תקיעות כהלכה ובהידור[[1]](#footnote-1)

**מנין התקיעות מהתורה ותקנות חז"ל**

**א.** בסוגיית הגמרא במסכת ראש השנה (2) נלמד מהפסוקים בפרשת הציווי על ראש השנה ועל היובל, **שמהתורה** צריך להריע בראש השנה שלוש "תרועות", שבכל אחת תוקעים תקיעה לפניה ולאחריה - ובסך הכל **תשע תקיעות**.

**• מנין הקולות שקבעו חכמים -** במשנה (2) מפורש כי "**שיעור תרועה כשלש יבבות**", והקשו בגמרא (2) לג, ב) סתירה מדברי הברייתא שבה נאמר "שיעור תרועה כשלשה **שברים**". וביאר אביי שנחלקו התנאים מהי ה"**תרועה**" האמורה בתורה - "**יבבה**" [כפי שמתרגם אונקלוס, וכאמור על אם סיסרא] כחולה הגונח, והיינו הקול הנקרא "**שברים**". או שה"תרועה" היא "**יללה**" כאדם "הבוכה ומקונן קולות קצרים סמוכים זה לזה", והיינו הקול הנקרא "**תרועה**".

בהמשך הסוגיא (3) לד, א) מבואר שרבי אבהו הסתפק **בספק שלישי**, האם הגניחות והיללות כאחת הן ה"תרועה", שכן דרך הדואג להֵאנח תחילה ואחר כך ליילל - והיינו הסדר הנקרא "**שברים תרועה**".

כדי לצאת ידי חובה מכל הספקות הנ"ל מהי ה"התרועה" האמורה בתורה, תיקן רבי אבהו לתקוע ג' פעמים תשר"ת, תש"ת ותר"ת - ובסך הכל **שלושים תקיעות**.

ונחלקו הראשונים, האם רבי אבהו **כינס** את המנהגים או **קבע הלכה כתוצאה מהספק.**

הבית יוסף (4) הביא את השאלה שנשאל רב האי גאון "וכי עד שבא רבי אבהו לא היו ישראל יוצאים ידי תקיעת שופר", ובתשובתו מבואר כי רבי אבהו **כינס את כל המנהגים שהיו לאורך השנים** במקומות השונים.

אולם הבית יוסף כתב (4) כי מדברי הרמב"ם משמע שאינו סובר כן, ובאמת ברבות השנים התעורר **ספק בעיקר הדין**, מהי התרועה האמורה בתורה, ורבי אבהו **הכריע להלכה כיצד יש לנהוג מספק.**

**• תקיעות דמיושב ותקיעות דמעומד -** עוד מצינו בדברי חז"ל שתוקעים קודם תפילת מוסף - "תקיעות **דמיושב**", ולאחר מכן על סדר הברכות במוסף - "תקיעות **דמעומד**", וכמבואר בדברי הגמרא (3) טז, א-ב) "למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין, כדי לערבב את השטן" [בענין "לערבב את השטן" ראה להלן בסוף השיעור] וצ"ע האם יש הבדל **בדיני התקיעות** בין תקיעות ד"מיושב" לתקיעות ד"מעומד".

**• מנהג מאה קולות -** התוספות (2) ד"ה שיעור) הביאו את דברי הערוך, שנהגו לתקוע בשופר בראש השנה בסך הכל מאה קולות "כנגד מאה פעיות דפעתא אמיה דסיסרא" [גם ענין זה יבואר להלן בסוף השיעור]. ואכן כך המנהג כיום ברוב הקהילות, ואף מי שאינם תוקעים בשופר בשמונה עשרה בלחש, משלימים לאחר התפילה למנין מאה קולות.

**שיעור אורך התקיעות - שיטות הראשונים**

**ב.** בדברי המשנה (2) מפורש "שיעור **תרועה** כשלוש יבבות", ובגמרא מפורש כי "שיעור **תקיעה כתרועה**".

נמצא לפי זה כי **שיעור התקיעה** תלוי בסוג התרועה, והיינו שבסדר תשר"ת צריך להאריך בתקיעה כנגד שברים ותרועה, ובתש"ת שיעור אורך התקיעה כנגד ג' שברים, ובתר"ת שיעור אורך התקיעה כנגד התרועה.

והנה את דברי המשנה (2) "שיעור **תרועה** כשלוש יבבות", פירש רש"י: "**שלוש קולות בעלמא כל שהוא**". כלומר, כל תרועה היא בשיעור ג' כוחות. ועוד פירש רש"י "**שברים ארוכים מיבבות**".

אולם התוספות (לג, ב ד"ה שיעור) כתבו בשם ריב"א וריב"ם שכל "יבבא" היא "שלוש כוחות של כל שהוא, **נמצאת תרועה** [לשיטתם] **תשע כחות**".

לשיטתו של רש"י ש"תרועה" היא ג' כוחות, כתבו התוספות כי "צריך להיזהר **בשברים** שלא יהא מאריך על כל אחד בפני עצמו כג' יבבות של שלשה קולות כל שהוא, דאם כן נעשה תקיעה ולא שברים, דהא שיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה כג' יבבות". כלומר, **"שברים" לשיטת רש"י הם ג' קולות קצרים**, שאורך כל אחד מהקולות **פחות משיעור ג' כוחות**. משום שאם יאריך ב"שבר" יותר מג' כוחות, הקול יצא מכלל "שבר" ונעשה תקיעה, שכן לשיטת רש"י "שיעור תקיעה כתרועה" היינו ג' כוחות, ולכן אין להאריך בשבר יותר מהתקיעה. וכן נקט הריטב"א (5).

אבל לדעת ריב"א וריב"ם שתרועה היא ט' כוחות, כתבו התוספות כי "אין לחוש אם מאריך קצת בשבר".

**ג. שיעור ודיני תקיעה למעשה**

**• אורך התקיעות -** השיעור המינימלי של אורך התקיעה בתש"ת תר"ת ותשר"ת, הוא כנגד השברים והתרועה באותו סדר, ותלוי במחלוקת הראשונים מהו שיעור כל שבר כנ"ל, ובשיעור התרועה שיבואר להלן.

אורך התקיעה **בתשר"ת**, כתב השו"ע (6) סע' ג) "וצריך להאריך בתקיעה של תשר"ת יותר מבשל תש"ת, ובשל תש"ת יותר מבשל תר"ת; ומיהו אם מאריך הרבה בכל תקיעה אין לחוש, שאין לה שיעור למעלה".

ולמעשה, מבואר במשנה ברורה (7) ס"ק יג-יד) כי האורך המינימלי של תקיעה בתשר"ת הוא **י"ח כוחות** וקצת יותר, ובקונטרס תקיעות כהלכה ובהידור (12) הוסיף כי צריך להאריך כדי **כ"א כוחות**, יעו"ש בטעמו.

אמנם וכל זה לכתחילה, אבל בדיעבד כתב בשער הציון (6) ס"ק ד) שאם האריך בתקיעה דתשר"ת ותש"ת רק כשיעור **ט' כוחות**, יצא ידי חובה. ובפסקי תשובה (9) סע' ד) כתב: "ויש אומרים שבתש"ת יוצא בדיעבד בתקיעה כשיעור של **ו' כוחות**, ובתר"ת אם עשה תקיעה של **ג' כוחות** יצא ידי חובתו. אבל אם אורך התקיעה פחות משיעורים הללו אינו יוצא אף בדיעבד, וחוזר ותוקע אותה התקיעה".

עוד כתב בפסקי תשובה: "ודע כי אף אם האריך הרבה מאד בתרועה, שהרי אין בזה כל מניעה, אינו צריך להאריך גם בתקיעות שלפניה ואחריה, אלא תמיד מחשבים את התקיעה שלפניה ואחריה כפי משך זמן הקולות **שחייבים מדינא**, והוא בשברים קצת יותר מט' כוחות ובתרועה ט' כוחות ותו לא. אם כי יש המדקדקים על פי כמה מגדולי הפוסקים, **שהתקיעות יהיו לפי משך זמן** השברים והתרועה **שתקע"**, וסיים: "ונכון להחמיר ולנהוג כך עכ"פ בתקיעות דמיושב שהם מדאורייתא".

**• נשתנה הקול באמצע התקיעה -** כתב הריטב"א (5) "התקיעה קול פשוט בלא שבירה, וכשעושים תקיעה ומשברים אותה בסופה, אינו יפה, שהרי אותו קול שעושים בסופה אינו נדון מקול התקיעה שהיא פשוטה, והוי ליה שבר באפי נפשיה, והוי הפסקה". ובקונטרס תקיעות כהלכה ובהידור (12), כתב על פי דברי הריטב"א, וכן על פי מה שכתב הרמב"ן (4) שהתקיעה היא "קול פשוט סופו כתחילתו", שיש להקפיד מאד שהתקיעה תהיה כל הזמן בקול אחד בשווה, ושלא יהיה בה שום שינוי, וכך נהג מהרי"ל דיסקין שהיה בוחן בעלי תוקע שיודעים לתקוע רק באופן זה.

אולם בספר הליכות שלמה הובא בשם הגרש"ז אויערבך (8) שאם "נשתנה הקול באמצע מקול עב לקול דק, או מקול צלול לקול צרוד וכדומה, הרי זו תקיעה כשרה לכתחילה, לפי שכל הקולות כשרים בשופר", והנהגת המהרי"ל דיסקין אינה אלא "הידור וחומרא בעלמא" [אולם הגרש"ז הקשה: "אך צ"ע לפי זה במה שמצוי ביותר בתקיעת השברים, שאין הפסק גמור בין שבר לשבר, אלא עדיין נשמע קול כלשהו ביניהם, דלפי דברינו יש לחוש דהוי ליה כתקיעה, וצ"ע"].

**• תקע ולא עלה הקול יפה אלא בפעם השניה -** בספר הליכות שלמה (8) כתב שהקול הראשון אינו מהווה הפסק "דכיוון דסוף סוף הרי הוא מתעסק עתה לתקוע תקיעה כשרה, אין זה נחשב להפסק המקלקל את הסדר". ברם בפסקי תשובה (9) הערה 22) כתב כי "נפיחת אויר זאת הרי הוא הפסק, ואם הוא יותר משיעור כדי נשימה, אף שלא נשם ממש, אלא היה ברתף אחד, מכל מקום נפסל הקול".

