' – בצד השני שלו – מונין כנ"ל (בדעה י"ד) אלא דבמקום סיום במדת ונחלתנו מתחילין במדת א-ל.



הרב עזריאל הופטמן

בענין תרועה גדולה ושיטת בעל המאור בערבוב השטן

מנהג תרועה גדולה בסוף התפילה

(א) איתא בשו"ע (או"ח סי' תקצ"ו סעיף א') וז"ל לאחר התפילה מריעים תרועה גדולה בלא תקיעה עכ"ל. אולם כתב כמה המטה אפרים (שם, ומובא במשנה ברורה) וז"ל ואין אנו נוהגים כן, רק בסיום תקיעה אחרונה של השלמת מאה קולות, המקרא אומר תקיעה גדולה, והתוקע מאריך בה יותר משאר תקיעות עכ"ל.

והנה מנהג זה של תרועה גדולה בלי תקיעה שעדיין נוהגים כן בכמה קהילות של הספרדים ונגם נוהגים לתקוע מאה ואחד קולות ולא רק מאה, והתרועה הגדולה היא הקול המאה ואחד [מקורו בדברי הגאונים כמו שיבאר לקמן, ונראה להציע מהלך בענין ערבוב השטן על פי מנהג זה של הגאונים כפי מה שביאר בעל המאור מנהג זה, וכמו שיתבאר לקמן, אלא שבתחילה יש להקדים שיטות הראשונים בענין ערבוב השטן.

שיטת רש"י שערבוב השטן היינו שמסתתמים טענותיו כשרואים שישראל מחבבים את המצות

(ב) הנה איתא בראש השנה (דף טז) וז"ל למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין, כדי לערבב השטן עכ"ל, ופירש רש"י שלא ישטין, כשישמע ישראל מחבבין את המצות מסתתמין דבריו עכ"ל.

ומבואר מדברי הגמ' על פי רש"י שאנו תוקעים את השופר שתי פעמים [פעם אחת בישיבה ופעם אחת בעמידה] והטעם שאנו עושים כן הוא כדי שהשטן לא יוכל להשטין כנגד ישראל, שהרי קטרוג השטן בודאי הוא על מה שישראל ח"ו מזלזלים במצות, ולכן אנו מראים להיפך על ידי עשיית המצוה שתי פעמים שבאמת אנו מחבבים את המצות, ובזה יסתמו הטענות והקטרוג של השטן.

שיטת התוס' שהערבוב הוא מה שהשטן אינו יכול לקטרג כשנזכר משופר של אחרית הימים

(ג) אולם, התוס' שם (בד"ה כדי לערבב) פירשו בענין אחר, שכתבו וז"ל פירש בערוך כדאיתא בירושלמי בלע המות לנצח, וכתוב והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול, כד שמע קל שיפורה זימנא חדא בהיל ולא בהיל, וכד שמע תניין אמר ודאי זהו שיפורה דיתקע בשופר גדול ומטא זימניה למתבלע ומתערבב, ולית ליה פנאי למעבד קטגוריא עכ"ל. ומבואר מדברי התוס' שהטעם שתוקעים שתי פעמים הוא כדי להפחיד את השטן, שכל פעם שהוא שומע את קול השופר הוא מפחד שמא זהו השופר של אחרית הימים שאז יהיה הסוף של השטן, ומכיון שהוא טרוד בפחד ודאגה אינו יכול לקטרג.

שיטת הר"ן שהשטן היינו היצר הרע והערבוב הוא מה שמכניעים את היצר הרע על ידי שמיעת קול השופר

(ד) ומצינו פירוש שלישי בר"ן על הרי"ף בראש השנה (דף ב: מדפי הרי"ף) שכתב וז"ל פירוש להכניע את היצר כדכתיב (עמוס ג:) אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו, דשטן היינו יצר הרע, וכדריש לקיש דאמר בב"ב (דף טז.) הוא שטן הוא מלאך המות הוא יצה"ר עכ"ל. ומבואר מדברי הר"ן שתוקעים שתי פעמים כדי להכניע את השומעים ולעוררם לתשובה, שהרי עצם קול השופר מעורר את האדם, ומה שאמרו "כדי לערבב השטן", הכוונה היא כדי להכניע את היצר הרע שבאדם, שהשטן הוא ג"כ היצר הרע.

וכעין זה כתב הרמב"ם בהל' תשובה (פרק ג' הל' ד') וז"ל אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר עוררו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל, הביטו לנפשתיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם. ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה, ומחשבתו אשר לא טובה עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם שעל ידי שמיעת קול השופר מתעוררים לתשובה וכדברי הר"ן.

והתפללו תקע בשופר גדול לחרותנו נזכר בכל שנה שודאי יבא העת שיקויים כן ומטא זימנא לאתבלע ועי"ז יתערבב עכ"ל. ומבואר מדברי הערוך לנר שאין כוונת התוס' לומר שהוא באמת חושב שזה השופר של אחרית הימים, אלא ששופר שלנו מזכיר לו את השופר של אחרית הימים, וזה מעורר פחד בקרבנו, וממילא לא יוכל לקטרג.

א רבים הקשו על התוס' וכי השטן לא למד משנה שעברה שזו היא תקיעת שופר הרגילה ולא השופר של אחרית הימים, אולם יעוין בערוך לנר שעמד על קושיא זו, ותירץ וז"ל יש לפרש לא שישבור דזה קול השופר שעליו נאמר והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול, אלא כיון שזה תוקעים על סדר התפלה אחר שהזכירו מלכיות וזכרונות

ולכן כתב הבעל המאור לחדש וז"ל ונראה לן פי' שמועה זו דרבי יצחק כעין ההוא שמעתא (ר"ה ל). דרבי חייא בר גמדי דאמר אין תוקעין אלא בזמן שב"ד יושבין, ובעי ר' זירא ננערו לעמוד ולא עמדו מהו, הכא נמי התקיעות שתקעו כשהן יושבין אלו התקיעות שתוקעין בסדר ברכות בתפלת שליח צבור, ואע"פ שהן מעומד לשליח צבור אינן לשאר העם אלא מיושב², ותקיעה שמעומד היתה מנהג בידם שהיו תוקעין אותה כשהיו יוצאין מבית הכנסת וכו' עכ"ל.

