בקשת מחילה[[1]](#footnote-1)

במשנה במסכת יומא נאמר (1) "**עבירות שבין אדם לחברו**, אין יום הכיפורים מכפר, עד **שיֵרצה את חברו**".

ויש לברר כיצד מתקיימת **למעשה** חובת ה"ריצוי" לחברו, וכמה **פעמים** צריך לפייס את חברו.

עוד יש להבין את פשר הכותרת של סימן תר"ו בשו"ע (3) "שיפייס אדם חברו **בערב יום הכיפורים",** ומשמע שהחיוב לפייס את חברו הוא באופן מיוחד **קודם יום הכיפורים**, והרי לכאורה חייב לפייס את חברו **תיכף ומייד** לאחר שפגע בו, וצ"ע.

**סדר בקשת המחילה**

**א.** בסוגיית הגמרא במסכת יומא (1), מבואר סדר ה"ריצוי" לפייס את חברו: "אמר רב חסדא, וצריך לפייסו בשלוש שורות של שלושה בני אדם [ופירש רש"י: "שלוש פעמים יפייסוהו בשלושה אנשים בכל פעם, שנאמר ישור לשון שורה ואין שורה פחותה משלשה בני אדם"]. ויש לעיין האם כבר בפעם הראשונה צריך להביא עמו שלושה בני אדם כשמבקש ממנו מחילה, או שבפעם הראשונה רשאי לבקש בעצמו, ורק אם לא נתרצה צריך להביא עמו שלושה בני אדם.

והנה הרמב"ם (2) הלכה ט) כתב: "אפילו לא הקניט את חברו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגוע בו [דהיינו לבקש ממנו] עד שימחול לו. לא רצה חברו למחול לו, מביא לו שורה של שלושה בני אדם מרֵעיו ופוגעים בו ומבקשים ממנו. לא נתרצה להם מביא לו שניה ושלישית, לא רצה מניחו והולך לו וזה שלא מחל הוא החוטא". ומשמע מדבריו שבפעם הראשונה הולך החוטא בעצמו לבקש מחילה, ורק אם סירב למחול לו, הולך עם שלושה בני אדם עוד לוש פעמים. אולם בשו"ע (3) סעי' א) נפסק: "אפילו לא הקניטו אלא בדברים, צריך לפייסו, ואם אינו מתפייס בראשונה, יחזור וילך פעם שניה ושלישית, ובכל פעם יקח עמו שלשה אנשים, ואם אינו מתפייס בשלוש פעמים אינו זקוק לו". ומבואר בדבריו שכבר בפעם הראשונה צריך לבקש מחילה עם עוד שלושה בני אדם [ראה בביאור הלכה שם ד"ה יחזור].

ומכל מקום בפסקי תשובות (13) אות ב) הביא מדברי הפוסקים, שאין צריך בכל פעם ג' אנשים אחרים, וכן אין צריך ללכת ולבוא שוב פעם שניה ושלישית, אלא **באותו מעמד** יכול לפייסו בפני שלושה אנשים במיני ריצוי ופיוס, וישהה קצת בין פיוס לפיוס.

• **לאחר שהחוטא קיים את סדר הריצוי כהלכה -** אינו חייב להמשיך ולרצות את חברו, כדברי הגמרא ביומא (1) "אמר רבי יוסי בר חנינא, כל המבקש מטו מחברו אל יבקש ממנו יותר משלוש פעמים". וכתב הרמב"ם (2) שאם לאחר שביקש החוטא מחילה כהלכה "לא רצה [הנפגע למחול], מניחו והולך לו, **וזה שלא מחל הוא החוטא**" [ובספר לתשובת השנה (9) ביאר מאיזה טעם מי שאינו רוצה למחול הוא "**חוטא**", והאם הוא "חוטא" כלפי **חברו** או כלפי **שמיא**].

וכן נפסק בשו"ע (3) סע' א) "ואם אינו מתפייס בשלשה פעמים **אינו זקוק לו**".ומכל מקום כתב המשנה ברורה (ס"ק ה) "ואם **רצה לפייסו יותר, רשאי,** אם אין שם בזיון התורה" [וראה בפסקי תשובות (13) אות ה) שהביא מדברי השפת אמת, שאם ביקש מחברו ג' פעמים מחילה כדין, וחברו לא מחל, צריך לאחר מיתתו לקחת עשרה על קברו לבקש ממנו מחילה].

**גדר חובת הפיוס - להשפיל עצמו בפני מי שפגע בו**

**ב.** רבים מתחבטים בשאלה, האם כשהפוגע מעדיף לפייס את חברו באמצעות **שליח** או **בכתב**, רשאי לעשות כן, או שאין לו ברירה, ועליו ללכת **בעצמו** לחברו לבקש ממנו מחילה.

ובמשנ"ב (3) ס"ק ב) כתב: "ונכון שילך **בעצמו** אליו ולא ישלח תחילה אמצעי [מתווך] שירצה לקבל פיוסים, ואם קשה עליו לילך בעצמו תחילה, או שיודע שיותר קרוב הפיוס על ידי איש אמצעי שיתווך ביניהם, יכול לעשות ע"י אמצעי".

ובחזון עובדיה (6) מסיק ש"הכל לפי הענין", שאם הדבר ידוע שהנעלב נח לרצות, עדיף שילך אליו בכבודו ובעצמו לפייסו, ורק אם הוא קשה לרצות וחושב שיותר יהיה נוח לו להתפייס אם ישלח אליו שליח מכובד, יעשה כן".

והנה בספר מועדים וזמנים (4)-(5) ובספר לתשובת השנה (8) הביאו את חידושו של הגר"י בלזר בגדר חובת הפיוס, שהחטא צריך **להשפיל עצמו בפני מי שפגע בו**, ודנו בהרחבה במקור לדבריו מהסוגיא במסכת יומא (1) במעשה עם רב שהמציא עצמו בסמוך לטבח שפגע בו, כדי שהלה ישפיל עצמו יבקש ממנו מחילה [שאם לא כן, סבר רב שזה מעכב בכפרתו]. ומדברי מדרש תנחומא המובא במרדכי (2) "והקב"ה רואה **שהשפיל עצמו** ומרחם עליו", שנראה כי הכפרה היא מפני שבשעת בקשת המחילה החוטא השפיל עצמו, וללא השפלה זו, לא מתכפר לו [וראה במש"כ באז נדברו (5)].

ועל פי זה הביא בפסקי תשובות (13) אות ג) שחייב לפייס את חברו גם **כשיודע שחברו אינו מקפיד עליו**, כי ההשפלה שמשפיל עצמו בפני מי שחטא כנגדו, מעכבת בכפרה.

**• פיוס חברו שאינו נמצא בעיר -** חזון עובדיה (7) סע' יז).

**החובה למחול [ולומר בפה "מחלתי"]**

**ג.** במשנה במסכת בבא קמא (2) נלמד מאברהם אבינו "מנין שלא יהא המוחל **אכזרי**, שנאמר ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך". וכן נפסק בדברי הרמב"ם (2) הלכה י) "אסור לאדם להיות **אכזרי** ולא יתפייס, אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעוס. ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם ובנפש חפֵצה".

ברמב"ם מבואר הטעם לכך: "וזהו דרכם של **זרע ישראל** ולבם הנכון. אבל **העכו"ם ערלי לב** אינן כן, אלא ועברתן שמרה נצח. וכן הוא אומר על הגבעונים, לפי שלא מחלו ולא נתפייסו, והגבעונים **לא מבני ישראל** המה".

דין זה הובא ברמ"א (3) סע' א) "והמוחל לא יהיה אכזרי מלמחול, אם לא שמכוון לטובת המבקש מחילה". ומקור הדברים במהרי"ל (2) הובא במשנ"ב ס"ק ח) שביאר טעם **אחר** לכך, **שאם לא ימחל לחברו, גם הקב"ה אינו מוחל לו**.

ומרגלא בפומיה דמו"ר רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל [ראש ישיבת חברון] להביא **להלכה** את חידושו המופלא של רבנו בחיי (11), **שהמוחל צריך לומר בפה "מחלתי"** - וזו הסיבה שהיתה תביעה על שבטי י-ה שמכרו את יוסף, כי בתורה מצאנו שהם ביקשו ממנו מחילה **אך לא מפורש שיוסף מחל להם**, וכפי שכתב מו"ר בספרו שם דרך (11).

וראה במה שהוסיף ודן בדברי רבנו בחיי בספר חבצלת השרון (12) ובמה שכתב בביאור גדר המחילה בעוונות שבין אדם לחברו האם היסוד הוא **סילוק הקפידא** של חברו, או מחילת **זכות תביעה** שיש לנפגע על מי שפגע בו.

**• בקשת המחילה מעכבת במצוות שבין אדם למקום -** בספר חזון עובדיה (7) הביא מדברי הרי"ף על העין יעקב, שכתב שאם שלא פייס את חברו, **גם עבירות שבין אדם למקום לא נמחלו לו**,ודחה את דבריו.ולאחר מכן הביא את דברי הפרי חדש **שבעוון הפגיעה בחברו** יש שני חלקים, בין אדם לחברו ובין אדם למקום, **ובעוון זה** מחילת העבירות שבין אדם **לחברו** מעכבת את מחילת העבירות שבין אדם **למקום**, יעו"ש במה שדן שם בזה ובספר לתשובת השנה (9).

**אם על ידי בקשת המחילה יתגלה לחברו שחטא כנגדו ותיגרם לו עגמת נפש**

**ד.** המשנה ברורה (3) ס"ק ג) כתב: "ובשעת בקשת מחילה צריך לפרט מה שחטא לחברו, אם לא **כשיודע שחברו יתבייש מזה כשיפרט החטא**, אזי לא יפרט אותו".

ובספרו חפץ חיים (4) הוסיף, שאם סיפר לשון הרע על חברו או פגע בו, **והלה אינו יודע מכך**, וכאשר יגלה לו הדבר כדי לבקש ממנו מחילה, יגרום לו צער, אף אל פי כן, הפוגע **חייב לגלות לחברו** מה חטא נגדו כשמבקש ממנו מחילה.