**• חובת שמיעת התקיעה מתחילה ועד סוף -** בקונטרס תקיעות כהלכה ובהידור (11) דקדק מדברי הדרכי משה שיש להקפיד לשמוע את קול התקיעה עד סופה, ולכן יש להיזהר מאד להתחיל באמירת ה"יהי רצון" הנאמר לאחר התקיעות, רק לאחר שהסתיימה כל התקיעה [וכתב שלמעשה ראוי שלא לומר כלל את ה"יהי רצון" הנ"ל, יעו"ש בדבריו].

**ד. שיעור ודיני שברים למעשה**

**• שיעור אורך ה"שברים" -** בשו"ע (6) סע' ג) הביא את מחלוקת הראשונים הנ"ל האם מותר להאריך בשבר יותר מג' כוחות, וכתב הגר"ע יוסף בחזון עובדיה (8) כי מנהג הספרדים כ"יש אומרים בתרא", שרשאי להאריך בשברים יותר מג' כוחות. וכן מנהג האשכנזים כהכרעת הרמ"א "דאין לחוש אם האריך בשברים קצת, ובלבד שלא יאריך יותר מדי". ועי"ש במשנה ברורה (6) ס"ק ט) השיעור המדוייק עד כמה אין להאריך. **סיכום -** פסקי תשובה (9) סע' ג).

**• האם מותר לתקוע ד' שברים -** כתב השו"ע (6) סע' ג) "אם מוסיף על ג' שברים ועושה ד' או ה', אין לחוש". וכתב המשנ"ב (6) ס"ק יא) "יש פוסקים שמחמירים בזה ונכון לחוש לדבריהם לכתחילה שלא לעשות יותר מן ג' שברים".

**• חילוקי המנהגים בקול שברים [טו-או, או-טו, טו-או-טו] -** בקונטרס תקיעות כהלכה ובהידור (13)הביאאת המקור למנהג הרווח, שה"שבר" הוא קול פשוט [טו-או], מדברי הריטב"א (5) ומשיטת התוספות (2) שכתבו שאין להאריך בשבר כדי לא יֵראה כתקיעה, ואילו תוקעים בקול שבור [טו-או-טו] בניגון שאינו דומה לקול פשוט, הלוא גם אם יאריך אין זה נעשה כתקיעה. ומאידך, הביא את מנהג בני רוסיה וליטא [וכפי הנראה כן נהגו גם בבית מדרשו של הגר"א] לתקוע "שבר" בקול שבור [טו-או-טו], שתקיעה זו נועדה לצאת ידי חובת כל השיטות במחלוקת הראשונים מהו ארוך השבר [אם צריך פחות מב' כוחות או אדרבה, צריך דווקא ג' כוחות], יעו"ש בדבריו. ואילו הגר"ח מבריסק נהג לתקוע בקול שבור [או-טו] מחשש שמא שאם יוסיף עוד קול "טו" לאחר מכן, הרי זה "מריע מתוך שבר".

**ה. שיעור ודיני תרועה למעשה**

**• שיעור אורך ה"תרועה" -** כתב השו"ע (6) סע' ג) "וכן בתרועה יכול להאריך בה כמו שירצה". ובפסקי תשובה (9) הערה 18) הביא כי האדמו"ר בעל התניא ומהר"ש ומוהרש"ב "היו מאריכים מאד בתרועה, בין מ"ה לע"ב יבבות".

**• המנהג להשמיע תרועה בקול "המתרעש" -** דהיינו קול אחד ממושך "המתרעש" כקול רועד, הוא מנהג תימן [ונקרא "תרועה תימנית"], בקונטרס תקיעות כהלכה ובהידור (15) הביא את המקור לתרועה באופן זה מהירושלמי ומדברי הגאונים, ועדות שכך נהגו להריע בבית מדרשו של החתם סופר.

אמנם המנהג הפשוט הוא להריע בקולות קצרים [טו-טו-טו], וכל מי שמסורת בידו מאבותיו להריע כך, לא ישנה.

**אופן עשיית "שברים-תרועה"**

**ו.** בענין "שברים-תרועה" שבסדר תשר"ת, נחלקו הראשונים האם צריך **להפסיק** בין השברים לתרועה.

הרמב"ן (4) והמרדכי (4) הביאו את שיטת רבנו תם "דגנוחי וילולי בחדא נשימה לא עבדי אינשי", ולכן צריך לתקוע את ה"שברים" ואת ה"תרועה" בהפסק ביניהם, והיינו שיתקע אותם **בשתי נשימות נפרדות** [ובמשנה ברורה (7) ס"ק יז) הביא את דברי הבית יוסף והב"ח, שבדיעבד, גם לדעה זו אם עשה בנשימה אחת יצא].

אולם הרמב"ן דחה את דבריו, וכתב שמאחר ותוקעים "שברים-תרועה" בגלל הספק שמא שניהם ביחד זו ה"תרועה" של התורה, נמצא שזו "תרועה" אחת, ולכן חובה לעשותה **בנשימה אחת**, ואם תקע בשתי נשימות לא יצא ידי חובה [וכן הביא המשנ"ב (7) ס"ק טז) בשם "רוב הפוסקים", כי לדעה זו, החובה לתקוע בנשימה אחת לעיכובא אפילו בדיעבד].

ובתרומת הדשן (5) סימן קמב) כתב שכדי לצאת ידי חובה לכל השיטות, יש לתקוע ב"תקיעות דמיושב" בנשימה אחת, ו"בתקיעות דמעומד" בשתי נשימות.

**• להלכה** **-**הביא מרן השו"ע (7) סע' ד) את שתי הדעות, וכתב כי "ירא שמים יצא ידי כולם, ובתקיעות דמיושב יעשה בנשימה אחת, ובתקיעות דמעומד יעשה בשתי נשימות. והרמ"א כתב, כי "המנהג פשוט לעשות הכל בשתי נשימות". וכתב המשנה ברורה (7) ס"ק כ) כי אפילו לפי מנהגינו, אם עשה בנשימה אחת, יצא" [עי' בשער הציון ס"ק יט) הטעם].

מכל מקום, גם לדעת הסוברים שצריך לתקוע בנשימה אחת, כתב המשנה ברורה (7) ס"ק יח) "לא יתקע שברים-תרועה בכח אחד בלתי שום הפסק, דבכהאי גוונא לא מיקרי נשימה אחת, אלא **יפסיק מעט** רק **שלא יהיה בכדי נשימה בינתיים**".

אולם החזון איש (8) חלק על קביעה זו, וסבר שאם מפסיק מעט אפילו פחות מכדי נשימה, זהו הפירוש של ב' נשימות שכתב השו"ע שלא יפסיק יותר מכדי נשימה. ולכן לדעתו לתקוע "בנשימה אחת" הכוונה בכח אחד ממש, ואין לו להפסיק כלל, והיינו "להריע מתוך השבר" ממש. וכדבריו נהגו בבית מדרשו, שבתשר"ת דמיושב הריעו מתוך השבר ממש, ובמעומד הפסיקו מעט פחות מכדי נשימה.

**סיכום למעשה -** קונטרס תקיעות כהלכה ובהידור (14)-(15) ובפסקי תשובות (10).

**תקיעות כהלכה ובהידור**

**ז.** בקונטרס תקיעות כהלכה ובהידור (10) ביאר את הטעם להחמיר בהידורים בדיני התקיעות בפרט בזמנינו, ועי"ש בדבריו (13) שרבים נוהגים לאחר התפילה לתקוע עוד תקיעות כדי לצאת ידי חובת כל השיטות, ובפרט מי ששמע קול תקיעות **שלא** כפי שנהגו אבותיו, אף שאין זה חיוב, מ"מ ראוי להדר ולשמוע התקיעות כפי מסורת אבותיו.

• • •

**• ביאור דברי חז"ל לתקוע בראש השנה כדי "לערבב את השטן" -** ראה בספר שפתי חיים (16)-(17).

**• ביאור דברי הערוך לתקוע מאה קולות כנגד מאה קולות ש"פעתה אמו של סיסרא" -** אז ישיר (17).

**"אַשְׁרֵי הָעָם יֹדְעֵי תְרוּעָה, ה' בְּאוֹר פָּנֶיךָ יְהַלֵּכוּן"** (תהלים פט, טז).

הפסק בדיבור[[2]](#footnote-2)

בין התקיעות ובאכילת הסימנים בראש השנה

**א.** ברוב מחזורי התפילה לראש השנה (3) נדפס נוסח 'יהי רצון' הנאמר בתוך סדר התקיעות 'דמיושב' [לפני תפילת מוסף]. וכן מובא בשם סידור השל"ה, כי יש המתוודים בשעת התקיעות על חטאיהם. אולם פוק חזי מאי עמא דבר, ובמקומות רבים לא נהגו כן [ויש הומרים 'יהי רצון' רק בסיום סדר 'תקיעות דמיושב']. וצ"ב שורש השוני בין המנהגים.

כתב הטור (1) "ואם שח בין התקיעות שמיושב, או אחר שגמר שמיושב קודם לאותן שמעומד, אין צריך לחזור ולברך. ומיהו יש לגעור במי שמשיח, לא שנא תוקע ולא שנא צבור". והביא הבית יוסף (1) בשם הראבי"ה **שבענין התקיעות מותר להשיח** "דדמי לטול ברוך". וכוונתו לדין המבואר בגמרא בברכות (1) שדיבור לצורך הברכה אינו נחשב הפסק [עי' ברש"י שם], ואם כן הוא הדין דיבור לצורך התקיעה אינו מהווה הפסק. ובדרכי משה (1) כתב בשם המהרי"ל "דאף לדבר **בענייני תפילות** לא הוי הפסקה".