ומבואר מדברי הבעל המאור שהגמ' לא מיירי כלל בענין התקיעות שאנו תוקעים לפני התפילה, אלא שהגמ' מיירי בענין התקיעות שתוקעים אחר התפילה, והבעל המאור סובר שלא כשאר הראשונים אלא שתקיעות דמיושב היינו התקיעות שהן על סדר התפילה, ונקראו מיושב כיון שהצבור יושבים בשעה שהחזן מתפלל חזרת הש"ץ, ותקיעות דמעומד היינו התקיעות שהן לאחר התפילה, ופירוש דמעומד היינו בשעה שעומדים הצבור כדי לעזוב את בית הכנסת והיינו בסוף התפילה, והבעל המאור סובר שתקיעות אלו שהן בסוף התפילה הן התקיעות שבאות כדי לערב את השטן.

מנהג תרועה גדולה לדעת בעל המאור

(ז) ושוב כתב הבעל המאור וז"ל ומצאתי סעד לדברי בחבורי הגאונים כדאמר רב סעדיה ז"ל אחר תפלת המוסף מריעין תרועה גדולה לערב את השטן, וכן אמר רב עמרם גאון ז"ל, ואמר רב האי ז"ל אין אנו עושין כן בתורת מנהג ולא שמענו שאבותינו נהגו כן אלא שיחידים מתעסקין בהן כל אחד ואחד כתאותו, כי הא דכי אתא רב יצחק בר יוסף אמר כי מסיים שליחא דצבורא תקיעתא ביבנה לא שמע איניש קל אודניה מקול תקועיה, למדנו שהיו רגילין כן ראשונים שיחידים תוקעין לאחר התפילה, ולא שחייבין כן, כי שליח צבור מוציאן ידי חובתן, אלא מצוה מן המובחר וכדי לערב את השטן, ושפיר דמי לעשות כן, ואם אין עושין כן אין בכך כלום, אלו הן דברי הגאונים ז"ל, ואע"פ שיש בדברי רבינו האי בזו ובשאר תשובותיו מעט חילוף מדברינו לקחנו מהם מה שנראה לנו לסמוך בהם פירושו, וברוך היודע אמת עכ"ל.

ומבואר מדברי הבעל המאור שהיסוד לשיטתו הוא מדברי הגמ' בראש השנה (ל). דאיתא התם וז"ל כי מסיים שליחא דציבורא תקיעה ביבנה לא שמע איניש קל אוניה מקל תקועיא דיחידאי עכ"ל, ורב האי גאון פירש שכונת הגמ' היא

לדעת רוב הראשונים תקיעות דמיושב הן מה שתוקעים לפני תפילת מוסף ותקיעות דמעומד היינו התקיעות שהן על סדר הברכות

(ה) אלא שיש לעיין מה היא כוונת הגמ' שאמרה שאנו תוקעים בשעה שיושבים וגם בשעה שעומדים, שמה הוא "תקיעות דמיושב" ומה הוא "תקיעות דמעומד".

ויעוין בר"ן על הרי"ף הנ"ל שכתב וז"ל פי' כיון שעתידין לתקוע כשהן עומדין, דתקיעות שעל סדר ברכות עיקר, למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין עכ"ל. ור"ל שתקיעות דמיושב היינו מה שאנו תוקעים לפני תפילת מוסף, ותקיעות דמעומד היינו מה שאנו תוקעים על סדר הברכות של תפילת מוסף, ולכן קושיית הגמ' היא שלכאורה יש לנו לתקוע רק על סדר הברכות שזו היא עיקר המצוה, ולמה תוקעים פעם נוספת לפני תפילת מוסף. [ומה שנקראות תקיעות דמיושב היינו משום שהציבור מותרים לישוב באותן תקיעות, אלא שהמשנה ברורה כתב (סי' תקפ"ה ס"ק ב') וז"ל ועכשיו נהגו הצבור לעמוד כולם גם בשעת התקיעות שתוקעין קודם מוסף ואע"פ כן נקראין תקיעות דמיושב מאחר שרשות לישוב בהם עכ"ל].

שיטת הבעל המאור שתקיעות דמיושב הן על סדר התפילה ותקיעות דמעומד הן בסוף התפילה והן הבאות לערב את השטן

(ו) אלא שיש לבעל המאור (יב. מדפי הרי"ף) פירוש חדש בענין זה שכתב וז"ל ודאיתאן עלה מהא שמעתא דרבי יצחק דאמר למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערב את השטן, יש שמדקדיקין בשמועה זו על הסדר שאנו נוהגין היום מה הן התקיעות שהן לערב את השטן, אם אותן שתוקעין מעומד הלא הם על סדר ברכות התפילה והן נראין כשל תורה, וכדרבא דאמר רבא אמר הקב"ה אמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות וכו', ואם אותם שתוקעין מיושב הם לערב את השטן היאך מתחילין בהן ומברכין עליהן וכו' עכ"ל.

ומבואר מדברי הבעל המאור שהוקשה לו שלא שייך לומר שהתקיעות שהן על סדר הברכות הן כדי לערב את השטן, שהרי הם עיקר המצוה ולא שייך לומר שהם רק כדי לערב את השטן, ואם נאמר שהתקיעות שלפני התפילה הן לערב את השטן א"כ אין לנו לברך ברכת המצוה עליהן כיון שהן באות רק כדי לערב את השטן ולא כדי לקיים את המצוה.