אולם בספר מועדים וזמנים (4) ואז נדברו (5) הביאו בשם רבי ישראל סלאנטר שאמר שיש לשקול את הדברים במאזני צדק, כי לפעמים במה שמבקש מחברו מחילה, בזה גופא עובר עבירה שמצער את חברו, כי כל זמן שחברו אינו יודע שביזו אותו ודיברו עליו לשון הרע וכדומה, אינו מצטער כלל. ועכשיו שחברו מבקש ממנו מחילה ומפרט מה שעשה, בזה גופא מצטער ונגרם לו עגמת נפש. ולכן דעתו ראוי לבקש מחילה "בסתם", וב"אופן כללי", כנהוג שמבקשים זה מזה סליחה אם פגעו זה בזה, בלא לפרט את העבירה שעשה כנגדו, ודי בכך". וכדברי רבי ישראל סאלנטר, פסקו להלכה הגרש"ז אויערבך, כמובא בספר הליכות שלמה (6) סע' ו) והגר"ע יוסף (7) הערה כ ד"ה אם).

והנה לעיל תמהנו על משמעות דברי השו"ע שיש חיוב מיוחד לפייס את חברו **קודם יום הכיפורים**, והרי לכאורה חייב לפייסו **תיכף ומייד** לאחר שפגע בו. ואמנם המשנה ברורה הרגיש בקושי זה, וכתב (3) ס"ק א) "אע"פ שגם בשאר ימות השנה מחוייב לפייס למי שפשע כנגדו, מכל מקום אם אין לו פנאי הוא ממתין לפייסו על יום אחר, אבל בערב יום הכיפורים מחוייב לתקן הכל כדי שיטהר מכל עונותיו, כדכתיב כי ביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם". אכן, על פי דברי רבי ישראל סלאנטר תירץ במועדים וזמנים (4) "**דבכל השנה** כשלא נודע לחברו כלום, אם מבקש פתאום מחילה, הלה מרגיש שפגם לו ומצטער. אבל **בערב יום הכיפורים** כל אחד מבקש מחילה על ספק נדנוד פגם, ועל כן אינו מצטער כלל כשחברו מבקש ממנו מחילה. וכהאי גוונא ערב יו"כ לבד הוא זמן הכושר וראוי לבקשת מחילה".

**בקשת מחילה מנפטר שפגע בו בחייו או לאחר פטירתו**

**ה.** בסוגיית הגמרא במסכת יומא (1), מבואר"אם מת, מביא עשרה בני אדם ומעמידם על קברו, ואומר חטאתי לה' אלקי ישראל ולפלוני שחבלתי בו". וראה בפרטי הלכה זו למעשה בשו"ע (3) סע' ב) ומשנ"ב שם, ובפסקי תשובה (13).

**• בקשת מחילה משוטה או מקטן -** לתשובת השנה (10).

י"ג מידות[[2]](#footnote-2)

**א.** כאשר עלה משה רבנו להר סיני לרצות את הקב"ה לאחר שבירת הלוחות הראשונות (1), לימדו הקב"ה 'סדר תפילה ובקשת רחמים' - **והם 'י"ג מידות' של רחמים**, כמפורש בסוגיית הגמרא במסכת ראש השנה (1) במאמרו של רבי יוחנן: "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה [**של יג מידות**]. אמר לו, כל זמן שישראל חוטאים יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם". ועוד אמרו שם: "ברית כרותה לשלש עשרה מידות שאינן חוזרות ריקם". ועי' גם בפירוש רש"י על התורה, שאמר הקב"ה למשה "הוי מלמד את ישראל לעשות כן, ועל ידי שיזכירו לפני רחום וחנון יהיו נענים, כי רחמי לא כלים" [בסוף השיעור נרחיב את היריעה מה הן הכוונות הנצרכות באמירת י"ג מידות, וביישוב קושיית העולם, הלא רבים אומרים י"ג מידות ולא נענו, ואם כן, מה פשרה של ה'ברית כרותה' לשלש עשרה מידות שאינן חוזרות ריקם].

**ב.** הרשב"א (2) נשאל האם **יחיד** רשאי לומר י"ג מידות. וכנראה יסוד הספק הוא מלשון חז"ל ש"הקב"ה נתעטף כשליח **ציבור**", משמע שעיקר סגולת י"ג מידות היא **ברבים**. והשיב הרשב"א שאם "אומרם דרך תפילה ובקשת רחמים אין נאמרים ביחיד **דדבר שבקדושה הן**, אבל אם בא לאומרם דרך קריאה בעלמא [דהיינו בניגון ובטעמים, עי' במשנ"ב סי' תקסה ס"ק יב; (3)] אומרם". אמנם בטור (2) מובאת מחלוקת האם היחיד רשאי לומר י"ג מידות: לדעת רב נתן [והבית יוסף הביא שכן הוא דעת הרשב"א הנ"ל], **י"ג מידות אומרים רק בציבור, ככל דברים שבקדושה**. אולם לדעת הטור [ורבינו יונה המובא בבית יוסף] גם יחיד אומר י"ג מידות.

השו"ע (2) פסק כדעת הערוך והרשב"א. והוסיף הרמ"א: "וכן אין ליחיד לומר סליחות או ויעבור". ומקור הדין בדברי האור זרוע (2). אך כבר הביא המשנה ברורה (סי' תקסה ס"ק יג; (3)) הביא ש"האחרונים תמהו על עיקר הדין דלמה לא יאמר היחיד סליחות דהוא תחנונים בעלמא, והסכימו דסליחות בלא י"ג מידות יכול יחיד לומר" [וכן פסק המשנ"ב בהלכות ראש השנה (6) "ואף יחיד יוכל לומר אותם שאין בהם י"ג מדות, ובסליחה שנזכר י"ג מדות ידלג אותן תיבות" [וצריך להבין מה יסוד המחלוקת בין הרמ"א והאחרונים האם יכול היחיד לומר סליחות].

**ג.** בפשטות, הנפקא מינה במחלוקת האם י"ג מידות נחשבים כ'דבר שבקדושה' היא בנדון השומע י"ג מידות מציבור, האם חייב לאומרם כאשר הוא נמצא באמצע אמירת פסוקי דזמרה או בברכות קריאת שמע, ומה הדין כשעסוק בלימודו, כדלהלן.

והנה בהלכות קריאת שמע נפסק בשו"ע ((3); סי' סה סע' ב) "קרא **קריאת שמע** ונכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שקורין קריאת שמע צריך לקרות עמהם פסוק ראשון, שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים עם חבריו". והמשנה ברורה (ס"ק ט) הביא את דברי האחרונים ש"הוא הדין שאר דברים שהציבור אומר כגון **תהילה לדוד** [אשרי יושבי ביתך] או עלינו, קורא עמהם, שכן דרך ארץ". ובחיי אדם (3) הוסיף כתב: "והוא הדין כל דבר שהציבור עוסקים בו **אפילו פיוטים** יקרא עמהם, אע"פ שכבר אמר, ואל יפרוש מן הציבור". וכן לענין **קדושה** פסק הרמ"א (סי' קכה סעי' א; (3)) "מי שאמר סדר קדושה ובא לבית הכנסת ומצא צבור עונין קדושה חוזר ועונה עמהם". ולמדנו כי יש דברים שצריך לומר עם הציבור בשעה שהציבור עוסק בהם, כגון: קריאת שמע, קדושה, אשרי, עלינו לשבח ואפילו פיוטים שהציבור אומר.

ולא רק כשבא לבית הכנסת והוא אינו מתפלל או עוסק בתורה, אלא אפילו אם נמצא באמצע התפילה או לימוד, עליו להפסיק ולהצטרף אל הציבור, כפי שנפסק בשו"ע ((3); או"ח סי' סו סעי' ג) "לקדיש ולקדושה ולברכו מפסיק, אפילו באמצע הפסוק, וכן למודים" [עי' ברמ"א ובמשנה ברורה פרטי ההלכה בזה]. ומתבאר שגם באמצע התפילה, במקומות שאינו רשאי להפסיק בהם בדיבור של חולין, חייב להפסיק לצורך אמירת דברים שבקדושה [קדיש קדושה וברכו ומודים דרבנן] כדי לאומרם עם הציבור. **ונשאלת איפוא השאלה מה הדין לענין אמירת י"ג מידות**.

בשאלה זו דן רבי שלמה קלוגר [אב"ד ברוד, גאליציה, לפני כמאה ושמונים שנה] בשו"ת האלף לך שלמה (4), והשואל רצה לתלות את הדין במחלוקת הנ"ל, שלדעת הערוך והרשב"א שי"ג מידות הם 'דבר שבקדושה', הרי שיש להפסיק ולאומרם, וכפי שמפסיקים כדי לומר קדיש קדושה וברכו. ואילו לדעת הטור ורבינו יונה שי"ג מידות אינם 'דבר שבקדושה', אינו רשאי להפסיק באמצע התפילה כדי לאומרם. אך הגר"ש קלוגר השיבו כי גם אם י"ג מידות הם 'דבר שבקדושה' ורשאי לאומרם רק בציבור, אין הם כשאר 'דבר שבקדושה'. שכן יש להבדיל בין 'דבר שבקדושה' כגון קדיש קדושה וברכו שיש **חיוב** לאומרם, לעומת י"ג מידות **שאין חיוב** לאומרם. ולכן אמנם י"ג מידות נאמרים רק בציבור, אך עדיין אין זה מתיר להפסיק באמצע התפילה כדי לאומרם עם הציבור. ואדרבה, גם יש איסור בדבר, וכמו שכתב הציץ אליעזר (4) לאחר שהביא את דברי הגר"ש קלוגר: "ואם כן גם איסור שמענו להפסיק כדי לענות". והוסיף הציץ אליעזר לחדש: "ואם נאמר בזה זיל בתר טעמא, צריך להיות אסור לענות **אפילו באמצע פסוקי דזמרה**". כלומר, מאחר ואין חיוב לומר י"ג מידות, נמצא שגם באמצע פסוקי דזמרה אסור להפסיק כדי לומר י"ג מידות, שהרי אין חיוב לאומרם.