להלכה פסק השו"ע (2) "לא ישיח לא התוקע ולא הציבור בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד", וכתב הרמ"א: "מיהו בענין התקיעות והתפילות אין הפסק, ואם דברים בטלים סח, אין צריך לחזור ולברך". ומסיים השו"ע: "ואין צריך לומר שלא ישיחו בין ברכה לתקיעות אם לא בענין התקיעות". והקשה המג"א (שם ס"ק ה) שמדברי השו"ע שאין להשיח בין ברכה לתקיעות אם לא בענין התקיעות, משמע שבענין התקיעות מותר לשוחח **לכתחילה**, ואילו בהלכות ברכת המזון (2) נפסק שלכתחילה אין להפסיק כלל בין ברכת המוציא לאכילה, אפילו בענין האכילה. ומשום כך מפרש המג"א, שגם דברי השו"ע לענין תקיעת שופר לא נאמרו **לכתחילה** אלא **בדיעבד**. ומוסיף המג"א: "ופשוט דאם שח **בין הברכה לתקיעה** מענין **תפילה** דצריך לחזור ולברך. ומה שכתב הרמ"א **דהתפילות לא הוי הפסק**, היינו **בין תקיעה לתקיעה**, אבל בין ברכה לתקיעה הוי הפסק וצריך לחזור לברך", עכ"ל. ולמדנו מכאן ג' חילוקי דינים:

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

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

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

ומעתה יש לדון, האם אמירת 'יהי רצון' ו'וידוי' בין התקיעות נחשבים כהפסק בענין **התקיעה**, או שנחשבים כהפסק בענין **התפילה**, ונפקא מינה לדינא כנ"ל.

**ב.** בט"ז ((2); סי' תקצב ס"ק ב) מבואר שלפני התקיעות דמעומד, **מכיון שלא קיים את עיקר המצוה**, אין כל אפשרות להפסיק בשיחה. ולפי דבריו לכאורה אין היתר להפסיק באמירת 'יהי רצון' ו'וידוי' בין התקיעות דמיושב, וגם לא לאחר שלושים דמיושב, שהרי כל עוד שעדיין לא קיים את המצוה אסור לו להפסיק בין הברכה לתקיעות.

ופסק במשנה ברורה (3) "**דבין הברכה עד סוף התקיעות דמיושב אסור להפסיק אפילו בתפילות,** לכן לא יאמר ה'יהי רצון' הנדפס במחזורים בין התקיעות דמיושב, רק יהרהר בלבו ואל יוציא מפיו, או שיאמר ה'יהי רצון' אחר גמר התקיעות דמיושב", עכ"ל. והוסיף בשער הציון (ס"ק טו) "ודעת הגאון מהר"י עמדין בסידורו להקל בזה, ולדעתו כוונת המג"א הוא להחמיר **רק בין הברכה לתקיעה**, ועל כן במקום שנוהגין כן אין למחות בידם" [ובפשטות, דברי המשנה ברורה שרשאי לומר את ה'יהי רצון' לאחר גמר תקיעות דמיושב, אינם עולים בקנה אחד עם דברי הט"ז, שכן לפי הט"ז גם לאחר התקיעות דמיושב אין ההיתר להפסיק באמירת 'יהי רצון' ו'וידוי' כל עוד לא סיימו לתקוע תקיעות דמעומד, כי עדיין לא נגמרה המצוה].

למעשה, ישנם מנהגים שונים בקהילות ישראל בדבר אמירת 'יהי רצון' ו'וידוי' בין התקיעות. רבי עקיבא איגר הנהיג שלא לומר שום 'יהי רצון' עד אחר שתקעו את כל הסדרים [מובא בשו"ת תשובות והנהגות; (3)]. וכן נקט בקיצור שלחן ערוך (2), וכן נהגו החתם סופר והאדמו"ר המנחת אלעזר ממונקאטש (הובא בספרו של בנו 'דרכי חיים ושלום'; (3)). וכן הביא בשו"ת תשובות והנהגות (3) בשם הגרי"ז מבריסק.

**ג.** אולם בקהילות רבות נהוג לומר 'יהי רצון' ו'וידוי' בין התקיעות, כמובא במטה אפרים (4) ש"נוהגים העולם לומר יהי רצון הכתוב במחזורים". ובפרט בין מקהלות החסידים נהוג לומר 'יהי רצון' ו'וידוי' בין כל סדר וסדר של התקיעות, על פי קבלת האריז"ל והשל"ה הקדוש. ובפירוש קצה המטה על המטה אפרים (4) והמנחת אלעזר (4) פירשו את טעמם משום שהפסק בין הברכה לתקיעה **בענין התקיעה**, אינו מצריך ברכה נוספת, ולכן "אמירת 'יהי רצון' והתפילות על התקיעות שיתקבלו שהם **מענין התקיעה**, בוודאי לא הוי הפסק" [דברי המנחת אלעזר, ועי"ש שלמד זאת מדיני הפסק בבדיקת חמץ].

אולם הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר ((6); אות יג) דחה הסבר זה משתי סיבות: ראשית, להסתמך על ה"רמז" שענין השופר הוא התעוררות לחזור בתשובה, אין בה די כדי להחשיב דיבורים מענין חזרה בתשובה, כדברים שהם "צורך התקיעות". שנית, ההיתר להפסיק בדברים שהם צורך התקיעות הם רק **בדיעבד**, וכדין "גביל לתורא" שהותר רק בדיעבד, אך מהיכן נוכל להתיר להפסיק בדיבור **לכתחילה.**

[דרך אגב, המנחת אלעזר (4) כתב טעם נוסף מדוע אין לומר 'יהי רצון' אחרי התקיעות, בגלל החשש שאינשי דלא מעלי שירבבו בין שמות המלאכים את שמו של אותו האיש, וכן הובא בפירוש קצה המטה על המטה אפרים (4). וראה מה שלימד זכות בשו"ת בית אבי (5) על הנוסח המודפס במחזורים. ומכל מקום בשו"ת שבט הלוי (5) כתב: "לענין אמירת דברים אלו, ידענו שהצדיקים המדקדקים האמתיים לא אמרוהו כלל, ועכ"פ לא ה'יהי רצון המוזכר בהם שמות מלאכים, רק לעמוד בהכנעה אמיתית בקדושה וטהרה ובחרדה מאימת הדין"].

**ד.** והנה הפוסקים תלו את הנדון האם ניתן להפסיק באמירת 'יהי רצון' ווידוי בין התקיעות, בהבנת טעם סדר התקיעות הנהוג כיום: תשר"ת, תש"ת, תר"ת. האם הדבר נובע בגלל **ספק** שאין אנו יודעים מהי התרועה האמיתית [שברים ותרועה ביחד או שברים בלבד או תרועה בלבד]. או שתקנת סדר התקיעות היתה - **לקבץ בסדר אחד של תקיעות** את כל סוגי התרועות שנהגו לתקוע בהם.

מפשטות סוגיית הגמרא במסכת ראש השנה (5) נראה כי סדר התקיעות נובע בגלל **הספק** מהי התרועה, כמאמר הגמרא: "אתקין ר' אבהו בקיסרי תשר"ת, **מספקא ליה** אי גנוחי גנח או ילולי יליל". וכן מפורש בלשון הרמב"ם (המובא בבית יוסף; (5)). אולם הרא"ש והר"ן (הובאו בבית יוסף) כתבו בשם רבינו האי גאון שרבי אבהו "**ראה לתקן תקנה שיהיו כל ישראל עושין מעשה אחד** ולא יראה ביניהם דבר שההדיוטות רואין אותו כחלוקה". וכדברי רב האי גאון מפורש ברבינו חננאל בסוגיא בראש השנה (5).

במחלוקת זו, תלה בשו"ת יביע אומר (6) את השאלה האם מותר לומר 'יהי רצון' ו'וידוי' בראש השנה: "לפי דעת רב האי גאון וסיעתו, שאף בתקיעות בתשר"ת יוצאים ידי חובה ואין התקיעות בתש"ת ותר"ת מעכבים מן התורה, יש לומר שמותר להפסיק ביניהם בדברי תפילות ותחנונים. אבל לדעת הרמב"ם וסיעתו שהוא ספק ממש, אסור להפסיק בין תשר"ת לתש"ת, **דדמי למפסיק בין ברכה למצוה, משום דשמא לא יצא ידי חובתו בתשר"ת**". ומתוך כך הכריע: "והכי נמי בין תשר"ת לתש"ת **אסור להפסיק בתפלות או בוידוי**, לדעת הרמב"ם וסיעתו דכוותייהו נקטינן" [ואת מנהג האריז"ל להתוודות בין התקיעות ביאר הגר"ע יוסף שהאריז"ל סמך על דברי הזוהר, אולם מכיון שבש"ס לא ס"ל כן "בכל מקום שהזוהר חולק על הש"ס, נקטינן כהש"ס, ובפרט במקום חשש ברכה לבטלה והפסק, ולכן שב ואל תעשה עדיף"].

בתשובה נוספת (שו"ת יביע אומר ח"ג סימן לב; (6)) הבהיר את דבריו: "מכל מקום למודעי אני צריך כי לא עלתה על לבי למחות **בחזקה** בידי הנוהגים לומר וידוי בלחש כמנהג האריז"ל, כיון שיש להם אילן גדול לסמוך עליו, אלא דאודועי מודעינן **בניחותא** ליודעי ספר החרדים לדבר ה' שהיותר נכון לחדול ממנהג זה ולהשאר בשב ואל תעשה, שלא להכנס בחשש הפסק בין ברכה למצוה, שעל ידי זה יש חשש ברכה לבטלה ח"ו".

**ה.** על דברי ההגר"ע יוסף רבו העוררים, שהצדיקו את המנהג לומר 'יהי רצון' ו'וידוי' בין התקיעות, וביארו מדוע אין בכך הפסק גם אליבא דשיטת הרמב"ם שאנו מסופקים מהי ה"תרועה" האמורה בתורה. עי' בדברי הגרי"ש אלישיב, שתשובתו לגר"ע יוסף הודפסה בשו"ת יביע אומר (6) ולאחר מכן בקובץ תשובות הגרי"ש אלישיב (7), ובמה שכתב "ומן המפורסמות הוא כי רבבות אלפי ישראל הנמנים על קהל החסידים נוהגים לומר היהי רצון הנדפס במחזורים בין כל סדר וסדר, וגם המשנה ברורה בשער הציון כתב שאין למחות בידם, וכבר הורה זקן זצ"ל, ולכן נראה שאין למחות לא ביד חזקה ולא בקול דממה דקה".