² ועיי' באור גדול על המשניות (ראש השנה פ"ד מ"ט) שהביא ראייה מכאן שמותר לצבור לישוב בשעת חזרת הש"ץ, עיי' שהאריך בזה, ואכ"מ.

חולים או אנוסים, ולכן התחילו לתקוע בזמן מוקדם, וגם התחילו לברך ברכת המצוה במטבע קצר של ברכת המצוה [שהבעל המאור סובר שעיקר התקיעות שהן על סדר הברכות אינן צריכות ברכה כלל כיון שהן על סדר הברכות וזה נחשב הברכה של התקיעות].

ערבוב השטן לדעת בעל המאור הוא כשיטת הר"ן להכניע את היצר הרע

(ט) ויש לעיין מה היא הכוונה בערבוב השטן לדעת הבעל המאור, דלעיל הבאנו שלש שיטות בזה, שרש"י סובר שמסתמים טענות השטן כשוראים ישראל מחבבים את המצות, והתוס' סוברים שהשטן אינו יכול לקטרטג מחמת הפחד שהוא מרגיש כשנזכר משופר של אחרית הימים, ואילו הר"ן סובר שערבוב השטן היינו הכנעת היצר הרע שעל ידי שמיעת קול השופר אנו מרגישים חרדת יום הדין ומתעוררים לתשובה. ולפ"ז יש להסתפק מה היא שיטת בעל המאור בענין זה.

ונראה לומר שבעל המאור אינו יכול לפרש כדעת רש"י [שחיוב המצוה סותם את הטענות של השטן], שהרי הבעל המאור סובר שתקיעות של סוף התפילה שהן באות כדי לערבב את השטן אין להם סדר מסויים ואינם צריכים להעשות על הסדר של תקיעה ותרועה ותקיעה שהיא צורת המצוה, שהרי הבעל המאור ביאר בזה את המנהג המובא בדברי הגאונים שתוקעים בסוף התפילה תרועה גדולה בלי תקיעה לפניה ולאחריה, ולכן אין בזה שום חיוב המצוה, שהרי אינם עושים את המצוה שתי פעמים, אלא היא רק תקיעות דעלמא שאין להם צורת המצוה.

ולכאורה אי אפשר לו לפרש ג"כ כדעת התוס' שהשטן אינו יכול לקטרטג כיון שהוא מפחד מחמת שהוא סובר שהתקיעות הן התקיעות של אחרית הימים, שהרי לדעת הבעל המאור התקיעות שהן כדי לערבב את השטן באות רק בסוף התפילה, ואם כוונתנו היתה כדי לסתום את השטן שלא יוכל לקטרטג, למה אנו מאחרים מלעשות כן עד אחרי גמר התפילה.

ולכן נראה שהבעל המאור סובר כדעת הר"ן שהבאנו לעיל שערבוב השטן אינו סתימת הקטרטג של השטן אלא הוא ההכנעה של היצר הרע שבלב האדם, והיינו משום שעצם קול השופר מוליד חרדה באדם, וממילא אין זה משנה אם תוקעים בצורת המצוה או שתוקעים תקיעות דעלמא, ואע"פ שכבר

שלאחר סיום התפילה היו יחידים תוקעים את השופר מעצמם, וכוונתם היתה לערבב את השטן על ידי תקיעות אלו, ובזמן הגאונים קיימו מנהג זה על ידי תרועה גדולה בסוף התפילה, ואע"פ שאין שום חיוב לעשות כן, מכל מקום יש בזה מצוה מן המובחר. והבעל המאור הוסיף על דברי הגאונים שזהו התקיעות דמעומד שתוקעים כשעומדים לצאת מבית הכנסת, ועל זה אמרה הגמ' שהן באות לערבב את השטן.²

[ואולם, לדעת התוס' אין זה כוונת הגמ' כלל, שהתוס' (ל' א' ד"ה וביבנה) ביארו שכוונת הגמ' היא שאנשים אחרים שלא שמעו את התקיעות של בית דין היו באים לאחר התפילה לבית דין, והיו תוקעים בשביל אותם שלא שמעו את התקיעות, ולפ"ז אין שום מקור למנהג הנ"ל מדברי הגמ'.]

שיטת בעל המאור שבזמן חז"ל לא היו תוקעים לפני תפילת מוסף

(ח) ולפ"ז יוצא מדברי הבעל המאור שלא נזכר בגמ' כלל מה שאנו תוקעים את השופר לפני תפילת מוסף, שלדעת שאר הראשונים זה נקרא תקיעות דמיושב, אבל לדעת הבעל המאור אין זה כוונת הגמ' כלל ונמצא שתקיעות אלו אינן נזכרות בדברי הגמ' בשום מקום.

ובאמת, הבעל המאור לשיטתיה אזיל בזה, שהרי כתב (ברך י' ב' מדפי הרי"ף) וז"ל ומה שנהגו לתקוע כל התקיעות כשהן יושבין ומברכין עליהן ברכת התקיעה נ"ל כי לא היה כן בימי רבותינו חכמי התלמוד אלא מנהג הוא שהנהיגו דורות האחרונים משום חולין ומשום אנוסין דקדמי ונפקי מבהכ"נ ולא נטרי עד צלותא דמוספי וכו', לפיכך הקדימו בשבילן אלו התקיעות שמיושב והנהיגו לברך עליהם ברכת התקיעה במטבע קצר וכו', ואין ברכה במטבע קצר בשופר אלא ממנהג אחרונים, אבל עיקר הברכות הם הברכות של תפלה והם מלכיות זכרונות ושופרות וכו', וההיא דר"י דאמר למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין ענין אחר הוא כמו שאנו עתידין לבאר בסוף דברינו, אבל באמת אין לנו ברכת התקיעה מדברי רבותינו אלא ברכות של תפלה בלבד עכ"ל.