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

בשו"ת ציץ אליעזר [המשך דבריו הנ"ל] כתב שיש לפוטרו מלהצטרף לאמירת י"ג מידות עם הציבור מטעם 'העוסק במצוה פטור מן המצוה', ולפי זה נקט בתוך דבריו כי "אפילו **באם הוא רק עוסק בתורה**,או אפשר אפילו באם הוא רק אומר תהלים, מכל מקום שוב אינו צריך לומר בריך שמיה, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה". ובפשטות הוא הדין לענין י"ג מידות.

גם האגרות משה (4) דן בשאלה זו, ובתחילת דבריו כתב לחלק בין חיוב אמירת קריאת שמע, קדושה וברכו עם הציבור, ובין חיוב אמירת י"ג מידות עם הציבור. כי בי"ג מידות לכאורה לא שייך לומר את הטעם לחיובו בקריאת שמע "שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים", וגם לא את הטעם לחיובו בקדושה וברכו משום החיוב "לקדש שם שמים" עם הציבור. אולם למרות דבריו אלו, שאין סברא לחייב את היחיד לומר י"ג מידות עם הציבור, מסיים רבי משה במסקנה שונה: "**אבל מנהג העולם הוא להזכירם**, ומסתמא יש להם מקור על זה. וטעם יש לזה, דהוא להטיב להציבור המתפללים שאף שיש להם עשרה האומרין, מכל מקום כשיש יותר עם האומרים הי"ג מידות מתעוררין הרחמים מהשי"ת על הציבור המתפללין ביותר, ולפי המנהג **יש גם להפסיק מלימודו ולענות עמהם הי"ג מידות, ולהפסיק כשלומדים תורה ברבים מסתבר שאין להפסיק**" [ויש להעיר שלפי האגרות משה יוצא שאמירת 'אשרי', 'עלינו' או אמירת הפיוטים דומה לי"ג מידות שאין חיוב לאומרם עם הציבור, שהרי לא שייכים בהן הטעמים לאמירת קריאת שמע וקדושה עם הציבור, ולכן אין חיוב לאומרם עם הציבור, ודלא כהחיי אדם והמשנה ברורה שהובאו לעיל; (3)].

**לסיכום:** נתבארה מחלוקת הפוסקים האם י"ג מידות הם 'דבר שבקדושה' לענין חיובם בציבור, ופסק השו"ע כדעת הסוברים שהם 'דבר שבקדושה' ולכן אין לאומרם אלא בציבור ולא ביחיד. אך יחד עם זאת, גם לפי דעה זו, אין הי"ג מידות ככל 'דבר שבקדושה', ולפיכך אינו יכול להפסיק באמצע ברכות קריאת שמע כדי לאומרם יחד עם הציבור כדין קדיש קדושה וברכו - או משום סברת הגר"ש קלוגר, שאין חיוב לומר י"ג מידות, בניגוד לקדיש קדושה וברכו שיש חיוב לאומרם. או משום סברת האגרות משה, שאין חיוב לומר י"ג מידות עם הציבור, מכיון שאין בה את הטעמים שנאמרו לחיובו לומר קריאת שמע, קדושה וברכו עם הציבור. ומאחר ואינו מחוייב לאומרם עם הציבור, ודאי שאינו יכול להפסיק באמצע התפילה כדי לאומרם.

ואם יושב בבית כנסת ולומד, פסק האגרות משה ליישב את מנהג העולם שמפסיק מלימודו לענות עמהם י"ג מידות, כי כשיש יותר אומרי י"ג מידות מתעוררים יותר רחמי השי"ת על ציבור המתפללים, ולכן צריך להצטרף לומר י"ג מידות עם הציבור. אך אינו צריך להפסיק כשלומדים תורה ברבים.

**ה.** גם בשו"ת בצל החכמה ((5); רבי בצלאל שטרן, אב"ד מלבורן) דן בחיוב היחיד לומר י"ג מידות עם הציבור. ובתחילת דבריו רצה לתלות זאת במחלוקת הפוסקים האם י"ג מידות הם 'דבר שבקדושה', ולכן לדעת הטור ורבנו יונה שי"ג מידות אינם 'דבר שבקדושה', ודאי אין ליחיד להפסיק בתפילה כדי לומר י"ג מידות. ואילו לדעת השו"ע שפסק שאין ליחיד לומר י"ג מידות דרך תפילה ותחנונים, והיינו משום שדינם כ'דבר שבקדושה', אם כן הוא הדין כשמוצא ציבור אומרים י"ג מידות צריך לומר עמהם ככל 'דבר שבקדושה'. אלא שהוא **מחדש חידוש גדול לדינא**, שגם לדעת השו"ע "יש לומר שאינו דבר שבקדושה ממש, וכן מורה לשון הרשב"א בתשובה שכתב "ו**כ**דבר שבקדושה הן" משמע "**כ**דבר" שבקדושה **ולא דבר שבקדושה** ממש", עי' היטב בדבריו. ובמה שהסיק לפי זה שאין ליחיד העומד בפסוקי ק"ש וברכותיה להפסיק כדי לומר י"ג מידות עם הצבור [ומכל מקום הורה שם כי העומד באמצע **פסוקי דזמרה** רשאי להפסיק לומר י"ג מידות כם הציבור, ואין זה נחשב הפסק מכיון "שגם פסוקים אלו דברי שבח ותהילה הם", שלא כציץ אליעזר הנ"ל].

בדומה ליסוד זה, מביא בספר הררי קדם [(6); רבי מיכל שורקין, דברים ששמע מהגרי"ד סולובייצ'יק, גאב"ד בוסטון] לבאר את שיטת הרמב"ם שסליחות הם רק בבית כנסת ובציבור, כי "**עיקר החפצא של י"ג מידות אינם אלא בציבור, ולא מצד דבר שבקדושה,** אלא מתחילה כל עיקר תפילה זו לא נתקנה אלא לציבור". ועי' בדבריו שביאר לפי זה את מחלוקת הרמ"א והאחרונים הנ"ל (3) אם רשאי לומר **סליחות** ביחיד.

נמצא לפי הבנה זו כי גדר אמירת י"ג מידות בציבור אינו ככל 'דבר שבקדושה' הנאמרים בעשרה, אלא יש לאומרם בציבור בגלל **שכל עיקר תקנת אמירת י"ג מידות היתה בציבור** - כאשר הורה הקב"ה למשה רבנו את סדר אמירתם שיאמרו בציבור, והקב"ה כביכול נתעטף כשליח ציבור [סברא זו שי"ג מידות אינם נאמרים אלא **בציבור** כי עיקר התקנה היתה **לציבור**, מבוארת גם בדברי שבלי הלקט (סימן כט; הובא בשו"ת בצל החכמה; (5)) שלא כתב שהטעם לאמירת י"ג מידות בציבור הוא משום שהם **'דבר שבקדושה'** אלא בגלל **שעיקר התקנה לאומרם היא בציבור**].

והנה כתב בן איש חי (6) שאם אומר אדם י"ג מידות עם הציבור, והם ממהרים לגמור אותם, והוא עודנו במחציתם "הרי זה חשיב קוראם עם הציבור, **כיון שהתחיל בהם עם הציבור**". אמנם אם נאמר שכל עיקרה של תקנת אמירת י"ג מידות היתה לאומרה ביחד עם הציבור, יתכן שצריך לומר את **כל** הי"ג מידות עם הציבור ואין די אם רק התחיל עמהם, שכן שסגולת פעולתן של הי"ג מידות היא רק **שכל** הציבור אומר את **כל** הי"ג מידות ביחד.

**ו. דיני י"ג מידות**

**• הזמן הראוי לאמירת סליחות וי"ג מידות -** עי' במג"א ((2); סי' תקסה ס"ק ה) שאין לומר קודם חצות לילה שום סליחות ולא י"ג מידות בשום פנים לעולם חוץ מביום הכיפורים, ועי' פרטים נוספים בפסקי תשובה ((6); סי' תקפא).

**• התחיל לומר י"ג מידות וסליחות בעשרה, ולפני אמירת קדיש שאחר הסליחות לא נשאר מנין -** עי' במשנה ברורה ((6); סי' תקפא סק ד) שהביא בשם הפמ"ג, שרשאי לומר הקדיש. ועי' בביאור הלכה זו בקונטרס 'חננו ועננו' ((8); דיני י"ג מידות, מאת רבי יוסף רפפורט, בני ברק תשס"ח) במה שהרחיב לבאר את הענין **שעיקר בקשת הסליחות הם באמירת י"ג המידות**, כמבואר בדברי הלבוש, שהפסוקים שקודם הסליחות הם כנגד פסוקי דזמרה, והסליחות עם י"ג מידות הם במקום תפילת שמונה עשרה, ואחר כך נפילת אפים כבכל התפילות, ולכן אומרים אחר כך קדיש. ולפי זה, כשם שבשמונה עשרה, אם היו עשרה ואח"כ יצאו קודם קדיש תתקבל אפשר לומר את הקדיש, הוא הדין בסליחות.

**• האם רשאי להפסיק באמצע פסוק [לאחר אמירת 'ונקה'] או שצריך לסיימו -** פסקי תשובה ((6); סי' תקסה), קונטרס חננו ועננו (8).