גם רבי יהושע אהרנברג, אב"ד תל אביב, דחה בשו"ת דבר יהושע (7) את טענת הגר"ע יוסף שמאחר וסדר התקיעות נתקן בגלל הספק, אסור להפסיק בדיבור כדין הפסק בין הברכה למצות תקיעה. ולדעתו, למרות שסדר התקיעות נובע בגלל הספק מהי ה"תרועה" האמיתית, אך לאחר שתיקנו חז"ל לתקוע את כל התקיעות מספק, **נעשה כל סדר התקיעות מצוה מדרבנן**, ואם כן, כבר לאחר הסדר הראשון של התקיעות נחשב שהתחיל במצוה, ושוב אין זה הפסק בין הברכה למצוה, אלא הפסק במצוה עצמה שאינו מעכב [אך דברים אלו מיישבים רק את הנוהגים כהכרעת המשנה ברורה, המתיר לומר 'יהי רצון' **לאחר השלמת סדר שלם של תקיעות.** אך במטה אפרים (4) מובא שנהגו העולם לומר 'יהי רצון' לאחר שתקעו שלוש פעמים תשר"ת כפי שכתוב במחזורים ולפני שתקעו "תש"ת ותר"ת, דהיינו **טרם** השלמת הסדר הראשון של התקיעות, וצ"ע].

**ו.** הפוסקים דנו האם אפשר לברך ברכת אשר יצר בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, ראה בשו"ת שבט הלוי (7) שהביא מחלוקת בזה, ולמעשה פסק שיכול לברך, וזאת בניגוד לדעת הפני יהושע שלמד מדברי הרי"ף כי אין להפסיק אפילו בברכת אשר יצר בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד.

ולכאורה נראה כי נדון זה תלוי בחילוקי המנהגים בענין אמירת 'יהי רצון' בין התקיעות: אם סיבת ההיתר היא בגלל שאמירת ה'יהי רצון' וה'וידוי' הם צורך התקיעות, טעם זה לא שייך בברכת אשר יצר. אך אם נאמר שטעם ההיתר הוא, בגלל שנחשב שכבר התחיל בקיום המצוה, ואין זה נחשב להפסק בין הברכה למצוה, שפיר שייך טעם זה גם לענין ברכת אשר יצר, ויהיה רשאי לברך אשר יצר בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד. ואילו לדעת האוסרים את אמירת ה'יהי רצון' וה'וידוי' מחשש הפסק בין הברכה לקיום המצוה, ובפרט לדעת הט"ז המובא לעיל, שחשש זה קיים עד לסיום כל סדר תקיעות דמעומד, שהם עיקר המצוה, יש לאסור גם ברכת אשר יצר בין התקיעות מחשש זה.

[וראה עוד בדברי רבי צבי פסח [רבה של ירושלים] בשו"ת הר צבי (7) האם **מותר ללמוד ולעסוק בתורה בין התקיעות**].

 \* \* \*

**ז.** כתב הרמ"א (8) "ויש נוהגין לאכול תפוח מתוק בדבש ואומרים תתחדש עלינו שנה מתוקה, וכן נוהגין". ונחלקו הפוסקים אימתי אומרים את נוסח ה'יהי רצון' בעת אכילת הסימנים בראש השנה, כמבואר בדברי המג"א (שם ס"ק ב). ופסק המשנ"ב ((8); שם ס"ק ד) כדברי המג"א ש"יאמר הבקשה אחר האכילה מפני שאסור להפסיק בין הברכה והאכילה". ובספר דרכי חיים ושלום (8) הביא שמנהג בעל המנחת אלעזר ממונקאטש היה לאכול קודם אמירת ה'יהי רצון' כדי לא להפסיק בין הברכה לאכילה. ובשו"ת תשובות והנהגות (8) כתב שיש לומר את ה'יהי רצון' לפני הברכה, על פי דברי ספר עץ חיים שמנהג זה "נכון יותר".

אולם בספר מקראי קודש (ימים נוראים סימן ז) הביא בשם האדר"ת שהטעם לאמירת ה'יהי רצון' בתפוח **אחרי** הברכה מבואר על פי דברי הגמרא בברכות (לא, א) שצריך לסדר שבחו ואחר כך יתפלל, ולכן קודם יברך ואחר כן יאמר ה'יהי רצון' [ומטעם זה, כשאומרים "לחיים" על שתיית יין או יי"ש, צריך לברך ולטעום ואחר כך לומר כן].

**ח.** בספר רץ כצבי (9) סיכם את ארבע המנהגים הנפוצים מתי לומר ה'יהי רצון' בעת אכילת הסימנים בליל ראש השנה, והשווה ביו דברי הפוסקים בענין אמירת ה'יהי רצון' לפני אכילת הסימנים, לדבריהם בענין אמירת ה'יהי רצון' לבין התקיעות.

וכתב בביאור השורש לשוני בפסיקת ההלכה בין אמירת היה"ר בין התקיעות, לאמירת היה"ר בין אכילת הסימנים, שיש להבדיל בין הפסק **בברכות הנהנין** בין הברכה והאכילה, לבין הפסק **בברכת המצוות** בין הברכה וקיום המצוה, שבברכת המצוות ההפסק מפריע **לברכה**, ובברכת הנהנין **למצוה** [לאכול בברכה]. ואם כן אין להשוות כלל וכלל בין ההפסק בתקיעות, שהוא הפסק **בברכת המצוות**, לבין ההפסק באמירת היה"ר לפני אכילת הסימנים, שהוא הפסק **בברכת הנהנין**. ולפיכך יש הבדל בין אמירת ה'יהי רצון' לפני אכילת הסימנים שאין להפסיק באמירת ה'יהי רצון', כי בברכת הנהנין, ההפסק מפריע **למצות האכילה**. לעומת זאת, לענין ההפסק באמירת ה'יהי רצון' בין התקיעות, שהוא הפסק בברכת המצוות, יש יותר מקום להתיר, מאחר וההפסק אינו מפריע לקיום המצוה, אלא לברכה, ואפשר לומר שה'יהי רצון' הוא חלק מהברכה, עי' כל דבריו בהרחבה.

אכילה לפני התקיעות[[3]](#footnote-3)

בקהילות ישראל יש מנהגים שונים בענין האכילה לפני התקיעות:

יש **הנמנעים לחלוטין** מכל טעימה לפני התקיעות. יש המקפידים **לשתות** או "**לטעום**" מיני מזונות **בלבד**, ולעומתם, יש **האוכלים** לפני התקיעות **ללא כל הגבלה.**

חלק מהטועמים לפני התקיעות **מקפידים לקדש על היין** מקודם לכן, ויש שאוכלים עוגות ושותים קפה לאחר תפילת שחרית **ללא קידוש**.

שינוי המנהגים מן הקצה אל הקצה אומר דרשני, ולהלן נברר כל מנהג וטעמו, ולשם כך יש להבין:

**[א]** המנהג לאכול לאחר תפילת שחרית, טעון ביאור, מדוע אין לאסור לאכול לפני התקיעות, כשם שמצינו שאסור לאכול לפני קיום מצוות [כפי שיבואר להלן].

**[ג]** ובטעם הנוהגים לאכול לפני התקיעות **ללא קידוש**, צ"ב מדוע אינם מקדימים קידוש לאכילתם.

כמו כן צ"ב האם יש הבדל בין אכילה לפני התקיעות כאשר מקדש **בביתו**, לבין קידוש ואכילה **במקום שבו מתפללים.**

**א. אכילה לפני קיום מצוות**

במסכת שבת שנינו במשנה (1) "לא ישב אדם לפני הַסַּפָּר סמוך למנחה עד שיתפלל, לא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי **ולא לאכול** ולא לדין". ופירש רע"ב שהאיסור הוא "שמא ימשך בסעודה". ומבואר כי חששו חז"ל שאם אדם יאכל קודם תפילת המנחה, הוא עלול "להימשך" אחר האכילה עד שישכח מלהתפלל, ולכן אסור להתחיל לאכול לפני תפילת המנחה. ואיסור זה אינו רק בהגיע זמן התפילה, אלא עוד קודם שהגיע זמן התפילה, וכפי שנפסק להלכה בשו"ע (2) או"ח סי' רלב סע' ב) "ולא יכנס למרחץ ולא לבורסקי ולא לדין **ולא לאכול** אפילו סעודה קטנה **סמוך** למנחה גדולה". וכן פסק השו"ע בהלכות **קריאת שמע של ערבית** (3) "אסור להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן קריאת שמע של ערבית". וכתב המשנה ברורה (ס"ק טז) "והטעם, שמא ימשך בסעודתו ופעמים ישתקע על ידי זה גם בשינה וישכח לקרות שמע. ואפילו לאכול קמעא אסור".

וכן נפסק בשו"ע בהלכות פסח (3) **בדיני בדיקת חמץ**: "יזהר כל אדם שלא יתחיל בשום מלאכה ולא יאכל". וכתב המשנה ברורה (ס"ק ה) "ואפילו חצי שעה שקודם הזמן אסור, דלמא אתי לאמשוכי".

מקור נוסף **בגמרא** לאיסור לאכול לפני קיום מצוה מובא בסוגיא במסכת סוכה (1), ונפסק בשו"ע **בהלכות לולב** (3) "אסור לאכול קודם שיטלנו". **ובהלכות מגילה** פסק הרמ"א (3) "אסור לאכול קודם שישמע קריאת המגילה, אפילו התענית קשה עליו".

ומתבאר כי אסרו חכמים לאכול לפני כל מצוהשיש זמןמוגבל לקיומה, שמא ישקע בסעודתו, ויחמיץ את קיומה.

ולפי זה, לכאורה הוא הדין לפני קיום **מצות תקיעת שופר**, יש לאסור לאכול, שמא ישקע בסעודתו ויחמיץ את קיום המצוה בזמנה. וכן מפורש בדברי הריטב"א בסוכה (1) שאם כבר התחיל לאכול לפני קיום מצות לולב **ושופר**, מחוייב להפסיק אכילתו כדי לקיים המצוה. ומשמע שבוודאי אם לא התחיל לאכול, אסור לאכול לפני שקיים מצות שופר.

דא עקא, לדברי הריטב"א לא מצאנו חבר בדברי הראשונים, ומרן השו"ע והרמ"א ונושאי כליהם הט"ז המג"א, לא הזכירו מאומה שיש איסור לאכול לפני התקיעות [וכפי שציין בכף החיים (4) ומחמת דיוק זה התיר **אכילת ארעי** קודם התקיעות] - ויש להבין מהי הסיבה שנוכל להתיר לאכול לפני קיום מצות התקיעה בשופר.