ומבואר מדברי הבעל המאור שהוא סובר שבזמן חז"ל לא היו תוקעים כלל לפני התפילה, ורק בדורות שאחרי חתימת התלמוד התחילו לעשות כן, ועשו כן כיון שהיו בני אדם שעוזבים בית הכנסת לפני ששמעו את התקיעות מחמת שהיו

לשטן מלבד מה שאמרה הגמ', ולכן הגאונים יכולים להסכים לרוב הגאונים, מכל מקום אין להוכיח מזה שהגאונים סוברים כדעת בעל המאור, שמה שאמרו הגאונים שתוקעים תרועה גדולה בסוף התפילה כדי לערבב את השטן, היינו רק שאנו מוסיפים מעצמנו ערבוב נוסף

ג ויש להעיר, שאע"פ ששיטת בעל המאור מיוסדת על מנהג זה של הגאונים, מכל מקום אין להוכיח מזה שהגאונים סוברים כדעת בעל המאור, שמה שאמרו הגאונים שתוקעים תרועה גדולה בסוף התפילה כדי לערבב את השטן, היינו רק שאנו מוסיפים מעצמנו ערבוב נוסף

הטעם שבסוף התפילה מריעים תרועה בלי תקיעה הוא משום שרק תרועה שהוא כנגד מדת הדין מעורר את האדם לתשובה ומכניע את היצר הרע

יא) ונראה לבאר מנהג תרועה גדולה על פי מה שביאר בספר שפתי כהן על התורה [מהרב מרדכי הכהן, אחד מגורי האריז"ל] שכתב בפרשת אמור וז"ל וזהו סוד תקיעה תרועה תקיעה, תקיעה ראשונה כנגד אברהם שהוא קול פשוט שהוא חסד, תרועה כנגד יצחק שהוא דין, תקיעה אחרונה כנגד יעקב שהוא רחמים וכו' עכ"ל, ע"ש. [ומקור הדברים בזוהר הק' פרשת אמור (דף צט:)].

ומבואר מדברי השפתי כהן, שהקולות הפשוטים של התקיעות הם כנגד מדות החסד והרחמים, ואילו הקול השבור של התרועה הוא כנגד מדת הדין.

ומעתה נראה לבאר, שכבר נתבאר לעיל בדעת בעל המאור שערבוב השטן של התרועה הגדולה של סוף התפילה הוא כדי להכניע את היצר הרע בקרבנו [וכדעת הר"ן ודלא כהט"ז], ולכן שפיר נהגו לתקוע דוקא תרועה בסוף התפילה בלי שום תקיעה, שהרי קול התרועה שהוא קול שבור והוא כנגד מדת הדין מביא פחד וחרדה על האדם ובזה מתעורר האדם לתשובה ומכניע את יצרו, ולכן נהגו להריע תרועה גדולה בסוף התפילה בשעת שעזובים את בית הכנסת.

התפללו, מכל מקום בכל משך היום של ראש השנה צריכים אנו להכניע את עצמנו ולהתעורר לתשובה, ובפרט בזמן שעזובים את בית הכנסת בסוף התפילה.

שיטת הט"ז שערבוב השטן של תרועה גדולה בסוף התפילה הוא כדי למנוע קטרוג השטן על שאנו אוכלים ושמחים ביום הדין

י) והנה המחבר (או"ח סי' תקצ"ו סעיף א') הביא את המנהג של תרועה גדולה, והט"ז שם (בס"ק א') הביא את דברי רב האי גאון שעושים כן כדי לערבב את השטן, והט"ז ביאר וז"ל ונ"ל פירושו שלא יקטרג עליהם אחר התפלה שהולכים ואוכלים ושותים ושמחים לומר שאינם יראים מאימת יום הדין עכ"ל. ומבואר מדברי הט"ז ביאור חדש בענין ערבוב השטן שלא נזכר בראשונים, דהיינו שלא יקטרג השטן עלינו על זה שאנו אוכלים ושותים ביום הדין.

ועדיין צריך ביאור, למה נהגו הגאונים לתקוע תרועה בלי תקיעה, שאם כוונתנו לסתום טענות של השטן כדי שלא יקטרג עלינו למה מקיימים מנהג זה על ידי תרועה בלי תקיעה.



הרב מרדכי כהן

אם ענין התשובה הוא חסד מאת הקב"ה

לפעול כאילו לא ביטל חפץ ה' יתברך. אבל התיקון שפעל לא נאבד וא"א לעקור את זה. וזה הוא החסד שבתשובה, שגם הקלקול נעקר.

ויש להסביר יותר, דידוע שכשחוטאין ישראל נגד ה' נדמו לאשת איש שזנתה, וכמו שמצינו בהרבה פסוקים. וקשה שהרי הדין הוא שאשת איש שזינתה אסורה לבעלה וא"כ האיך חוזר הקב"ה לקחת ולקרב אותנו ע"י תשובה. אבל נראה שזו היא מעלת התשובה, שנחשב שהמעשה שעשה לא נשאר במציאות כלל, והבעל תשובה הוא כבריה חדשה שלא חטא מעולם.

וכענין זה כתב הג"ר גדליה שארר זצ"ל בס' אור גדליהו, להסביר דברי ר"ע (יומא פה:) אמר ר"ע אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין ומי מטהר אתכם, אביכם שבשמים וכו' מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל ע"כ. וביאר הדמיון למקוה, דכמו שכתב החינוך (מצוה קע"ג) שיסוד טהרת המקוה הוא שהאדם מבטל עצמו לגמרי תחת המקוה ויוצא כבריה חדשה, כמו כן בתשובה. (ויתכן שמעלה זו היא רק למי שעשה 'תשובה כללית' ולא למי ששב רק על עבירה פרטית, כמו במקוה שאפילו שצרה אחת מבחוץ מעכבת.)