**• אמירת י"ג מידות ביחיד - כיצד**, עי' בשו"ת אגרות משה (יו"ד סו"ס כא; (5)). ובמשנה ברורה ((6); סי' תקפא סק ד).

**• י"ג מידות בקריאת התורה בתענית, וב'יהי רצון' שלאחר אמירת תהלים -** קונטרס חננו ועננו (8).

**ז. י"ג מידות בציבור של נשים.** בספר רץ כצבי (7) הביא את דברי שו"ת משנה הלכות שכתב **"דודאי אסור לנשים לומר שום דבר שבקדושה, וי"ג מידות הנאמרין רק בציבור בכלל הוא".** וברץ כצבי חידש להבדיל בין **רבים** לבין **ציבור,** וכתב שלנשים יש דין "רבים" [כפי שיש להוכיח מדברי הגר"י ענגיל שגם נשים נכללות במנין עשרה לדין קידוש השם בפרהסיא, וממה שכתב בשו"ת רב פעלים שההלכה שצריך לומר בפני עשרה שמבקש מחברו מחילה ולא רצה חברו למחול לו כדי שלא יחשדוהו מתקיימת כשאומר כן בפני עשרה **נשים**]. ולכן מאחר ויש הסוברים שי"ג מידות אינם ממש כדבר שבקדושה, אלא הדין לאומרם בציבור נובע מכך שעיקר התקנה היתה ברבים, נמצא שלצורך אמירת י"ג מידות אין צורך ב"**ציבור**" אלא ב**"רבים**", ואם כן הגם שלעשר נשים אין דין "**ציבור**" לענין אמירת דבר שבקדושה, אולם הן שפיר נחשבות כ"**רבים**" לענין זה שביכולתן לומר י"ג מידות, עי' בדבריו.

**ח. גודל מעלת תפילות י"ג מידות** - עי' בהרחבה בקונטרס חננו ועננו (8) מה הן הכוונות הנצרכות באמירת י"ג מידות, ובמה שכתב ליישב את קושיית העולם, הלא רבים אומרים י"ג מידות ולא נענו, ואם כן, מה פשרה של ה'ברית כרותה' לשלש עשרה מידות שאינן חוזרות ריקם - שעיקר הסגולה הוא **בקיום ועשיית** י"ג המידות.

עינוי ביום כיפור[[3]](#footnote-3)

ומצות אכילה בערב יום כיפור

**א.** בגמרא במסכת חולין (1) נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש מהו המחייב כאשר אדם אוכל **אכילת איסור**. האם **הנאת גרונו -** כאשר **טועם** בגרונו כזית איסור, או שהמחייב הוא **הנאת מעיו -** כאשר הכזית איסור **נמצא** **במעיו**. נפקא מינה בין שני הצדדים, אם אכל כזית מצומצם ובפיו נשארו פירורים מהמאכל. אם המחייב הוא **הנאת גרונו** - **חייב** כי גרונו נהנה מכזית איסור [כמבואר ברש"י שם, שבחיך הקרוב לבית הבליעה מרגישים את טעם האוכל], אך אם המחייב הוא **הנאת מעיו** - **פטור**, מכיון שהפירורים נשארו בפיו ופחות מכזית איסור הגיע למעיו. עוד נפקא מינה מבוארת בגמרא: "אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכלו מהו, אי בתר גרונו אזלינן אי בתר מעיו אזלינן". דהיינו, אם המחייב הוא **הנאת גרונו** הרי גרונו טעם כזית של איסור תוך כדי אכילת פרס, אולם אם המחייב הוא **הנאת מעיו**, אין במעיו אלא חצי זית, ופטור. להלכה פסק הרמב"ם (1) כר' יוחנן **שבכל אכילת איסור** המחייב הוא **הנאת גרונו.**

**ב.** והנה באיסור **לאכול** ביום כיפור הודגש חיוב **ה'עינוי' - "וְעִנִּיתֶם** אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם" (1), ודנו הפוסקים - האם חיוב באכילה ביום כיפור תלוי **בהנאת גרונו,** ככל המאכלות האסורות, או **בהנאת מעיו,** וזאת כפי שמשמע מדברי ספר החינוך (2) שמאחר ואיסור האכילה ביום כיפור נאמר בתורה בלשון "עינוי", בשונה מכל איסורי אכילה שנאמר בהם איסור "לאכול" - דבר זה גורם לכך ששיעור החיוב באכילה ביום כיפור אינו בכזית, שהוא שיעור אכילה בכל התורה, אלא בשיעור "כותבת", שהוא שיעור יותר "גדול" מכזית, שבו מתיישבת דעתו של האדם, ואם אכל פחות מככותבת לא עבר על איסור עינוי ביום כיפור. וכן גורם לכך שהמחייב באכילה ביום כיפור הוא **הנאת מעיו**, כמו שכתב בשו"ת חתם סופר (3) וכמבואר בדברי המנחת חינוך (2) שבכל "המקומות דכתיב **אכילה** בתורה, בלא הנאת גרון לא הוי אכילה כלל. אבל כאן דכתיב **לא תעונה**, וביתובי דעתא תליא, אפשר דלא בעינן הנאת גרון כלל רק מילוי המעיים לחוד סגי".

ברם האור שמח (3) הביא את דברי הגמרא בכריתות שיש חיוב כרת ביום הכיפורים אם "בהדי דקאכל נהמא חנקתיה אומצא ומית" [בשעה שאכל לחם נחנק ומת]. והוכיח מכאן, שהמחייב הוא **הנאת גרונו**, שהרי האוכל כלל לא הגיע למעיים, כי הוא נחנק ומת בשעה שהמאכל היה בגרונו**.**

נמצא שלדעת האור שמח בכל אכילת איסור, לרבות אכילה ביום כיפור, המחייב הוא **הנאת גרונו** ולא הנאת מעיו, בניגוד לדעת החתם סופר והמנחת חינוך שבאיסור אכילה ביום כיפור המחייב הוא **הנאת מעיו**.

**ג.** אמנם בהמשך דבריו נקט המנחת חינוך (2) שגם החיוב באכילת יום כיפור אינו **רק** כאשר **נהנה במעיו** ולא נהנה כלל בגרונו, אלא ודאי **צריך גם הנאת גרונו וגם הנאת מעיו** כדי להתחייב. והשוני בין כל אכילת איסור שבכל התורה לאיסור אכילה ביום כיפור הוא, שבכל אכילת איסור המחייב הוא רק הנאת גרונו. ואילו באיסור אכילה ביום כיפור, אם גרונו נהנה ללא הנאת מעיו, לא חייב. ורק כשנהנה הן בגרונו והן במעיו, חייב. וכן מבואר בדברי האדמו"ר מסוכטשוב בספרו אגלי טל (3) שכתב: "**וביום הכיפורים** נראה לי **דאינו חייב רק על הנאת גרונו ומעיו יחד**".

גם רבי יעקב ברייש, אב"ד ציריך, בשו"ת חלקת יעקב (5) כתב שבאכילת יום כיפור, אינו חייב בהנאת מעיו ללא הנאת גרונו. והוכיח זאת מפסק הטור והשו"ע (או"ח סי' תריב סע' ו) בדין מי ש"אכל אכילה גסה ביום כיפור, כגון מיד על האכילה שאכל ערב יום כיפור, פטור". דהיינו, אדם שאכל בערב יום כיפור, וכתוצאה מכך הוא שבע ואינו נהנה מאכילה שאכל ביום כיפור, פטור, ואף שנהנה במעיו מהמזון. משמע, שבאכילת יום כיפור, כשנהנה במעיו ללא הנאת גרונו אינו חייב.

**ד.** ונראה כי נפקא מינה בשאלה זו, מהו המחייב באכילה ביום כיפור, הנאת גרונו או הנאת מעיו, היא בנדון חולה שאינו מסוגל לאכול בדרך הרגילה, ולכן הוצרכו להאכילו בהזנה מלאכותית [באמצעות צינורית המוחדרת לאפו [זונדה] או ישירות לקיבתו, או באינפוזיה], ונשאלה השאלה האם חייב על אכילה זו [יודגש, שכמובן מדובר בחולה שאין בו סכנה, שאם לא כן ודאי הדבר מותר משום פיקוח נפש]. כמו כן נפק"מ בשאלה זו גם בדין חולה שיש בו סכנה, לענין ההלכה שיש להאכיל חולה ביום הכיפורים "הקל הקל תחילה" ((1); יומא פג, א) - דהיינו שאם יש לפנינו שני איסורים מאכילים אותו את הקל שביניהם. ולפי זה, אם בהזנה מלאכותית אין כל איסור, אולי יש להורות לחולה להתחבר להזנה מלאכותית במקום שיאכל אוכל ביום כיפור, מדין "הקל הקל תחילה".

ונראה כי דינו של חולה הניזון בהזנה מלאכותית , תלוי בהחלטה מהו המחייב על אכילה זו **ביום הכיפורים - הנאת גרונו** או **הנאת מעיו**. אם המחייב הוא הנאת גרונו, בהזנה מלאכותית הרי לא נהנה בגרונו, ופטור. אך אם המחייב הוא הנאת מעיו, בהזנה מלאכותית נהנה במעיו, וחייב.

ואכן רבי חיים עוזר גראדז'ינסקי [רבה של וילנא] בשו"ת אחיעזר (4) דן בשאלה זו, ומסקנתו: "המורם מכל האמור דבעיקר דברי החתם סופר והמנחת חינוך דביום כיפור בעינן הנאת מעיו... מכל מקום הנאת גרונו נמי בעינן, **ובלי הנאת גרונו אינו חייב על הנאת מעיו**".