**ב. האוסרים אכילה לפני התקיעות**

למרות שמרן השו"ע והרמ"א ונושאי כליהם לא אסרו לאכול לפני התקיעות, אך איסור זה מובא בדברי הפוסקים:

**•** על דברי הרמ"א בהלכות מגילה (3) "אסור לאכול קודם שישמע קריאת המגילה", הביא המג"א (ס"ק ז) את דברי התוספתא (1) המשווה את קיום **מצות** **תקיעת השופר** לקיום מצוות נטילת לולב וקריאת המגילה, לענין החיוב להפסיק אכילתו כדי לקיים המצוה, וכל שכן שלא התחיל לאכול לפני קיום המצות, וכן נקט המשנה ברורה שם.

**•** בשערי תשובה (4) מפורש שיש להימנע לחלוטין מלאכול עד שישמע את תקיעת שופר, ואפילו עד לאחר חצות היום, אלא אם כן "קשה עליו התענית הרבה". וכן פסק למעשה במטה אפרים (4) והביא שכן נקט להלכה הבית מאיר [אמנם הבית מאיר אסר "טעימה" ביום **הראשון** של ראש השנה בלבד, שאז קיום מצות תקיעת השופר **מהתורה**. ואילו בשערי תשובה והמטה אפרים לא חילקו בזה. ועי' גם בדברי הגרש"ז אויערבך המובאים בספר הליכות שלמה (9) שגם כן חילק בזה].

**•** ובחזון עובדיה הביא הגר"ע יוסף (11) כי "מנהג הספרדים שלא טועמים כלל קודם התקיעות עד סיום כל התפילה" [ובמועדים וזמנים (8) כתב בשם החזון איש לאסור אכילה לפני התקיעות מחשש שהכהנים ישתו יין ויתבטלו מנשיאת כפים].

**ג. "טעימה" לפני קיום מצוות ולפני התקיעות**

בספר פסקים ותקנות לרבי עקיבא אייגר (5) מובא כי בעת שהיתה מגיפת החולירע בפוזנא בשנת תקצ"ב, הוצרכו רבי עקיבא אייגר ובית דינו **לתקן תקנה** להתיר "**טעימה בעלמא**" לפני התקיעות. ומשמע מדבריהם שאילולא זה, אין כל היתר גם "לטעום בעלמא" לפני התקיעות [וראה במש"כ בפסקי תשובות (11) הערה 10) כי ראוי להתעורר מכך, שגם בשעה שהשתוללה המגיפה והפילה חללים רבים, לא הקילו לקדש ולאכול לפני התקיעה אלא לטעום בלבד, **והחי יתן אל לבו**].

וכן מתבאר בשו"ת בשמים ראש (1) אשר יש המייחסים אותו לרא"ש) שאין איסור "טעימה" לפני קיום מצות נטילת לולב. וההסבר לכך, כי החשש שמא האדם יאריך בסעודתו וישכח מלקיים את המצוה בזמנה, קיים רק ב"**אכילה**" של סעודה, ולא ב"**טעימה**" שאינה נמשכת זמן רב. יחד עם זאת, הבשמים ראש סייג את ההיתר "לטעום" לפני קיום מצוה רק לאנשים "חלושים", שיקשה להם מלהימנע מאכילה עד לסיום התפילה. ומשמע כי מי שאינו חלוש לא יכול להסתמך על ההיתר "לטעום" לפני קיום מצוות התלויות בזמן. וכן מתבאר בדברי המג"א בהלכות מגילה (3) שלא התירו "טעימה" לפני קיום מצוות, אלא לצורך גדול. וכן פסקו המטה אפרים (4) והכף החיים (4). **לענין שופר**. וכן מובא בשם הגרש"ז אויערבך בספר הליכות שלמה (9), וכן נראה שנקט לדינא הגרי"ש אלישיב בקובץ תשובות (7).

אולם בדברי המועדים וזמנים (8) מבואר כי ההיתר **לטעום** לפני התקיעות נאמר **לכל הציבור**, וגם לא למי שאין לבו חלש באופן מיוחד, הואיל והאיסור **לאכול** לפני התקיעות נובע מחמת החשש שמא ימשיך בסעודתו וישכח מלקיים את המצוה בזמנה, וחשש זה קיים אינו שייך ב"טעימה" שאינה נמשכת זמן רב, ולפיכך אין איסור **בטעימה**, לכל אדם, ללא יוצאים מן הכלל [וכן מבואר בציץ אליעזר (6) שיש יותר סברא להתיר טעימה לפני התקיעות מאשר טעימה לפני נטילת לולב, כי תקיעת שופר נעשית **בציבור**, ואין חשש שמא כתוצאה מהאכילה ישכחו הציבור ממצות תקיעת השופר].

ומבואר בדברי הפוסקים כי טעם הקולא נובע מהמנהג הרווח היום **להאריך בתפילה**, וכן נהוג **בישיבות,** כמובא בקובץ תשובות (7). ובתשובות והנהגות (8) ח"ה סימן קעט) כתב כי הנהגה זו נתייסדה ע"י רבי ישראל סלנטר.

**ד. הטעמים להתיר אכילה לפני תקיעות**

אמנם מצינו בדברי הפוסקים נימוקים אחרים להתיר גם **אכילה** לפני התקיעות, כדלהלן.

**[א] ברבים אין חשש שיאכלו וישכחו מלקיים את המצוה -** יעו' בספר שמירת שבת כהלכתה (9) הערה נב) בשם הגרש"ז אויערבך. ובשו"ת התעוררות תשובה (5) הזכיר סברא זו והביא לה שני ראיות, יעו' בדבריו.

**[ב] יש זמן וסדר קבוע לתפילה ואין חשש שיאכלו וישכחו מקיום המצוה -** יעו' בדברי הגרש"ז אויערבך בתיקונים ומילואים לספר שמירת שבת כהלכתה (9) וציין למבואר בשער הציון בסימן רל"ה (3). וכן כתב במועדים וזמנים (8) "כיון שעוסק בסדר היום אין לחוש בזה שישכח לגמור חיובו" [והביא ראיה מדברי התוספות בסוכה (1) ד"ה מפסיקים].

**[ג] מחמת "אימת הדין" -** יעו' בשו"ת התעוררות תשובה (סימן שעד).

הנפקא מינה בין הטעמים היא בנדון אכילה לפני התקיעות **כאשר מקדש בביתו.** סברת הגרש"ז אויערבך וההתעוררות בתשובה, שיזכירו אחד לשני היא כמובן רק **בציבור** שמקדשים ואוכלים ביחד בבית הכנסת שבו מתפללים ותוקעים בשופר, וכמפורש בשו"ת תשובות והנהגות (8) ח"ד סימן קלז; ח"ה סימן קעט). אולם הטעמים להתיר אכילה לפני תקיעות בגלל שיש זמן קבוע לתפילה, או מחמת "אימת הדין", שייכים גם ביחיד המקדש בביתו.

**אכילה בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד**

**ה.** רבי עקיבא אייגר ובית דינו תיקנו ש"כל מי שמרגיש עצמו בחולשה כלשהיא, ילך לביתו, יקדש ויסעד **בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד**". ובספר הליכות שלמה (9) מובא מנהגו של הגרש"ז אויערבך: "בשנים שהיה קשה לרבינו שלא לאכול עד אחר גמר התפילה, **קידש ביום שני של ראש השנה לאחר תקיעות דמיושב**, ושב למנין אחר בעמדם לפני התחלת התקיעות דמיושב. והורה לעושים כן לכוון בפעם הראשונה בשעת שמיעת הברכה לצאת ידי חובת תקיעות דמיושב, ובברכה ששומעים בפעם השנית יכוונו לצאת ידי חובת תקיעות דמעומד". אולם כבר העירו שם (ארחות הלכה, הערה 10) כי הגרש"ז אמר "שאין להנהיג כן לכתחילה, כי לא ידע הציבור להיזהר בדבר כהוגן".

ועי' במקראי קודש (7) במה שדן על פי המתבאר מתקנת רעק"א ובית דינו, האם **ההיתר לאכול לפני התקיעות במקום חולי או חולשה** הוא בגדר"**הותרה**" או "**דחויה**".

\* \* \*

**ו. חיוב קידוש - לפני תפילת מוסף או לאחריה**

לאור שיטות הפוסקים והמנהגים בדין "טעימה" ו"אכילה" לפני התקיעות בראש השנה, לכאורה הדין נותן שיש צורך לעשות קידוש קודם לכן. ויש לעיין בזה בהקדם דברי הפוסקים בגדר חיוב הקידוש בשבת ויום טוב, האם חיוב הקידוש חל מייד לאחר תפילת שחרית, או רק לאחר תפילת מוסף, כדלהלן.

במסכת ברכות (1) נתבאר **האיסור לאכול לפני התפילה**, אשר נפסק להלכה בשו"ע (2). ובדברי המשנה ברורה (ס"ק כג) מפורש שחיוב הקידוש לא חל **לפני** תפילת שחרית בשבת ויום טוב, וציין המשנה ברורה לדבריו בהלכות שבת (4) **שחיוב הקידוש חל לפני תפילת המוסף.** ולפי זה, **הטועמים לאחר תפילת שחרית**, מחוייבים לעשות מקודם לכן קידוש, ומפורש בדברי המטה אפרים (4) ובתקנת רבי עקיבא אייגר (5).

**•** ובטעם הנוהגים לטעום או לאכול לפני התקיעות ללא קידוש, הביא בספר מנהג ישראל תורה 10) שאולי הם מסתמכים על דעת הפוסקים שחיוב הקידוש חל רק לאחר תפילת מוסף. אולם תמה על זה: "דמהיכי תיתי להקל יותר בראש השנה, הרי איפכא קי"ל בשו"ע דבעשרת ימי תשובה יזהר יותר מכל השנה, וכל שכן בראש השנה".