[וקצת צ"ע מלשון הגמ' יומא פו: אמר ר' יוחנן גדולה תשובה שדוחה לא תעשה שבתורה (רש"י) – לא יוכל בעלה הראשון (גו') שנאמר 'לאמור הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר הישוב אליה עוד וכו', "ע"כ. ולפי הנ"ל אינו דחיית ל"ת אלא עשיית מציאות חדשה כאילו מעיקרא לא נאסרה.]

ומעלה זו היא כונת המסילת ישרים. דודאי שורת הדין נותנת שלא יענש עבור עונות אחר החרטה, וכן לא יעמוד לו שכר המצוות אם מתחרט עליהן, אבל להחשב כאילו הוא במדרגת מי שלא חטא מעולם נעשה לפניו משורת הדין מכוחו הגדול של תשובה.

והנה בפחד יצחק (מאמרי יום הכיפורים מאמר ו') הביא הג"ר יצחק הוטנר זצ"ל קושיא זו של הגרא"ו וכתב 'ורבים הם שתמיהה זו גרמה להם להזדקק בדרכים רחוקים'. ובמתק לשונו כתב ביאור נפלא, וכך הם תוכן דבריו בקיצור. התורה מתאר רע וטוב בתוארים של חיים ומות. וגנוז בזה הבדל יסודי בין מצות לעבירות. מצות הם דברים של חיות. ועבירות הם דברים של מיתה. וכל חיות בעי מזון להשאר בחיים, ומזון

כתב המסילת ישרים פרק ד' "כי הנה באמת, איך יתקן האדם את אשר עיות והחטא כבר נעשה, הרי שרצח אדם את חברו הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה, היוכל להסיר המעשה הנעשה מהמציאות. אמנם מדת הרחמים היא הנותנת וכו' ושהתשובה נתנת לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה וכו' והוא מה שאמר הכתוב (ישעיהו, ו' וסר עונך וחסאתך תכופר" – שהעון סר ממש מהמציאות ונעקר, במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה, למפרע.

הרי מבואר מדברי המסילת ישרים שמעלת התשובה היא חסד גמור מהקב"ה לפנים משורת הדין. והנה בקובץ מאמרים הובא מה שהקשה הג"ר אלחנן ווסרמאן זצ"ל להחפץ חיים זצ"ל על זה מהא כתוב בגמ' קידושין (מ:) ר"ש בן יוחי אומר אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה איבד את הראשונות שנאמר "צדקת הצדיק לא יצילנו ביום פשעו" (יחזקאל לג, יב) וכו' ונהוי כמחצה עונות ומחצה זכויות, אמר ריש לקיש בתוהא על הראשונות ע"כ. הרי מצינו שגם לחוב הדין כן שאם מתחרט על המצות שעשה איבד זכויותיו, וא"כ נמצא שכך הוא משורת הדין דעקירת הרצון פועלת עקירת המעשה הן לזכות הן לחוב, ולמה חשיב ליה המסילת ישרים כחסד ולפנים משורת הדין.

ותירץ לו החפץ חיים דבתשובה מאהבה הא דעוונות נעשו לו לזכויות הוא לפנים משורת הדין. והיינו דמעיקר הדין תוהא על הראשונות בין על זכויות בין על חובות מן הדין הוא ליעקר. ורק הא דנעשו לו לזכויות הוא לפנים משורת הדין. וגם בתשובה מיראה הסביר הח"ח שיש כאן חסד דאינו בכלל תוהא על הראשונות כלל, דלא מתחרט על עצם החטא שעשה ורק מתיירא מן העונש ואילו היה העונש נמחל לו, לא היה מתחרט כלל. ומשמע דהא דתשובה מיראה עוקרת החטא ג"כ הוי חסד ואינו מן הדין. וע"ש דלא ניחא ליה להגרא"ו בתירוץ זה דמשמע לו מדברי המס"י שבכלל אינו מן הדין שחרטה יעקר חטא, ולדבריו ז"ל בתשובה מאהבה הוא מן הדין.

ולכן תירץ ר' אלחנן מהלך אחרת ע"פ דברי הרמח"ל עצמו בספרו דרך ה' (פרק ד') שבכל מצוה יש ב' ענינים, א' התועלת והתיקון שמביא על ידי עשייתה, ב' מה שמקיים על ידה רצון ה' יתברך. וכן להיפך בעבירות, יש עצם הקלקול שנעשה מהן, וכן יש המרידה כנגד ציווי של ה' יתברך. ומן הדין הוא שתשובה עוקרת ענין השניה, דהיינו המרידה כנגדו, אבל לא היה אפשר לעקור הקלקול שפעל. וכן במצוות, יכול החרטה

(עיי"ש שביאר זה), איך שייך חרטה לעקרם [והיינו שחרטה יכולה לעקור רק כוונתו, ובמצות שכוונתו הוא העיקר הוי כאילו לא נעשית. אבל אם מתחילה לא בעי כוונתו, מה יחסר לו ע"י חרטה]. וא"כ ה"ה בעבירות, היינו אומרים שעבירות שבין אדם לחבירו או עבירות שעיקרן הוא המעשה והרי עשה המעשה, כמו שפיכות דמים ועוד, אינו שייך לעקור ע"י חרטה ולזה יש צורך למידת החסד שיש בתשובה.

אמנם יש כאן מקום עיון דהא גם מעשה מצוה או עבירה צריך כוונת מעשה, ובלי כוונת מעשה כלל, כגון שמתעסק, לא נחשב מעשה מצוה או עבירה, וא"כ בכלם שייך חרטה. עוד יש להעיר על דבריו מלשון הגמ' בקידושין הנ"ל שמשמע שצדיק התוהה על העבר נשאר בלי זכויות כלל ומשמע שתוהה על הראשונות שייך לכל המצות.