## *ה. אולם המעיין בדברי האחיעזר ימצא, כי כל האמור לעיל הוא רק מתוך הנחה שהזנה מלאכותית נחשבת כאכילה, אלא שמאחר ובאכילה בדרך זו יש רק הנאת מעיו ולא הנאת גרונו, יש לומר שאינו חייב עליה ביום כיפור, כיון שביום כיפור מתחייבים רק אם יש גם הנאת גרונו וגם הנאת מעיו, ובהזנה מלאכותית אין הנאת מעיו. אולם בתחילת דבריו מעלה האחיעזר סברא, שאכילה מלאכותית כלל אינה מוגדרת כ"אכילה", ולכן בכל מקום שהתורה אסרה או חייבה "אכילה" - על תזונה מלאכותית אין שֵם אכילה, וממילא בהזנה מלאכותית אין איסור אכילה ביום כיפור.*

## *וכעין סברא זו ביאר החלקת יעקב (5) לענין חיוב ברכה על אכילה בהזנה מלאכותית [אות יא], וז"ל: "הגע עצמך, אנשים שניזונים ע"י זריקות מהרופא... הכי יעלה על הדעת לחקור שצריכים ברכה על זה, ברכה נתקנה רק על אכילה, ואכילה לא מקרי רק דרך הפה, וכשאינו דרך הפה לא מקרי אכילה, ובברכה "ואכלת" כתיב".*

## *ואמנם דנו הפוסקים האם יש לברך על אכילה בהזנה מלאכותית, וגם כאן תלו זאת בשאלה מהו המחייב בברכה - הנאת גרונו או הנאת מעיו. ראה פרטי דין זה בספר וזאת הברכה (6). ודעת החלקת יעקב (5) שהמחייב בברכה הוא בהנאת גרונו, וכשאין גרונו נהנה פטור מברכה. והוכיח כן ממש"כ התוס' (ברכות לו, א ד"ה כיון) שאם שותה משקה שאינו נהנה בגרונו, אינו מברך ואע"פ שבוודאי מרווהו ונהנה במעיו. וכן האוכל מאכל לרפואה, אע"פ שניזון מהמאכל במעיו, אינו מברך, כיון שלא נהנה בגרונו. ולפי זה יוצא שגם בהזנה מלאכותית אינו מחוייב בברכה, מכיון שלא נהנה בגרונו.*

## *אך כאמור, יש לומר שהזנה מלאכותית כלל אינה נחשבת כאכילה, אשר מזקיקה ברכה לפניה ואחריה. וכן הביא בספר וזאת הברכה (6) בשם הגרי"ש אלישיב [ומכל מקום כתב החלקת יעקב בסוף תשובתו: שהרוצה בכל זאת להודות לה' על מזונו, שיאמר איזו תפילה או פסוקי תהלים]. ומבואר איפוא לפי דעת הפוסקים הנ"ל, שאכילה בהזנה מלאכותית כלל אינה נחשבת "אכילה", ולכן אינו מחוייב עליה ביום כיפור, וגם לא מחוייב בברכה על אכילה בדרך זו.*

## *ועי' עוד בספר וזאת הברכה (6) נפקא מינה למעשה בשאלה מהו המחייב בברכות הנהנין - הנאת גרונו או הנאת מעיו, לענין ברכה על מאכלים חמים או קרים שאינו נהנה בגרונו באכילתם. ולנדון אכל או שתה והקיא המאכל או המשקה, האם מברך לאחריו.*

\* \* \*

לאור המבואר לעיל, נבוא לדון בשאלה האם חולה האוכל בדרך של הזנה מלאכותית מקיים את מצות האכילה בערב יום כיפור

**ו.** מצוה זו מפורשת בדברי הגמרא (7) "כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי".

ובפשטות מסתבר לומר, שמאחר ואכילה בהזנה מלאכותית אינה נחשבת "כדרך אכילה", לכן אינו מקיים את מצות האכילה בערב יום כיפור. אולם מאידך, יתכן ומצות אכילה בערב יום כיפור שונה מכל מצוות אכילה בתורה, וכפי שיתברר מבירור הטעמים למצות האכילה בערב יום כיפור, כדלהלן:

**[א] הכנה לתענית - כי על ידי האכילה לא תזיק התענית [ויוכל להרבות בתפילה].** כמפורש בדברי רש"י ביומא (7). וכן הוא בלשון הטור (7) "וציום שיאכלו וישתו תחילה כדי שיוכלו להתענות ושלא להזיק להם העינוי", וכן מבואר ברבנו יונה בשערי תשובה ((7); אות י).

**[ב] להראות שגם ביום כיפור שהוא יום טוב היו צריכים לאכול ולשתות.** שערי תשובה ((7); אות ט).

**[ג] ביטוי לשמחה על כפרת יום הכיפורים.** שערי תשובה ((7); אות ח).

**[ד] כדי שהעינוי ביום הכיפורים יהיה ניכר**. עי' בדברי הגהות ה'פרישה' על הטור (7) שביאר כי הסיבה שיש מצוה לאכול בערב יום כיפור נובעת מכך, שאם יתענו בערב יום כיפור לא תהיה ניכרת המצוה להתענות ביום כיפור עצמו, ולכן על ידי האכילה בערב יום כיפור מודגש וניכר קיום מצות התענית ביום הכיפורים.

וכדברי הפרישה, ביאר בספר הררי קדם [(7); רבי מיכל שורקין, דברים ששמע מהגרי"ד סולובייצ'יק, גאב"ד בוסטון] בדעת הרמב"ם, שסובר בטעם מצות אכילה בערב יום הכיפורים כדברי הפרישה, שהוא כדי **שהעינוי ביום הכיפורים יהיה ניכר**. כי אם לא יאכל בערב יום כיפור לא יהיה ניכר שהוא שובת ביום כיפור מאכילה, ולא תתקיים מצות התענית ביום הכיפורים כראוי, ולכן יש מצוה לאכול בערב יום הכיפורים [וראה בשו"ת אגרות משה (8) שהביא את דברי רש"י שטעם מצות האכילה בערב יום כיפור הוא "התקן עצמך בתשעה שתוכל להתענות בעשרה". וכתב רבי משה, שגם כשאין לטעם זה, מכל מקום יש מצוה לאכול בערב יום הכיפורים, **כי החיוב הוא גם ללא כל טעם**. והוכיח כן ממה שהסתפק בשו"ת רעק"א (סימן טז) אם נשים פטורות מלאכול בערב יום הכיפורים כי זו מצות עשה שזמן גרמא, עי' בדבריו].

לאור זאת, כתב בספר רץ כצבי (8) שיש נפקא מינה בין ארבעת הטעמים הנ"ל, בשאלה האם מקיים מצות אכילה בערב יום הכיפורים בהזנה מלאכותית.

**ז.** לפי המבואר בטעם מצות אכילה בערב יום הכיפורים, יש לדון האם מותר ליטול גלולות בערב יום הכיפורים להקלת התענית למחרת היום, ונחלקו הפוסקים בדין זה.

הגרש"ז אויערבך כתב בשו"ת מנחת שלמה (9) שהדבר מותר מעיקר הדין, אלא שאדם **בריא** "העושה טצדקי על ידי ויטמינים או אינפוזיה למנוע או להקל מעליו את העינוי **הוא כעין נבל ברשות התורה ולא יותר מזה**". אולם מי שהוא בגדר חולה שאין בו סכנה "כמו שמותר בשלא כדרך אכילה כמבואר ברמב"ם (פ"ה מיסודי התורה ה"ח) שלא אסרה תורה רק אם יש לו הנאת החיך, כל שכן שמותר בויטמינים בערב יום כיפורים, ואפילו ביום כיפור עצמו אם החיך לא נהנה מזה". וכן נקט בשו"ת חלקת יעקב (9) להיתר "מכיון שמיהת ביום הכיפורים אינו עושה פעולה כל שהיא" [ומכל מקום כתב שלבריא אין ליטלם מחשש שאינם נעשים בתכלית הכשרות].

ובספר רץ כצבי (9) הביא את דברי השדי חמד והציץ אליעזר בנדון זה, ורצה לתלות את השאלה בטעם מצות אכילה בערב יום הכיפורים, ולפי דברי הפרישה וביאור הגרי"ד ברמב"ם, שהטעם הוא כדי **שהעינוי ביום הכיפורים יהיה ניכר**, נראה שיש לאסור נטילת כדורים בערב יום כיפור כדי להקל את הצום, כי אם טעם מצות האכילה הוא כדי **להבדיל** בין ערב יום כיפור ליום כיפור, הרי שהאדם צריך להרגיש באותו היום שלא כשאר הימים אלא שיש חיוב שביתה מאוכל, ואם על ידי הכדורים לא ירגיש כלל את הצום הרי שלא תהיה ניכרת מצות התורה בשביתה מאוכל, ואם כן אין ראוי לקחתם, עי' בדבריו.

**וְהָיְתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ תְּעַנּוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם**

**כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ**

תפילת נעילה

**המקור לתפילה וזמנה**

**א.** במשנה במסכת תענית (1) מובא כי בתעניות וביום הכיפורים הכהנים "נושאים כפיהם **בנעילת שערים**", ובמסכת יומא (1) נתבארו דברי המשנה: "מאי נעילת שערים, רב אמר **צלותא יתירתא** [דהיינו התפילה הנוספת שמוסיפים לאחר תפילת מנחה]. ושמואל אמר [שמתפללים את תפילת] מה אנו מה חיינו", והוכיחו בסוגיא כדעת רב.

בתלמוד הירושלמי (2) הובא **המקור לתפילה**: "מנין לנעילה [היכן הוא הרמז לתפילה זו, דשלושה אחרות יש להן רמז או למאן דאמר אבות תקנום או למאן דאמר כנגד תמידים תקנום, וכן מוסף כנגד קרבנות מוספין, ולנעילה מנין, פני משה] אמר ר' לוי, גַּם **כִּי תַרְבּוּ תְפִלָּה** (ישעיה א, טו), מכאן **שכל המרבה בתפילה נענה** [בדין הוא שכל המרבה בתפילה נענה, וכלומר אף תפילת נעילה לריבוי תפילה תיקנוה, פני משה].

ועוד דנו בירושלמי (שם) מהו **זמן התפילה**: "רב אמר בנעילת שערי שמים [שהוא הלילה בתחילתה, פני משה. והיינו בשקיעת החמה], ורבי יוחנן אמר בנעילת שערי היכל [שהוא ביום סמוך לחשיכה, פני משה]". וראה בר"ן (4) שהביא דעה זו בשם שמואל, ופירש: "נעילת שערי היכל, אחר הדלקת נרות שעדיין הוא יום".

עוד מובא בירושלמי (שם) ובסוגיא במסכת יומא (1) אמר רב: "תפילת נעילה פוטרת את של ערבית". וביארו בגמרא: "רב לטעמיא דאמר צלותא יתירתא היא, וכיון דצלי ליה [משחשיכה, רש"י] תו לא צריך". וראה בדברי רבי צבי פסח פרנק, בספרו מקראי קודש (9) סימן נא) במה שהרחיב בביאור שיטות הראשונים אימתי זמן תפילת נעילה.