**•** עוד כתב במנהג ישראל תורה בשם שו"ת בית ישראל כי יתכן שגם לדעת המג"א והמשנה ברורה שחיוב הקידוש חל מייד לאחר תפילת שחרית, בראש השנה, בגלל החיוב לתקוע בשופר, שבעיקרו שייך לתפילת שחרית, נחשבת כל התפילה - עד סוף תפילת מוסף, כתפילת שחרית. וממילא, כשם שבכל השנה חל חיוב הקידוש לאחר תפילת שחרית, גם בראש השנה חל חיוב התפילה לאחר תפילת שחרית, המסתיימת בסוף תפילת מוסף.

**•** עוד כתב במנהג ישראל תורה בשם קצה המטה על המטה אפרים (4) שכאמור, חיוב קידוש חל רק כאשר מותר לאכול, ואז יש חיוב לקדש לפני הסעודה. ומשום כך לפני תפילת שחרית אין חיוב קידוש, כי בלאו הכי אסור לאכול לפני התפילה. ורק כשהסתיימה התפילה ורשאי לאכול, חל עליו החיוב לקדש לפני סעודתו. ואם כן, בראש השנה שגם לאחר סיום תפילת שחרית עדיין אסור לאכול, כי עוד לא קיימו את מצות התקיעה בשופר [כמבואר לעיל שאסור לאכול לפני קיום מצוות] - אין חיוב קידוש עד לאחר סיום תפילת מוסף [סברא זו מוזכרת גם בשו"ת בית יצחק, ועי' במה שדן בזה המגיה בספר פסקים ותקנות רעק"א (5) ובשמירת שבת כהלכתה (9) הערה נב].

**• סיכום דיני אכילה ושתיה וחיוב קידוש קודם תקיעת שופר -** פסקי תשובות (11).

\* \* \*

**ז. אכילה לפני מוסף בראש השנה שחל בשבת**

בשו"ת תשובות והנהגות (8) או"ח ח"ה סימן קעט) מבואר כי **אמירת** סדר "מלכויות זכרונות ושופרות" במקום קיום מצות התקיעות בשבת, נחשבת **כקיום מצוה** [כייש לזה אסמכתא מהתורה]. ולכן גם בראש השנה שחל בשבת שאין תקיעות שופר בפועל, עדיין יש לאסור לאכול לפני **קיום מצות** אמירת "מלכויות זכרונות ושופרות", כשם שאסור לאכול לפני **קיום מצות** תקיעה בשופר. ועי' במה שדן בדבריו בספר רץ כצבי (13).

**ח. אכילה לפני תקיעות לנשים -** רץ כצבי (13).

**ט. אכילה לפני תפילת שחרית בראש השנה -** רץ כצבי (13).

**וְיַעֲלוּ תְּקִיעוֹת אֵלּוּ לְעוֹרֵר רַחֲמֶיךָ. וּבְכֵן יִכְבְּשׁוּ רַחֲמֶיךָ אֶת כַּעַסְךָ וְיָגֹלּוּ רַחֲמֶיךָ עַל מִדּוֹתֶיךָ וּתְרַחֵם עַל בָּנֶיךָ, וַהֲפֹךְ לָהֶם עַל יְדֵי תְּקִיעוֹת אֵלּוּ מִדַּת הַדִּין הֶחָזָק לְמִדַּת הַחֶסֶד וּלְמִדַּת הָרַחֲמִים. וְתִכָּנֵס לָנוּ לִפְנִים מִשּׁוּרַת הַדִּין. וּסְתֹם וַחֲתֹם פִּי שָׂטָן וְאַל יַשְׂטִין עָלֵינוּ. וּכְתֹב לְחַיִּים טוֹבִים כָּל בְּנֵי בֵיתֵנוּ, אָמֵן וְכֵן יְהִי רָצוֹן.**

[תפילה לתוקע קודם התקיעות]

כל נדרי

גדרי מסירת 'מודעה' לביטול נדרים והיתר נדרים בערב ראש השנה

**א.** אמרובגמרא (1)"הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד בראש השנה ויאמר - כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל", אמנם תנאי נאמר בדבר: "ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר". הקשתה הגמרא: "אי זכור, עקריה לתנאיה וקיים לנדריה". כלומר, אם בשעה שנדר זכר את ה"מודעה" שמסר קודם לכן לבטל את נדריו, ואף על פי כן נדר, פירושו של דבר שהוא חפץ בנדרו למרות ה"מודעה", ומדוע הנדר בטל. ותירץ אביי, שבאמת צריך לומר שרק אם **אינו זוכר** את המודעה בשעת הנדר, בטל הנדר בגלל מסירת המודעה. ורבא אמר: "לעולם כדאמרינן מעיקרא, הכא במאי עסקינן כגון שהתנה בראש השנה ולא ידע במה התנה, והשתא קא נדר: אי זכור בשעת הנדר ואמר על דעת הראשונה אני נודר, נדריה לית ביה ממשא. לא אמר על דעת הראשונה אני נודר, עקריה לתנאיה וקיים לנדריה". ופירש הר"ן בנדרים (1) כי רבא אינו חולק על אביי, ולכולי עלמא אם בשעה שנדר **לא זכר** את ה"מודעה" שמסר קודם לכן, **נדרו בטל**. אלא שיש חילוקי דינים במידה וזכר את המודעה, כאמור בדברי רבא. וכתב הר"ן: "ולענין הלכה קיימא לן כרבא, הלכך נקטינן דכל שהתנה מתחילה [דהיינו מסר "מודעה" לביטול נדריו] ובשעת נדרו שכח תנאו, נדרו בטל". ועי' בשו"ע (4) שפסק להלכה כדברי אביי (סע' ב) ורבא (סע' ג), והיינו כשיטת הר"ן שאין מחלוקת ביניהם לדינא.

בסיום הסוגיא מובא כי "רב הונא בר חיננא סבר למידרשיה בפירקא". דהיינו, לפרסם את ההלכה שיש אפשרות למסור "מודעה" לביטול נדרים מכאן ולהבא. "אמר ליה רבא, תנא קא מסתים לה סתומי, כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים, ואת דרשת ליה בפירקא"?! כלומר, הלכה זו שניתן לבטל נדרים נאמרה על ידי התנא של המשנה באופן סתום, כדי שלא תגרם על ידי פרסום האפשרות למסור מודעה לבטל נדרים, קלות ראש בנדרים, ואשר על כן אין זה מן הראוי לדרוש וללמד זאת ברבים.

וראה בהרחבה בספר ספר כל נדרי [(9) דיני ומנהגי קבלת והתרת נדרים, מאת רבי יצחק אליהו שטסמן, ירושלים, תשס"ח] שהביא **ארבע דרכים** בדברי הראשונים והאחרונים בביאור גדר מסירת 'מודעה' לבטל נדרים: [א] לדברי הר"ן בנדרים (2) המודעה מועילה מדין "נדרי טעות". ופירשו האחרונים, שנתחדש במסירת המודעה, שאדם יכול להתיר נדרי עצמו כמו התרת חכם. [ב] דעת החזון איש, שהאדם שולט בעצמו על דיבורו שלאחר מכן, ויכול לבטל דיבור של אחר כך. [ג] מדין "אתי דיבור ומבטל דיבור" [ד] מדין חזרה בתוך כדי דיבור.

להלן, יבוארו כללים ופרטים נוספים, אימתי ניתן לסמוך על ה'מודעה' למעשה.

דברי הגמרא "הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, **יעמוד בראש השנה** ויאמר וכו'", עומדים בשורש מנהגי התרת נדרים ומסירת המודעה, בערב ראש השנה ובתפילת 'כל נדרי', כדלקמן.

**'כל נדרי'**

**ב.** התוספות והר"ן במסכת נדרים (1) והרא"ש במסכת יומא (2) הביאו את דברי רבנו תם, שמתוך סוגיית הגמרא בנדרים (1) תיקן את נוסח שהופיע במחזורים בתפילת 'כל נדרי' [בשיטה מקובצת (3) מובא, כי אמירת 'כל נדרי' נתקנה על ידי **אנשי כנסת הגדולה**] למשמעות של ביטול נדרים מכאן **ולהבא** במסירת 'מודעה' [וסמך לכך דברי הגמרא "הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, **יעמוד בראש השנה** ויאמר וכו'", וגם יום הכיפורים נקרא "ראש השנה", עי"ש בדבריו]. שכן לדעת רבינו תם לא יתכן שב'כל נדרי' מתירים את הנדרים **לשעבר**, שהרי לכאורה [א] אין כאן **חרטה** על נדר. [ב] ולא **פירוט הנדר** [ג] ולא **ג' מתירים.** ולפיכך צריך לומר ב'כל נדרי' "מיום כיפורים זה עד יום הכיפורים הבא עלינו לטובה", והיינו מסירת המודעה.

והנה אם 'כל נדרי' עניינו התרת נדרים **לשעבר**, מובן מדוע אומרים 'כל נדרי' **ג' פעמים** - שהרי כך היא ההלכה **בהיתר נדרים** ש"יאמר לו ג' פעמים מותר לך" [לשון השו"ע (5) יו"ד סימן רכח סע' ג], וכן מובן המנהג לומר את הפסוק "ונסלח" לאחר 'כל נדרי', משום שצריכים כפרה על הנדרים שעברו עליהם. אבל לשיטת רבנו תם הדבר צ"ע, ועי' ברא"ש (2) במה שיישב קושיות אלו לשיטת רבנו תם.

**ג.** אמנם הרא"ש עצמו כתב כי "נראה כמנהג הקדמונים, ולשון 'כל נדרי' מוכיח שנתקן על הנדרים שעברו עליהם השנה שעברה, ומתירין אותם כדי להציל מן העונש, וכך אומר אותו שלשה פעמים וגם אומר ונסלח לכל עדת בני ישראל כי צריכין כפרה אותן שעברו. [ואת הקושיות שהקשה רבנו תם, מיישב הרא"ש] ומה שהקשה דבעי חרטה, אנן סהדי כל מי שעבר נדרו הוא מתחרט מעיקרו כדי להנצל מן העונש. ומה שהקשה דבעיא שלשה הדיוטות, הרי כל הקהל אומרים אותו איש איש בלחש, וגם החזן הקהל מתירין אותו. והא דאמר רב פפא צריך לפרט הנדר, היינו כשהנודר בא לפני החכם להתיר לו נדרו אולי נדר על דבר מצוה ולא יתיר לו החכם נדרו" [אבל בליל יום הכיפורים אין דעת הקהל להתיר נדר על דבר מצוה, קרבן נתנאל על הרא"ש, שם אות ח]. והוסיף הרא"ש, כי לפי שיטה זו, ש'כל נדרי' עניינו התרת נדרים **לשעבר** "נהגו לאומרו **קודם ברכו**, משום דאמרינן דאין נשאלין לנדרים בשבת אלא לצורך השבת" [אבל לפי רבנו תם, אפילו לאחר ברכו יוכל להתנות, קרבן נתנאל על הרא"ש, שם אות ט].