של טוב הוא האמונה שיש לו בערכו של הטוב. וכשתוהה על הראשונות ומתחרט על הטוב שכבר עשה, חסר לו האמונה בערכו של הטוב. וא"כ ממילא המציאות הוא שהמצוה "מת מרעב" ולא יעמוד לו. אבל חטא הוא מושג של מיתה, ולמת לא בעי מזונות. וכדי להתהפך הטבע לעשות "תחיית המתים" בעי חסד עצום ונס מהקב"ה. נמצא אפוא שאפשר להפסיק ה"יש" שהוא במצות אבל א"א על פי דרך הטבע להפסיק ה"אין" שהוא בעבירות.

וראיתי מהלך אחרת בספר גם אני אורך מאת הרב גמליאל רבינוביץ שליט"א, שחידש שענין תוהה על הראשונות שייך אך ורק למצות שצריכות כוונה, ועיקרם הם בכוונתו, והיינו מצות בין אדם למקום. אבל מצות שבין אדם לחבירו שעיקרם אינם תלויין בכוונתו אלא תכליתם הוא התוצאה הבאה מהם



הרב משה פרנסקי

הקשר בין צום גדליה לעשרת ימי תשובה

מאבלות החורבן הוא. אבל ההפטרה של צום גדליה הוא אחד מהתרת דתיבותא.

ואל תשיבני שהרי כל התעניות מעוררות לתשובה (וכמש"ה המרב"ם פ"ה הל' תעניות ה"א), ולכן נמנה הפטרת צום גדליה בכלל התרת דתיבותא, דהא מ"מ אין זה עיקר תוכן הימים, והראיה שהרב"ם מיירי גם בתעניות של תשעה באב וי"ז תמוז, ועל כרחך אותן הימים ימי פורעניות הם, וא"כ ה"ה לכאורה בצום גדליה ג"כ, שהוא התעוררות לתשובה רק דרך כלל כשאר תעניות, ואיך נמנה לאחד מההפטרות של תשובה.

ועוד יש להעיר דגם בלא"ה מסתבר שאין תאריך בגלגל השנה שהיא במקרה, וא"כ צריך לדעת מהו הקשר בין צום גדליה לעשרת ימי תשובה, ולמה נקבע תענית זה שהוא על החורבן בתוך ימי התשובה.

ולהסביר זאת, צריכים לבאר מהותו של הנחמה הבאה אחר ט' באב. שהרי, מיד אחר הפטרות של פורעניות קוראים אותם של נחמה, ומיד אחריהם התרת דתיבותא. משמע, שיש

התוס' במגילה (לא: ד"ה ר"ה) הביאו מהפסיקתא שקוראים תלתא דפורענותא, שבעה דנחמתא, ותרתי דתיבותא. והיינו, שבשלושה השבועות של בין המצרים, קוראין בכל שבת הפטרה של פורעניות. ואח"כ, קוראים שבעה הפטרות של נחמה המתחילים בשבת נחמו, וממשיכים עד ר"ה. ואח"כ קוראים שני הפטרות של תשובה, והם הפטרת "דרשו ה' בהמצאו" במנחה של צום גדליה, והפטרת "שובה ישראל" בשבת שובה. ובודאי, כל ההפטרות האלו קוראים אותם בעבור שהזמן שהם נקראים שהם עתים עת של פורעניות, נחמה, ותשובה. שבין המצרים עת פורעניות היא, ושבעה דנחמתא, עת נחמה היא, ועשרת ימי תשובה הם עת תשובה.

וא"כ, קשה איך התערב צום גדליה בתוך ההפטרות של תשובה. והרי הצום על הריגת גדליה בן אחיקם נתקן מפני שהריגתו היתה חלק מהחורבן, וכמש"כ הרמב"ם (פ"ה הל' תעניות ה"ב) שע"י כך נכבית גחלת ישראל הנשארה וסיבב להתם גלותם [פי' שגלו כל ישראל מא"י, ונגמר הגלות, עי' מ"ב (ס"י תקמ"ט ס"ק ב') וע"ע בט"ז (שם)]. וא"כ הצום חלק

ונראה, שעיקר הפורעניות של החורבן בודאי אירע בט' באב, שבו נחרב הביהמ"ק, וגלו רוב רובם של כלל ישראל, ובו קבעו חז"ל עיקר האבלות על החורבן. והפורעניות של י"ז בתמוז (וגם של עשרה בטבת) היינו שהוא הקדמה לאותו חורבן. והנחמה הבאה אחרי ט' באב היינו שנחזור לארץ ישראל ויבנה הביהמ"ק, וכמו שנתבאר. אבל פורעניות הריגת גדליה בן אחיקם רוח אחרת יש לה. שהרי, כשנחרב ביהמ"ק, נתפזרו הנשאים בא"י במחבאות בשדה ולארצות הסביבות, וגם היתה הארץ חרם ואינה ראויה לישוב. וגדליה בן אחיקם התחיל לאסוף אותם הנשאים ולסדר הישוב כמבואר בספר ירמיה. ובזה הישוב היתה יכולת לבנות הנהרסות, ולהתחיל הגאולה, וזהו התחלה של נחמה ותשובה. וכשנהרג, וברחו כל המחנה הפלטה, נתבטלה אותה יכולת לנחמה, ופורעניות גדולה ומרה היא. אבל אין תוקף הפורעניות שאירע דבר רע בעצמה, שהרי בין כך ובין כך הביהמ"ק נחרב. אלא, הפורעניות היינו שנתבטל הטובה שקוינו אליה. ולכן, עיקר הנחמה שיבא הגאולה לבסוף, זה בודאי לא נתבטל, ולכן, יש להתחיל הנחמה קודם צום גדליה, כי אע"פ שנאבד אותו יכולת לגאולה, לא נאבד התקוה לגאולה לגמרי.