**להלכה:** הרא"ש (4) הביא את פסק המהר"ם מרוטנבורג "דלית הלכתא כרב, ותפילת נעילה אינה פוטרת של ערבית, וצריך להתפלל אותה ביום". וכן הביא המרדכי (4) "ודין תפילת נעילה להתפלל אותה ביום", והוסיף: "וכן פסק רבנו מאיר [המהר"ם מרוטנבורג] ופירש דמה שנהגו להתפלל אותה בלילה, ודאי לא הנהיגו אבותינו כן, אלא מפני שהחזנים מושכים עד הלילה סבורים שבדין עושים". גם הר"ן (4) הביא את דברי המהר"ם מרוטנבורג וכתב: "ולפי זה צריך להתפלל תפילת נעילה כולה ביום, אבל מדברי הרי"ף נראה שהלכה כרב" שזמן תפילת נעילה לאחר שקיעת החמה, וכדברי רב שתפילת נעילה פוטרת את של ערבית.

**למעשה:** פסק מרן השו"ע (5) "זמן תפילת נעילה כשהחמה בראש האילנות [הוא איזה זמן **קודם תחילת השקיעה**, משנ"ב], כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה". והרמ"א הוסיף: "וצריך ש"צ לקצר בסליחות ופסוקים שבאמצע התפלה, וגם אין לו למשוך בתפלת נעילה כל תיבה ותיבה כדרך שמושך בשאר תפלות, **כדי שיגמור קודם שקיעת החמה**". וכתב המשנה ברורה (5) "ומה שכתב שישלים סמוך לשקיעת החמה, היינו סוף שקיעה, שהוא צאת הכוכבים, וסמוך לזה היינו **מעט זמן קודם צאת הכוכבים**. ויש אומרים שיכולים להאריך ולהמשיך בתפלת נעילה גם **בלילה**, ואע"פ שהעיקר כסברא הראשונה, מכל מקום **עכשיו שנוהגים כסברא אחרונה אין למחות בידם**".

**גדר תפילת נעילה - "ריבוי תפילה"**

**ב.** על פי דברי הירושלמי (2) שהמקור לתפילת נעילה נעוץ בפסוק "גַּם כִּי **תַרְבּוּ תְפִלָּה**", כתב הרמב"ם (4) "וכן תיקנו תפילה אחר תפילת מנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד, **כדי להוסיף תחינה ובקשה מפני התענית**. וזו היא התפילה הנקראת תפילת נעילה, כלומר ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה, לפי שאין מתפללים אותה אלא סמוך לשקיעת החמה".

ומבואר כי תפילת נעילה היא תוספת מיוחדת של בקשת רחמים, בעת נעילת שערי הרחמים, עם סיומו של היום הקדוש [וראה בדברי העמק ברכה (6) שתירץ על פי דברי הרמב"ם את קושיית הראב"ד, מדוע אין איסור 'בל תוסיף' בתפילת נעילה, כי תפילה זו לא נתקנה כנגד קרבנות, אלא כתוספת מיוחדת של בקשת רחמים, וע"כ אין בזה איסור "בל תוסיף". ובספר גבורת יצחק (7) כתב: "טעם שתיקנו לומר "ה' שפתי תפתח [קודם התפילה] דכיון שאין לנו קרבנות שיכפר בעדנו, מבקשים מהשי"ת שיפתח שפתינו ויקבל תפילתנו במקום הקרבנות. ולפי הנ"ל דתפילת נעילה לא הוי כשאר הקרבנות אלא דיסוד התפילה להפיל תחינה ובקשה, אם כן נראה שאין צריך לומר ה' שפתי תפתח לפני תפילת נעילה"].

על פי דברי הרמב"ם אמר הגרי"ד סולובייצ'יק [מובא בספרי תלמידיו, רבי צבי שכטר - נפש הרב (6), ורבי מיכל שורקין - הררי קדם (6)] כי מאחר שה"חפצא" של תפילת נעילה הוא "**ריבוי תפילה**" הנוסף לתפילות שכבר התפלל, מי שלא התפלל ביום כיפור אינו רשאי להתפלל **רק** תפילת נעילה. וכתב בספר נפש הרב: "ובזה היה הג"ר משה סולובייצ'יק מסופק, אם די במה שהתפלל **אחת** מתפילות היום [שיוכל להתפלל נעילה מדין "ריבוי תפילה"], או דבעינן שיתפלל כל שאר תפילות היום. ולרבינו [הגרי"ד] היה נראה על פי פשוטו דלא חשיבא תפילת הנעילה בבחינת ריבוי תפילה אלא אם כן התפלל לכל שאר תפילות היום והוסיף לתפילה זו עליהן".

על פי דברי הגרי"ד, דן בספר רץ כצבי (13) במנהג נשים רבות הבאות לבית הכנסת רק לתפילת נעילה, וכתב שלכאורה אין מקום למנהגם אליבא דהגרי"ד. אלא שיתכן לומר כי דברי הגרי"ד אינם שייכים **לחיוב הנשים**. כי בחינת "ריבוי בתפילה" שייכת רק למי **שמחוייב בתפילה.** ולכן דווקא אנשים **המחוייבים להתפלל** את כל התפילות יש להם דין להוסיף תפילה שהיא ריבוי בתפילה **על מה שכבר התפלל**, ולכן מי שלא התפלל את כל תפילות היום ביוהכ"פ, אין לו להתפלל נעילה. אולם נשים שחיובן בתפילה הוא רק משום שהתפילה היא בגדר של "**רחמי נינהו**", ולא מצד עצם החיוב להתפלל, גם מי שלא התפללה יכולה להתפלל נעילה בלבד, משום שתפילת נעילה היא ככל התפילות שמחוייבת בהן משום "רחמי" [ועי"ש שהביא מדברי הגר"ע יוסף כי **נשים חייבות בתפילת נעילה**].

ועי' ברץ כצבי (13) במה שכתב על פי יסודו של הגרי"ד בנדון נשיאת כפים לכהן שאינו צם ביום הכיפורים, ובבמה שכתב (14) בנדון תשלומין בתפילת נעילה, והאם גדר התפילה "**רחמי**" - בקשת רחמים, מדין **תפילה**, או שזו תפילה על **כפרת היום** מדיני **הווידוי** שתיקנו להוסיף וידוי בסוף היום, ויבואר להלן.

**נשיאת כפיים בנעילה**

**ג.** במשנה במסכת תענית (1) מובא שהכהנים "נושאים כפיהם בנעילת שערים", ומסקנת הסוגיא במסכת תענית (2) "והאידנא מאי טעמא פרשי כהני ידייהו במנחתא דתעניתא, כיון דבסמוך לשקיעת החמה קא פרשי כתפלת נעילה דמיא". וכתבו התוספות (2) ד"ה והאידנא) "ולכך לא נהגו העם לומר נשיאת כפים במנחה ביום הכפורים, לפי שמתפללין מנחה בעוד היום גדול, אבל במנחה בשאר תעניות יש נשיאת כפים. אבל מכל מקום **בנעילה ביום הכפורים יש נשיאת כפים**" [וראה בהרחבה בקובץ בית אהרן וישראל (11)-(12) ליקוט נרחב של מקורות בענין חשיבות נשיאות כפים בנעילה]. ודנו הפוסקים האם מותר לשאת כפיים **גם לאחר שקיעת החמה**.

והנה בדרכי משה (4) ס"ק ב) מובא: "כתב מהרי"ל דאפילו אם איחר עם תפילת נעילה **עד הלילה, נושא כפיו**. דאיברים ופדרים מקרבן תמיד היו נשרפים בלילה. ואנו נוהגים שלא לשאת כפים בנעילה כלל". דברים אלו נכתבו כמובן, על פי מנהג האשכנזים שאינם נושאים כפים בחו"ל אלא בימים טובים. ואמנם בארץ ישראל נוהגים לישא כפים גם ביום חול ובתפילת נעילה, וכפי שפסק מרן השו"ע (5) סע' ה). וכתב הרמ"א: "והמנהג במדינות אלו [אשכנז] שלא לישא כפים". אך לא נתברר בדברי מרן השו"ע האם מותר לשאת כפיים **גם לאחר שקיעת החמה**.

**להלכה:** המשנה ברורה(5) ס"ק ח) הביא את מסקנת האחרונים שזמן נשיאת הכפים הוא רק כשעדיין יום "אבל **אם כבר חשכה [דהיינו צאת הכוכבים] אין נושאין כפים**, דאיתקש נשיאת כפים לעבודה, כדכתיב לשרתו ולברך בשמו, ועבודה הוא דווקא ביום, וסיים: "ולכן אם הזמן קצר יאמרו הפיוטים אחר התפילה כדי שיהא נשיאת כפים ביום" [דלא כשו"ע הרב [הובא בפסקי תשובות (8) אות ד) שכתב שמותר לשאת כפים עד צאת הכוכבים]. ובשער הציון (ס"ק יא) הביא את דברי הפרי מגדים שהסתפק האם אפשר לשאת כפים **בין השמשות**, ונטה להתיר "כל שיש עדיין חצי שעה קודם צאת הכוכבים" [וכוונתו לזמן צאת הכוכבים לשיטת רבנו תם, דהיינו 72 דקות אחרי השקיעה], אך סיים בצ"ע.

**למעשה:** ראה במקראי קודש (9) סימן נא) במה שהרחיב בביאור דברי המהרי"ל שהתיר לשאת כפים גם בלילה, ומסקנתו כדברי המג"א **שלכתחילה** אין לשאת כפים בלילה, אך "**בדיעבד** אם נמשכה התפילה עד הלילה, הנושאים כפיהם, יש להם על מה שיסמוכו". ובספר "המחזור המפורש" (8) נדפסו מכתבי הגרי"ש אלישיב והגרש"ז אויערבך שהכריעו כי ניתן לשאת כפים עד שלוש עשרה וחצי דקות לאחר השקיעה. והגרש"ז הוסיף: "ואולם במקומות שאני מתפלל מקפידים שלא להיכנס לספק של נשיאת כפים בלילה וגם ברכה לבטלה. ובספר הליכות שלמה (8) הוסיפו בשם הגרש"ז: "אולם אין להיחפז בתפילת נעילה כדי להספיק לברך ברכת כהנים, כי איך יפסידו או יגרעו מן הכוונה התפילה חשובה זו". וציינו בהערה: "אולם החכם עיניו בראשו להקדים ולהתפלל, כדי שלא להיכנס לספק של נשיאת כפים בלילה וגם ברכה לבטלה, או שידלגו מקצת מהתפילות [הפיוטים] שבאמצע חזרת השליח ציבור".