ועי' בדברי הרא"ש כי יש מרבותינו הגאונים שלא נהגו לומר כלל 'כל נדרי' [וטעמם, כי סברו להלכה כרבא (1), והיינו שלדעתם רבא חולק על אביי, דלא כהר"ן (1), קרבן נתנאל על הרא"ש, שם אות כ]. וכן כתב המאירי (3) "ואחרי שגאוני עולם נסתפקו בעניינות האלו, מה אנו מה חיינו להכניס עצמו במחלוקת, ואנו אין לנו אלא להניח מקום לשלום ולברוח מן הספקות. ומפני זה **נהגנו שלא לומר נוסח כל נדרי כלל, שלא לזלזל בנדרים**". ובדבריו מבואר, שהטעם להימנע מאמירת כל נדרי הוא בגלל החשש שמתוך כך יבואו להקל ראש בנדרים, כדברי הגמרא (1) "תנא קא מסתים לה סתומי, כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים, ואת דרשת ליה בפירקא". וכן נקט הריב"ש (3) שציין כי מטעם זה "בכל קטלוניא אין אומרים אותו", והרדב"ז שהוסיף: "וכן ראיתי מנהג המוסתערבים במצרים שאין אומרים אותו, וגם הרמב"ם לא ראיתי שהזכירו" [ואילו לפי הרא"ש, ש'כל נדרי' הוא **התרת נדרי העבר**, ודאי אין מקום לחשש זלזול, שהרי אין מדובר על מסירת מודעה. וגם לפי רבנו תם, פירשו התוספות בנדרים (1) שמכיון ואומרים אותו בלשון תרגום ואין רוב העולם מבין, אין חשש שיקלו ראש בנדרים [קרבן נתנאל על הרא"ש, שם אות ל]. וכעין זה כתב הרדב"ז (3) שאין חשש לזלזל בנדרים כי חושבים "שהוא מכלל סדר התפילה"].

**להלכה:** הביא מרן השו"ע (6) את מנהג אמירת כל נדרי, והמשנה ברורה (6) הוסיף שנוהגים כרבנו תם [בענין נוסח אמירת 'כל נדרי']. ומכל מקום רבים נוהג לצרף את שתי הנוסחאות ביחד ולומר ב'כל נדרי' בלשון עבר ועתיד [מיום כיפורים שעבר עד יום כיפורים זה ומיום כיפורים זה עד יום כיפורים הבא עלינו לטובה]. ויסוד לדבריהם בשו"ת הרדב"ז (3).

**וראה סיכום השיטות ופרטים נוספים בדיני 'כל נדרי' -** בספרפסקי תשובות (8) ובספר כל נדרי (12)-(13).

**היתר נדרים בערב ראש השנה**

**ד.** כתב השל"ה הקדוש [הובא בפסקי תשובות (8) סימן תקפא אות טז] כי "זריזין מקדימים למצוות" לעשות התרת נדרים בערב ראש השנה, ומנהג זה מובא גם בחיי אדם (6). והוסיף המנחת יצחק [הובא בפסקי תשובות (8) סימן תקפא הערה 99, ובספר כל נדרי (11) פרק פא בהערה ו] שטעם מסירת המודעה בערב ראש השנה, מלבד מה שאומרים כל נדרי הוא, כי חוששים שמא מתוך שאומרים כל נדרי בלחש, לא ישמיע לאוזנו, וב"דברים שבלב" אין התרה, כפי שנפסק בשו"ע (4) יו"ד סי' ריא סע' א).

**בענין גדר** **ההיתר -** יעו' בספר כל נדרי(11) פרק עח סע' ז) שהביא מחלוקת הפוסקים אם הואמדין 'פתח' או 'חרטה'.

**ובדיני ההתרה -** האם למתירים יש גדר של 'בית דין', ונפקא מינא לענין היתר נדרים **בפני קטנים, קרובים ופסולים לדון, או בפני "בית דין שקול"**, ראה בפסקי תשובות (8) ובספר רץ כצבי (10) .

**התרת נדרים לנשים וקטנים -** בשו"ת תשובות והנהגות (7) **כתב שמעיקר הדין יכולה האשה למסור מודעה בעצמה בביתה, אך ראוי שהבעל יהיה שליח לבקש התרה גם עבור נדרי אשתו.** ובפסקי תשובות (8) כתב שכנראה סומכות הנשים שאינן מתירות נדרים בערב ראש השנה, על אמירת 'כל נדרי', שמבטלים כל נדריהן מכאן ולהבא. אלא שלפי זה צריך ללמדן שיאמרו בפה את נוסח כל נדרי יחד עם הש"ץ.

**על מה מועילה התרת הנדרים ומסירת ה'מודעה' -** בדברי הרמ"א (4) יו"ד סי' ריא סע' א) מפורש שאין לסמוך למעשה על אמירת כל נדרי בלא שאלת חכם, אלא "לצורך גדול". אמנם הגרש"ז אויערבך נקט בשו"ת מנחת שלמה (7) שמסירת המודעה מועילה לענין הנהגות טובות שנהג בסתם ובזמן שקיימם לא התנה "בלי נדר", וכן לענין קבלה לתת צדקה וקבל לדבר מצוה. ועי' עוד בזה בספר פסקי תשובות (8), וכן בהרחבה בספר כל נדרי (11)-(12)

**וְנִסְלַח לְכָל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם כִּי לְכָל הָעָם בִּשְׁגָגָה**

דן לכף זכות[[4]](#footnote-4)

**א.** במסכת שבת (2) הפליגו חז"ל בגודל מעלת "הדן חברו לכף זכות" אשר מן השמים דנים אותו לכף זכות.

מצוה זו מוזכרת בדברי חז"ל בשני מקומות. במסכת אבות (1) אמרו: "וֶהֱוֵי דָן אֶת **כָל** הָאָדָם לְכַף זְכוּת". ובמסכת שבועות (2) דרשו חז"ל כי במצות "בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט עֲמִיתֶךָ" (1) נכלל החיוב "הוי דן את **חברך** לכף זכות". ויש לעיין ביסוד החיוב לדון לכף זכות, האם החיוב הוא לדון **כל אדם** לכף זכות, כדברי המשנה באבות, או רק **לדון** את **חברו**, כמשמעות הגמרא בשבועות.

תמיהה נוספת מתעוררת לאחר העיון בדברי הרמב"ם, שמנה את המצוה לדון את חברו לכף זכות **בספר המצוות** (1). בעוד שבהלכות דעות (3) כתב: "**תלמיד חכם** דן את האדם לכף זכות", ומשמע שהנהגה זו מסורה **לתלמידי חכמים** ולא מצווים בה **כל** בני אדם, וצ"ע.

בביאור הדברים נעיין **מיהו הנידון** אשר נצטווינו לדונו לכף זכות, ומצינו בדברי רבותינו הראשונים חילוקי הדינים בחיוב לדון כף זכות **צדיק**, **בינוני** או **רשע**, ויש לברר הדברים.

**ב.** בדבריהרמב"ם ורבנו יונה בפירושיהם למסכת אבות (1) מבוארים גדרי החיוב לדון לכף זכות:

**[א] צדיק מפורסם -** גם כשעשה מעשה שרוב צדדיו מורים שפעל רע, ואין להכריעו לטוב אלא בדוחק גדול, צריך לדונו לכף זכות, ואסור לחושדו ברע, ועל זה אמרו חז"ל במסכת שבת (3) כל החושד בכשרים לוקה בגופו [רמב"ם]. ורבנו יונה הוסיף, שצדיק, אפילו במעשה **שכולו רע,** ידונו לכף זכות ששגג ועשה על חטא זה תשובה, כדברי הגמרא בברכות (3) "אם ראית **תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה**, אל תהרהר אחריו ביום, כי **ודאי עשה תשובה**" [ועי' להלן].

**[ב] רשע מפורסם -** שראינוהו שיעשה מעשה שכל ראיותיו מורות שהוא טוב, ויש בו צד אפשרות רחוק לרע, ראוי להישמר ממנו ושלא תאמן בו שהוא טוב, אָחַר שיש בו אפשרות לרע [רמב"ם]. וכן מבואר ברבנו יונה [ועי' להלן **אות ג**].

**[ג] אדם בלתי ידוע** [אם הוא צדיק או רשע], **שעשה מעשה שקול** [שיש בו צדדים לטובה או לרעה] - כתב הרמב"ם בתחילת דבריו שיש לדונו לטובה, ומשמע שהחיוב מעיקר הדין. אמנם בסוף דבריו כתב הרמב"ם, כי באדם בלתי ידוע ומעשה שקול, "צריך **בדרך החסידות**" לדונו לכף זכות, וצ"ע. ורבנו יונה הזכיר בתחילת דבריו שהחיוב לדון כל אדם לכף זכות "מדבר על אדם שאין יודעים בו אם צדיק או רשע, או מכירים אותו שהוא איש בינוני", שיש לדונו לכף זכות "אפילו לפי הנראה נוטה יותר לכף חובה". ולא נתברר בדבריו אם החיוב מעיקר הדין או ממידת חסידות.

ובספרו שערי תשובה (4) כתב רבנו יונה, שאם האדם "הוא מן הבינונים, אשר יזהרו מן החטא ופעמים יכשלו בו, יש עליך להטות הספק ולהכריעו לכף הזכות. ואם הדבר נוטה לכף חובה, יהיה הדבר אצלך כמו ספק, ואל תכריעהו לכף חובה" [ויעו' בדברי רבנו יונה בפירושו למסכת אבות (1) ומשמע מדבריו שם, כי **גם באופן זה ממידת חסידות לדונו לכף זכות.** וכן נקט החפץ חיים (5) באר מים חיים ס"ק י) שכוונת רבנו יונה "למידה טובה בעלמא ולא מצד הדין", יעו' בהוכחותיו הרבות].