ובזה יש לבאר החיבור והקשר בין צום גדליה לענין התשובה. הרי, שהפורעניות היתה שלא שבו ובנו אחר החורבן, וכנ"ל, ולא כשארי הד' תעניות שהפורעניות היתה שהביאו עליהם את החורבן. וזה שלא בנו אחר החורבן, היינו שלא נטלו ההתחלה של הגאולה שהיתה בידם להביאו לגאולה שלמה. והיינו, שלא הלכו מהנחמה לתשובה, שהיא באה אחריה. ובודאי, פורענות מרה היא זאת. אבל פורענות זאת היא המעוררת במיוחד לתשובה, מפני שמורה לנו שלא לאבד הנחמה הבא לידינו, ולשוב אל ה'. ולכן, מצינו בצום גדליה דגש מיוחד על תשובה, מה שאין כן ב"ז בתמוז ובט' באב. כי באמת, היתה פורענות גדולה באותו יום. אבל עדיין הדרך לשוב פתוח לפנינו, וכמו שראינו מתוך הזמן של נחמה. ואם נתעורר מחמתו לשוב אל ה', ולא נאבד כח של הזמן המיוחד לתשובה של עשרת ימי תשובה, נזכה לראות הגאולה במהרה בימינו, אמן.

המשך בין הדברים, שמתוך הפורעניות באים לנחמה, וממנו לתשובה. וההמשך מפורעניות לנחמה מובן בפשיטות, שאחר שנגמר הפורעניות בא הצורך להיות מנוחם. אבל צ"ב למה באים מיד אחר הנחמה לענין התשובה.

ועוד יש לשאול, דחודש אלול חל בתוך ימי השבעה דנחמתא, והוא זמן תשובה כידוע, וכמש"כ הטור (סי' תקפ"א) מהפרדר"א (פרק מו). וגם כאן צ"ב למה מעורבים שני זמנים אלו יחד, ולמה אין הזמן של נחמה לעצמה וזמן תשובה לעצמה. משמע מכל זה, ששני הענינים אלו, נחמה ותשובה, מחוברים זה לזה, אבל צריכים להתבונן מהו באמת קשר הדברים.

ונראה שהקשר בין נחמה לתשובה הוא שנחמה היינו שלא ימשך הגלות והחורבן לעולם, ויש יכולת לשוב אל ה' ולהגאל מן הגלות. ותשובה היינו בפועל לשוב אצלו ולבצע הנחמה הזאת. ולכן, מתחילין בנחמה, להשיב אל הלב שיש היכולת הזוה לשוב. ובתוך כך, כשמתגברת הנחמה בהמשך הז' דנחמתא, מתחילין לעשות תשובה. והיינו ימי אלול שמעורבים בתוך השבעה דנחמתא.^א

ואחר שנשלם הנחמה בא זמן תשובה בריכוז, והוא עשרת ימי תשובה, כי עכשיו שכבר התנחמו ומזומנים לשוב אל ה' בכל תוקף. ולכן, מיד אחר השבעה דנחמתא, עושים התרתי דתיבותא.^ב

והנה עוד יש להעיר על קביעות זמן צום גדליה בתוך שבועות אלו. שהרי, מבו' שהריגת גדליה בן אחיקם היה סוף הפורעניות, שהריגתו גרם שיחרב א"י לגמרי. והנה, אין דרך נחמה להפוך מיד לפורעניות ואבל, דנמצא שכל הנחמה נהפך למרירות. ועוד, שבאמת אין פורעניות שחוזר אחר הנחמה, שהרי אחרי הזמן של פורעניות, בא זמן של תשובה, ולא זמן פורעניות. וא"כ איך שייך שעת הנחמה קודם צום גדליה שהוא סוף הפורעניות, ולמה באמת אינו זמן של פורעניות.



א ויש להעיר, שכתבו התוס' (שם) שסדר הז' דנחמתא הולכת ומתגברת. ולכן, אחר הפטרת "נחמו" שהיא ציווי לנביאים לנחם כלל ישראל קוראים "ותאמר ציון עזבני ה'", ואח"כ "עניה סוערה לא נוחמה", ואחריה "אנכי אנכי הוא מנחמכם", "רני עקרה", "קומי אורי", ו"שוש אשיש בה". והנה, בתחילת סדר הנחמה מתנחמים מתוך עומק היאוש הבא מתוך הפורעניות, אמנם בהמשך הדברים

כבר התגבר הנחמה עד כדי שהתחיל לעשות רושם ניכר והן הן אותן הנקראים באלול. וע"פ דברינו יש לבאר דבר זה בטוב טעם, שהתשובה שייך רק אחר שהיתה נחמה לכה"פ במקצת. והעיר לי ר' ישראל לנדאו נ"י, שתשובה ג"כ נאמר בל' נחמה, וכמש"כ הר' יונה בשער"ת (שער א' אות י') מ"אין איש ניחם על רעותו", עיי"ש.

שמועות והנהגות של רבותינו

ערך של יום אחד של סליחות

מור"ר הראש ישיבה הגרי"י רודערמאן זצ"ל עבר ניתוח כמה ימים לפני זמן אלול, והיה צריך לנוח כדי להתרפא, ואותה שנה הרגיש חלישות כח, ולא הצליח להשכים להגיע לסליחות יום אחד (אבל הגיע להתפלל שחרית). וכשמסר את השמוע'ס באותו שבוע, התחיל דבריו בתמיהה: "איך אני יכול למסור שמוע'ס עבור יום הדין, אחר שאני בעצמי הפסדתי יום אחד של סליחות?" ומיד פרץ בבכי לחמש דקות. אותן חמש דקות של בכי היו לימוד נורא עבורנו לעורר אותנו לעבוד את ה' בכל מצב, ולהרגיש את אימת הדין.