**סיכום -** פסקי תשובות (8) אות ד).

**• כהן שאינו מתענה ביום הכיפורים -** האם רשאי לשאת כפיים בנעילה, ראה בספר רץ כצבי (13) שכתב לתלות שאלה זו בחקירה האם נשיאת כפים בנעילה היא **מחמת התענית** או **מחמת היום**, יעו"ש בדבריו.

**• סגולת שמירת המים שנטלו בהם הכהנים את ידיהם לנשיאת כפיים בנעילה -** קובץ בית אהרן וישראל (11)-(12).

**• • •**

**תשלומין בתפילת נעילה**

**ד.** נחלקו הפוסקים האם **מי שלא התפלל תפילת** **נעילה** - "משלים" בתפילת ערבית במוצאי יום הכיפורים, או לא.

לדעת הרמ"ע פאנו [הובא ברץ כצבי (14) אות ב] כשם שאין תשלומין לתפילת מוסף [כי "עבר זמנו בטל קרבנו] , כך אין תשלומין לתפילת נעילה: "הא מוסף ליתיה בתשלומין שהיא אינו משלים [מי שלא התפלל שחרית אינו משלים בשתי תפילות מוסף], ואין אחרים משלימים לו [אם לא התפלל מוסף, אינו משלים את תפילתו], **ונעילה הכי נמי**".

מאידך, לדעת הפרי מגדים [הובא שם] מי שלא התפלל תפילת נעילה, יתפלל במוצאי יום הכיפורים פעמיים תפילת ערבית, כדי להשלים את תפילת הנעילה שלא התפלל, כדבריו: "שכח נעילה, משלימה בלילה שתים של חול" [ואמנם כבר תמה רבי ישראל יעקב פישר, בשו"ת אבן ישראל (6) על הפרי מגדים, מדוע שונה דינה של תפילת נעילה שיש לה תשלומין, מדינה של תפילת מוסף שאין לה תשלומין, ועי' בתירוצו של הרץ כצבי (15) אות ה].

בביאור שורש מחלוקת הרמ"ע מפאנו והפמ"ג, האם יש תשלומין לתפילת נעילה, ביאר הרץ כצבי (14) שנחלקו בהבנת גדרה ומהותה של תפילת נעילה. לדעת הרמ"ע מפאנו, גדר התפילה הוא **מדיני הוידוי וכפרת יום הכיפורים**, שתיקנו להוסיף בסופו של יום הכיפורים עוד וידוי והודאה על הכפרה ביחיד בסוף תפילתו, ולש"ץ בתוך התפילה. ואם כן תפילה זו מיוחדת רק לזמן הכפרה ביום הכיפורים, והיא כתפילת מוסף שאין לה תשלומין כי זו תפילה מחמת "מאורע היום", ולכן "אין ראוי להשלימה ביום אחר, שכבר עבר מאורע היום". אולם לדעת הפמ"ג, תפילת נעילה היא **תוספת מיוחדת של בקשת רחמים**, ועל כן דינה ככל התפילות שהן "רחמי", אשר ניתן להשלימן בתפילה הסמוכה, מכיון שגם זמן ההשלמה ראוי לבקשת רחמים.

ועוד ביאר ברץ כצבי (14) אות ג) את מחלוקת הרמ"ע מפאנו והפמ"ג שנחלקו האם תפילת נעילה היא "ריבוי תפילה" **לכל** תפילות היום, **ובכללן תפילת מוסף**, או "ריבוי תפילה" רק לתפילת שחרית ומנחה **ולא לתפילת מוסף.** הפמ"ג סבר כי תפילת נעילה היא "ריבוי תפילה" רק לתפילת שחרית ומנחה **ולא לתפילת מוסף**, ולכן כשם שלתפילת שחרית ומנחה יש תשלומין, גם לתפילת נעילה שהיא "ריבוי תפילה" לתפילות אלו, יש תשלומין. אולם הרמ"ע סבר כי תפילת נעילה היא "ריבוי תפילה" לכל תפילות היום, **ובכללן תפילת מוסף**, ואם כן כשם שלתפילת מוסף אין תשלומין [כפי שנפסק בשו"ע], כך גם לתפילת נעילה שהיא "ריבוי" ותוספת גם לתפילת מוסף, אין תשלומין.

וראה עוד בספר גבורת יצחק (7) ובספר שומר אמת (7) במה שכתבו בנדון תשלומין בתפילת נעילה.

**• לא התפלל מנחה ונעילה האם יתפלל ג' פעמים ערבית -** הפרי מגדים [מובא ברץ כצבי (15) אות ו] כתב שחייב להשלים את שתי התפילות שהחסיר במוצאי התענית. וכדבריו פסק רבי בן ציון אבא שאול בשו"ת אור לציון (6). אולם לדעת הרמ"ע מפאנו שאין תשלומין לתפילת נעילה, אם לא התפלל מנחה וגם נעילה, מתפלל במוצאי יום הכיפורים רק שני תפילות, הראשונה בתורת חיוב תפילת ערבית והשניה לתשלומי מנחה.

**סיכום -** רץ כצבי (15) ופסקי תשובות (8) אות א).

**• • •**

**ה. מנהגי תפילת נעילה**

• **אומר "וחתמנו" במקום וכתבנו -** רמ"א (5) סע' ב) "כי בנעילה הוא **חתימת** גזר הדין שנכתב בראש השנה [משנ"ב שם].

**• פתיחת ההיכל -** המנהג מובא בדרכי משה (4) ובמשנ"ב (5) ס"ק ז). וראה בפסקי תשובות (8) אות ג) בנדון המנהג לעמוד בשעה שארון הקודש פתוח.

**• תקיעה בשופר בסיום התפילה -** המנהג מובא במרדכי (4) ובשו"ע והרמ"א (5) סע' ו), וטעמו מבואר במשנ"ב (5) ס"ק יב) "שהוא סימן לסילוק שכינה למעלה, שנאמר עלה אלקים בתרועה".

**• • •**

**מעלת התפילה**

**ו.** כתב המשנה ברורה (5) ס"ק ג) "**ויזדרז מאד בתפלה זו** כי תכלית כל העשי"ת הוא יום הכיפורים, ותכלית יום הכיפורים הוא תפלת נעילה, **שהכל הולך אחר החיתום**, ואם לא עכשיו אימתי. ולכן אף אם חלש הוא מחמת התענית מכל מקום יאזור כגבור חלציו להתפלל במחשבה זכה וברורה ולקבל על עצמו גדרי התשובה באמת, והבא לטהר מסייעין אותו, ויחתם בספר חיים טובים". וראה עוד **דברי חיזוק נלהבים היפים לשעת הנעילה**, לזרז את המזורזין, מאת רבי ברוך מרדכי אזרחי [ראש ישיבת עטרת ישראל, ירושלים] בספרו ברכת מרדכי (17).

**• חידושו של המשך חכמה** (16)כי **בעת חתימת יום הכיפורים הקב"ה מוחל על עוון חילול השם.**

**בינוניים תלויים ועומדים**

**א.** בגמרא במסכת ראש השנה (1) מובא, כי בשעת הדין בראש השנה, נכתבים הצדיקים הגמורים ונחתמים **לאלתר לחיים**, הרשעים הגמורים נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה, ואילו ה"בינוניים" **תלויין ועומדין** מראש השנה ועד יום הכיפורים - זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה (1).

ובפשטות 'בינוני' הוא מצב "אמצעי" כאשר כף המאזניים אינה נוטה לצד אחד מהצדדים. ואם כן לכאורה די היה במצב זה לעשות מצוה אחת כדי להטותה לכף זכות, וכפי שנאמר בגמרא במסכת קידושין (1) "לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי, עשה **מצוה אחת** אשריו שהכריע עצמו לכף זכות".

אולם הרמב"ם כתב על הבינוני התלוי עד יום הכפורים ש"אם **עשה תשובה"**, נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה (2) וכן מפרש רבנו חננאל בסוגיא (1). ומאליה מתעוררת התמיהה העצומה, מדוע רק אם עשה **תשובה** נחתם לחיים, הלא **די בעשיית מצוה אחת** כדי להכריע את כף המאזניים לזכות, וכמתבאר בדברי הגמרא הנ"ל בקידושין. בקושיא מפורסמת זו עמד הגאון רבי יצחק בלאזר בספרו כוכבי אור (3).

בשיעור זה נציע כמה תירוצים שנאמרו בבית המדרש ביישוב תמיהה זו.

**ב.** בתירוצו, מעלה הגר"י בלאזר על נס את גודל חיוב התשובה בימים הנוראים, על פי דברי הרמב"ם בהלכות תשובה שבעשי"ת התשובה "יפה ביותר ומתקבלת היא מיד", ולכן מחדש הגרי"ב שאם לא יעשה הבינוני תשובה, לא יועיל לו מה שיוסיף מצוה אחת להכריע כף הזכויות. כי לעומת זה, העוון הגדול של מניעת התשובה מכריע את הכף לחובה, כדבריו: "ומי יודע עד כמה תכבד משקלו נגד כמה וכמה מצוות באין מספר".

ומצאנו גם בדברי המאירי (4) והמשך חכמה (4) דברים נוקבים בגודל חיוב התשובה בעשרת ימי תשובה בכלל, וביום הכיפורים בפרט, וחומר עונש המתעכב מלעשות תשובה בזמנים המסוגלים הללו.