וביאר החפץ חיים (4) שהרמב"ם ורבנו יונה אינם חולקים, ומה שכתב הרמב"ם שבאדם בינוני ומעשה שקול החיוב לדון לכף זכות אינו אלא **ממידת חסידות**, הוא **באדם שאינו מכירו** [אם הוא צדיק או רשע]. ועל אופן זה כתב הרמב"ם בהלכות דעות (3) "**תלמיד חכם** דן את האדם לכף זכות", כי מידה זו מסורה **לתלמידי חכמים** ולא מצווים בה **כל** בני אדם. ודייק זאת החפץ חיים ממה שהעתיק הרמב"ם את לשון המשנה באבות "**כל אדם**", לומר שאינו מכיר אדם זה, ולא נקט בלשון הגמרא בשבועות "חברו". ואילו **באדם שמכירו** ויודעו שהוא "**בינוני**", החיוב לדונו לכף זכות הוא **מעיקר הדין,** כדקדוק לשון הרמב"ם בספר **המצוות** "שראוי לדון את **חברו** לכף זכות".

**סיכום הדינים -** ראה בספר לרעך כמוך (10)-(11), ועי"ש בסע' כ"ט במה שכתב להלכה בשם הגרש"ז אויערבך והגר"ה זאקס, שיש **בני אדם שהקפדתם במצוות משתנה מתחום לתחום**, יש מצוות שנחשבים לצדיקים ובמצוות אחרות לבינוניים, **ובהתאם לכך יש לדונם.** והיינו, שאם המאורע שעליו דנים שייך לתחום בו הנידון הוא צדיק, הרי חובה להכריעו לזכות, ואם המאורע שייך לתחום שבו הנידון הוא בינוני [או רשע], אזי יש לדונו בהתאם.

ועוד מבואר בדבריו (סע' כ"ז) שאם לא ניתן לדון את חברו לכף זכות באופן מלא, חובה לדונו לכף זכות **באופן חלקי**.

**רשע שמעשיו מוכיחים שנתכוון לטובה • גדר החיוב לדון לכף זכות**

**ג.** בדברי רבנו יונה בפירושו למסכת אבות (1) מפורש שאין לדון רשע לכף זכות, גם כשמעשיו מוכיחים שנתכוון לטובה. אולם ראה בספר דברי שלום (6) רבי שמואל הכהן יודייקיין, בני ברק תשנ"א) שדייק מדברי רבנו בחיי בפירושו למסכת אבות (1) ומדברי פירוש משנת אבות לתלמיד הרמב"ם, שגם ברשע מפורסם יש לדונו לכף זכות באופן זה.

ובביאור הדברים כתב הדברי שלום, שנחלקו בעיקר החיוב לדון לכף זכות, האם יסודו מדיני מצוות **שבין אדם לחברו**, או שיש בו גם חיוב בגדרי מצוות **שבין אדם למקום**. וענין ה"בין אדם למקום" שיש במצוה לדון את חברו לכף זכות, מבואר בדברי הסמ"ק (3) רבי יצחק מקורביל, מבעלי התוספות) שכתב: "שמתוך שידונו לכף זכות, יחשוב אין חוטא רק אני, וישוב לבוראו פן יכריע כל העולם לכף חובה". ומהרי"ל דיסקין (4) ביאר כי "חז"ל יעצונו לדון לכף זכות, למען לא ימצא לנו פתח בלבבנו לפרוץ גדר הבושה", היות וכשהאדם חושב כי חבריו עושים מעשי עברות, הדבר משפיע עליו לרעה, ולכן כאשר דן אותם לכף זכות, הוא מחזק את עצמו ביראת שמים [וראה בדברי הגר"נ קרליץ שהביא בספרו חוט שני (4) בשם החזון איש שאמר "כשרואים מכוניות נוסעות בשבת, יש לחשוב ולתלות שאלו אותם מכוניות שנוסעות הלוך וחזור, ולא שנוסעים הרבה מכוניות, וכאילו ישנם מחללי שבת רבים, שאז נעשה קל יותר איסור חילול שבת בעיניו"].

ועל פי זה ביאר הברי שלום את מחלוקת הראשונים האם יש חיוב לדון לכף זכות רשע שמעשיו מוכיחים שנתכוון לטובה. אם החיוב משום בין אדם לחברו, ברשע שמותר לשנאותו אין חיוב. אך אם החיוב גם משום בין אדם למקום, צריך לדונו לכף זכות, כדי לחזק עצמו. ומיושבים דברי הרמב"ם בספר המצות שהמצוה המוטלת על **כל אדם** לדון לכף זכות, היא **בחברו, ולא ברשע**, ורק **לתלמידי חכמים** היודע להישמר מהסכנה של הרשע ראוי לדונו לכף זכות.

**• דיון לכף חוב לתועלת -** בספר לרעך כמוך (7) כתב שאין בזה איסור, יעו' בהוכחותיו.

**• תלמיד חכם ודאי עשה תשובה -** במסכת ברכות (3) תנא דבי רבי ישמעאל: "אם ראית **תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה**, אל תהרהר אחריו ביום, כי **ודאי עשה תשובה**". וביאר רבי יצחק הוטנר (3) אגרות פחד יצחק) את החידוש המופלא במאמר זה, שבניגוד לחיוב לדון לכף זכות, שהוא בנוגע למעשה שנעשה על ידי האדם שיש בו צדדים שונים, ולאחר שמבורר לנו שמעשה הרע נעשה כבר, אין שום חובה לדון כף זכות ולתפוס שהקלקול הנעשה נתקן. לא כן אצל **תלמיד חכם**, שגם לאחר שכבר נעשה מעשה רע, יש חיוב לדון לכף זכות שהיתה כאן תשובה. אבל חובת ההכרעה לכף זכות באופן זה מיוחדת אך ורק לתלמידי חכמים, וכל סוגי **הצידקויות** לא יועילו בזה, ורק **תורה** היא המחייבת לדון לכף זכות את בעליה אפילו לאחר שנעשה מעשה רע בבירור. **וזו אחת ממעלותיה של התורה על שאר המצוות** [ודייק כן מלשונו של רבנו יונה "לא תמצא איחור התשובה מלבד **בעמי הארץ**", כי חזקת תשובה היא דווקא **בתלמידי חכמים**].

**החושד בכשרים לוקה בגופו**

**ז.** במסכת שבת (3) ובמסכת יומא (3) מובא כי "**החושד בכשרים לוקה בגופו**". ובספר לרעך כמוך (9) ביאר שדין זה הוא עונש על ביטול מצות "בצדק תשפוט עמיתך", וכפוף לגדרי מצוה זו [ולכן אם חושד לתועלת, כדין, לא ילקה בגופו. וכמו כן, אם חשד ברשע או בבינוני כדין, כגון במעשה הנוטה לחוב, ולבסוף התברר שטעה, ואדם זה היה כשר במעשה זה, לא יענש וילקה בגופו, כיון שנהג על פי ההלכה]. והביא (שם אות ה) עוד מדברי האחרונים, שהעונש של "לוקה בגופו" נאמר רק אם חושד **בפיו** או **במעשה**, אך לא בחושד **בלבו**.

ובספר דברי שלום (8) הביא את תמיהת החתם סופר מדוע החושד בכשרים לוקה בגופו, בעוד שבכל העבירות האדם נענש קודם בממונו ורק אחר כך בגופו. וכן הביא את התמיהה, מדוע זקני הכהונה היו בוכים כשהשביעו את הכהן הגדול בחשד שהוא צדוקי, והרי לכאורה אין זה חשד פרטי, אלא תקנה קבועה [ראה בתירוץ בספר לרעך כמוך (7) אות ה)]. ותירץ על פי דברי המהר"ל, שדין "החושד בכשרים" הוא **מידה כנגד מידה, ואינו בתורת עונש**, יעו' בדבריו.

• **דוגמאות למקרים השכיחים בהם יש לדון לכף זכות -** ספר לרעך כמוך (12).

**• ביאור דברי חז"ל "הדן חברו לכף זכות, דנים אותו לכף זכות**" **(2) -** עי' בדברי הגר"ח שמואלביץ בספר שיחות מוסר (13), ובמה שביאר את דברי חז"ל "המעביר על מידותיו מעבירין לו על כל פשעיו", ובמש"כ בספרינו עקבי דרך (13).

**ובגודל מעלת האדם הדן את חברו לכף זכות -** יעו' בדברי החפץ חיים בספרו שמירת הלשון (7).

**והדרך לקנין המידה לדון לכף זכות -** באה מכח מצות "ואהבת לרעך כמוך", יעו' בדברי הרב דסלר בספרו מכתב מאליהו (5) "כמו שאדם מחפש ומוצא זכות לעצמו על כל מעשיו המקולקלים, ואפילו אם כל האמתלאות הם "לא דובים ולא יער", כך מחוייב לעשות לחברו. ואם אינו עושה כן, אין זה כי נעשה חכם, אלא משום **שחסר לו אהבה**".

1. השיעור נערך על פי קונטרס "**תקיעות כהלכה ובהידור**" מאת הגר"מ שטרנבוך, שנדפס בספר **מועדים וזמנים**, ולאחר מכן בקובץ **תשובות והנהגות** על ראש השנה. וכן על פי הספר "**בקול שופר**", מאת רבי מנחם אביטן, ירושלים תשס"ד.

כדי "להתמצא" בנושאים הרבים והמורכבים בשיעור זה, מומלץ לעיין תחילה במבוא לספר "בקול שופר" (1) המוצג בפתיחת השיעור. [↑](#footnote-ref-1)
2. **שיעור זה נכתב על פי ספר רץ כצבי - ירח איתנים (9), מאת צבי רייזמן, לוס אנג'לס, אלול תשס"ז.** [↑](#footnote-ref-2)
3. מבוסס על שיעורו של **צבי רייזמן**, המתפרסם **באתר הבית של תכנית הלימוד עולמות**, במדור רץ כצבי / בירורי הלכה / אלול ראש השנה. [↑](#footnote-ref-3)
4. **השיעור נערך על פי הספר לרעך כמוך, חלק ח, דיני המצוה לדון את חברו לכף זכות, הרב דוד אריאב, ירושלים.** [↑](#footnote-ref-4)