(חרב יצחק מרגרטן שליט"א)

שנרגיש את החסד שבדין

ביום ראשון של ראש השנה, כשמסר מרן הראש ישיבה הגרי"י רודערמאן זצ"ל שמוע'ס קודם תקיעת שופר, דיבר אודות הפרשה שקוראים בר"ה, איך שהוכרח אברהם אבינו לגרש את ישמעאל מהבית, והעיר דלכאורה רוצים לעורר רחמי שמים, ומדוע קוראים במעשה שנראה כאכזריות, לגרש את הבן מן הבית. ויתרין שהגם שנראה כאכזריות, באמת היה מעשה חסד, שעל ידי גירוש זה היה אפשר ליצחק להתפתח כראוי. ומתוך דמעות המשיך שחסד ה' יכול לבא בכמה גווניו, ואנו מתפלל שישפיע עלינו בחסדו, אבל שיבא החסד באופן טוב ומתוק, ובאופן שנוכל לראות ולהרגיש את החסד שבו.

(חרב ישראל בעללער)

פחד הדין בימי אלול

היראת שמים שראינו על הפנים של מורינו המשגיח הג"ר דוד קראנגלאס זצ"ל בימי אלול וימים הנוראים, היה מבהיל. פעם אחת שמע על אחד מהבחורים שבאחד משבתות של אלול, במוצאי שבת, הלך הבחור למקום שמשחקים שם על שולחן "פול" וזה הפריע את המשגיח מאד. כשראה את הבחור אח"כ, תפס בבגדיו בשתי ידים וצעק "האם אתה מאמין בהשם?!". אצל המשגיח זצ"ל, פחד הדין היה מציאות כ"כ ברורה ובהירה, עד שחשש שכל בחור שלא העריך ימים אלו כראוי, בהכרח חסר לו באמונה בהקב"ה.

(חרב שרגא שמואל הלוי נויברגר שליט"א)

כבן המתחטא בפני אביו

קולו של המשגיח הג"ר דוד קראנגלאס זצ"ל הרעיד לבבות. כשצעק "ה-מ-ל-ך" חשנו במוחש שמלך מלכי המלכים נוכח בהיכל הישיבה. הוא התפלל בכוונה ובדבקות כבן המתחטא בפני אביו. אם אני עוצם את עיניי וחוזר לשנות ילדותי בבית

המדרש של ישיבת נר ישראל, אני יכול לראות את המשגיח זצ"ל עומד אצל העמוד, ולשמוע את קולו נישא לשמים כמו מלאך ה'.

כעבור שנים, סיפרתי להג"ר נחום פרצוביץ שבילדותי זכיתי להשתתף בתפילותיו של הג"ר דוד זצ"ל בימים הנוראים. תיארתי את הרושם הנורא שהותירה עלי תפילה זו, אפילו בעודי ילד. הג"ר נחום סיפר לי בארשת געגועים כיצד מינה המשגיח של ישיבת מיר, הג"ר ירוחם ליבוביץ זצ"ל, את הג"ר דוד לחזן בישיבת מיר בראש השנה ויוה"כ. ואף שהיה אז בחור, ולא מקובל היה למנות חזן שטרם נשא, אולם הסביר הג"ר נחום: "הוא לא היה בחור, הוא היה 'יונגרמאן', אף שעוד לא התחתן". והבחורים כולם הבינו וקיבלו את החלטתו של הרב ירוחם זצ"ל, כי היה ברור לכל שהרב דוד זצ"ל היה ראוי לתפקיד זה.

(חרב יחושע לוי שליט"א)

שמע קולנו

בסוף ימיו של מורי ורבי הרב יוסף טנדלר זצ"ל, זכיתי לאכול סעודת יו"ט בליל ראש השנה בצל קדשו, בבית חתנו הרב פסח סקולניק שליט"א. שאלתי על סדר אבינו מלכנו, שמדברים בענין התפילה, שמע קולנו כו' קבל ברחמים כו' פתח שערי שמים וכו' ואז מפסיקים ב"זכור כי עפר אנחנו" קודם שממשיכים בענין קבלת התפילה "נא אל תשיבנו ריקם מלפניך", ולמה זה הוא מקומו?

והצעתי לפניו על פי דברי הגמ' בסוטה (ה:) א"ר יהושע בן לוי בא וראה כמה גדולים נמוכי רוח לפני הקב"ה וכו' ולא עוד אלא שאין תפילתו נמאסת שנאמר לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה (שם). דהיינו, שכיון שאומרים שאנחנו עפר לפני מלך מלכי המלכים, לכן הקב"ה שומע ומקבל תפלתו ואינו משיב ריקם.

וענה לי מורי ורבי, ולמה אומרים "אבינו מלכנו שמע קולנו חוס ורחם עלינו" לבד בלי לסיים את המאמר, ורק באבינו מלכנו שאחריו אומרים "וקבל ברחמים וברצון את תפלתנו", ולמה אינם נכללים במאמר אחד? והסביר שבתחילה צריכים להראות אמיתת רגשי לבבנו בעת התפילה, שהקב"ה ישמע ב"קולנו" ממש, כמה עמוק הכוונה היוצא מקולנו, שעליו אנו סומכים ורוצים להדבק בו (ע' ספר ח"ח על התורה, פר' כי תבוא, על הפסוק "וישמע ה' את קולנו"). ואז יכולים לומר וקבל ברחמים וברצון את תפלתנו. ומפני שקולנו מעיד על אמיתת רגשי לב, יכולים לומר אח"כ ג"כ "זכור כי עפר אנחנו", שכיון שמוכרח מהקול שלנו שבאמת מרגישים שעפר אנחנו, אין זה פיטומי מילין בעלמא, אלא ביטוי שנראה וניכר אמיתתו.

(חרב יחזאל לייב שרעק)