ובזה מבוארים דברי הרמב"ם ורבנו חננאל שבעשרת ימי תשובה אין מוצא ל"בינונים" זולת עשיית תשובה, ואין די בעשיית מצוה, שכן **אי עשיית תשובה** **נחשבת לעוון גדול** כל כך המכריע את הכף יותר מעשיית מצוות [אך באמת כבר תמהו על הגרי"ב מה מקור לדבריו, ובעמק ברכה (4) תמה שיתכן שלפעמים יעשה זכות גדולה, כהצלת נפשות רבות מישראל וכיו"ב, שודאי יכריע את כף הזכויות אף נגד העוון של מניעת התשובה, צ"ע].

**ג.** תירוץ אחר מבואר בספר עמק ברכה (4). עיקרו מבוסס על **זמן** שיקול העוונות והמצוות.מאחר ומועד הדין ושיקול העוונות הוא בראש השנה. לכן הכרעת כף הזכויות על ידי מצוות אפשרית רק עד זמן שיקול העוונות, דהיינו **ראש השנה**. ואילו לאחר מכן מועילה רק **תשובה** שיש בכוחה להשפיע על שיקול העוונות **למפרע**.

אך יש לתמוה על תירוץ זה, כי מדברי הרמב"ם בהלכה הסמוכה (2) לא משמע כן. שהרי כתב הרמב"ם [פ"ג ה"ד] בהתבססו על הגמרא בקידושין (1) שמאחר ועל כל אדם לראות עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב "**מפני ענין זה** נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצוות מראש השנה ועד יום הכיפורים יתר מכל השנה". ומשמע מדבריו, שבכח מצוה אחת שיעשה להכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות. ושפיר יש ענין בריבוי תורה ועשיית מצוות בעשרת ימי תשובה, ואין די **בעשיית התשובה בלבד** כדי להכריע את הכף להחתם בספרם של צדיקים.

וכן משמע ממנהג הגר"א המובא במשנה ברורה (5) שהקדים וקידש את הלבנה לפני יום הכיפורים **כדי שמצוה זו יכריעהו לכף זכות**. ובשו"ע (5) מוזכר המנהג להיזהר בפת עכו"ם בעשרת ימי תשובה, וטעמו משום הענין להרבות במצוות בימים אלו. ומכאן, שלא רק ע"י תשובה יכול הבינוני להכריע את דינו, אלא בכל מצוה, והדרא התמיהה בדברי הרמב"ם לדוכתא, מדוע הבינוניים צריכים דווקא לתשובה כדי להכריע דינם, כפי שהקשה בספר לתשובת השנה (5).

**ד.** ותירץ בספר לתשובת השנה (6) מהלך אחר ביישוב דברי הרמב"ם, שכוונתו לומר שיש להרבות במצוות ומעשים טובים בעשי"ת, משום **שבכך יש ביטוי לחזרה אמיתית בתשובה**. וכמתבאר בדברי הרמב"ם (6) שבעל תשובה "משנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים". ולמדנו מדבריו שמעשה התשובה הוא שינוי מוחלט בדרכו של החוטא.

ומעתה מחוורים דברי הרמב"ם שנהגו כל ישראל בימים שבין ר"ה ליוה"כ להרבות במצוות ומעשים טובים צדקה ותפילה, דכל זה **אין עניינו להוסיף זכויות בעלמא,** אלא **ביטוי לשינוי דרך**, שחפצים מעתה להתייצב על דרך הטוב ולחיות "למענך אלקים חיים"... כי ריבוי המצוות והמעשים הטובים מוכיח בעליל על נטיית הנפש פנימה ומשלים את מעשה התשובה. שהרי גדר התשובה הנדרש כאן הוא השתנות "הגברא" החוטא שישנה את דרכו הרעה בכללות כדי להצדיק דינו להכריעו לחיים.

**ה.** מהלך אחר בביאור דברי הרמב"ם מתבאר על פי הגמרא בברכות (7) שצדיקים "יצר טוב שופטן", רשעים "יצר רע שופטן", ואילו בינונים "זה וזה שופטן". וביאר הגר"א: "צדיקים יצר טוב שופטן, רצה לומר מנהיגן, ורצה לומר שכל מחשבה ועצה הכל ממנו. וברשעים להיפך, ובינונים מזה ומזה".

וביאר הגר"ח פרידלנדר בספרו שפתי חיים (7) שמדברי הגר"א למדנו הגדרה חדשה מי הם ה"**בינונים**" - שהוא מושג לאדם שבכל מעשה ומעשה שלו מעורבים **כוחות מנוגדים**. הבינוני הוא אדם המונהג על ידי שני היצרים, ולא רק מעשיו הרעים מודרכים על ידי עצת היצר הרע, אלא אפילו במעשה מצוה משתתפים עמו היצר הטוב והיצר הרע בנתינת העצה לקיום המצוה.

והיינו דברי הרמב"ם שעל הבינוני **לעשות תשובה** בעשי"ת ואין די בעשיית המצוות, כי מאחר ובכל מעשה ממעשיו מעורבים שני יצרים, החובה המוטלת עליו היא להתעלות ממדרגתו ולשנות את כיוון חייו לאופן ששאיפותיו ורצונותיו כולם יהיו מודרכים אך ורק בעצת היצר הטוב. ולזה לא תועיל מצוה אחת, אלא רק עשיית **תשובה**. והם הם דברי הרמב"ם שכתב "אם עשה תשובה נחתם לחיים" (2). וזהו עומק דברי הרמב"ם (6) שבעל תשובה "משנה שמו כלומר אני אחר" - כי דבר זה אפשרי רק על ידי עשיית תשובה שבכך הופך את כל חייו שיהיו מודרכים על פי היצר הטוב.

ויסוד הדברים מבאר גם רבי יצחק הוטנר בספרו פחד יצחק (8) - שהמושג 'רובו זכויות' ו'ריבוי עוונות', אינו מושג **כמותי**, אלא **מידה בנפש האדם** היוצרת בנפש בעליה את מצב של הכרעה לצד הטוב. ומבוארים דברי הרמב"ם שהזקיק את הבינוני לעשיית תשובה דווקא, כי מאחר וה'בינוניות' היא מידה בנפש, וה'בינוני' מתייחס הוא אל הרע ואל הטוב מבלי שתהיה לו בנפשו הזדהות עם אחד מהם, מידה הזו תעמוד בעינה ובתקפה, אפילו אם יתווספו לו כמה זכויות. ולכן רק התשובה היא שתכניס אותו למחיצת ה"רובו זכויות", וייחתם לאלתר לחיים.

**ו.** ביאורים נוספים בדברי הרמב"ם, מובאים בספר שיחות מוסר מהגר"ח שמואלביץ זצ"ל (9) עי' בדבריו.

\* \* \*

סוף דבר, למדנו מכל התירוצים - שיש לנצל כראוי את עשרת ימי תשובה לחזרה אמיתית בתשובה שלמה, וכפי הפרטים שנתבארו לעיל: שינוי דרכינו לטובה וריבוי מעשים טובים, וויפה שעה אחת קודם.

תשובה

**א.** במסכת שבת (1) מובא מאמרו של רבי אליעזר במסכת אבות "וְשׁוּב יוֹם אֶחָד לִפְנֵי מִיתָתָךְ", אשר ביאר את דבריו "ישוב היום שמא ימות למחר, ונמצא כל ימיו בתשובה". והרמב"ן הוסיף וכתב באגרתו המפורסמת (1) "ותפשפש במעשיך **בבקר ובערב**, ובזה יהיה כל ימיך בתשובה. ומבואר בדבריו שיש חיוב "פשפוש" **תמידי** לחזור בתשובה, **בכל יום וכמה פעמים ביום,** ואין די ב"תזכורת יומית".

ויש להתחקות אחר שורשי החיוב לחזור בתשובה באופן מתמיד, ולברר מה עשוי לדרבן את האדם לבל יתמהמה רגע אחד מלחזור בתשובה. להלן נציע כמה הסברים בענין זה.

**ב.** ההסבר הראשון יבואר בהקדם מחלוקת שיטת הראשונים האם **מצות התשובה** נמנית **כמצות עשה.**

דהנה צ"ע בעיקר מצות התשובה, האם יש **מצות עשה** בעשיית **התשובה**, וביטול מ"ע אם אינו שב בתשובה, או שהמצוה היא **וידוי**, וכפי שיבואר שכן מורה פשטות דברי הרמב"ם והחינוך.

וגם בעיקר גדר מצות הוידוי צ"ב, האם עניינו **חרטה על העבר וקבלה על העתיד**, וצריך **שיאמר בפיו** גם את החרטה וגם את הקבלה. או שגדר הוידוי הוא **בקשת סליחה ומחילה** על עוונות שחטא.

הרמב"ם כתב בתחילת הלכות תשובה (2) "כל מצות שבתורה, בין עשה, בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן, בין בזדון בין בשגגה, **כשיעשה תשובה וישוב מחטאו, חייב להתודות** לפני הא-ל ברוך הוא, שנאמר (4) איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו זה וידוי דברים. **וידוי זה מצות עשה**". ולכאורה מפורש בדבריו, שעצם התשובה אינה מצות עשה, אלא הוידוי, והיינו שאם עשה תשובה חייב להתוודות. וכן משמעות לשון הרמב"ם בספר המצוות (2) "היא **שצונו להתודות** על העוונות והחטאים שחטאנו לפני הא-ל **ולאמר אותם עם התשובה**, וזהו הוידוי". וכן דעת ספר החינוך (4) שכתב בכותרת למצוה שס"ד: "**מצות וידוי על חטא**", ואחר כך כתב: "שנצטוינו להתוודות לפני השי"ת על כל החטאים שחטאנו בעת שנתנחם עליהם, וזהו ענין הוידוי שיאמר אדם בעת התשובה, אנא ה' חטאתי". ומתבאר בדבריהם שעצם ה"תשובה" איננה מצות עשה, אלא המצוה היא **הוידוי**, שאם עשה תשובה חייב להתוודות. וכן נקט המנחת חינוך (4) שהוסיף כי לפי שיטה זו, אם לא עשה תשובה אין לו עונש כלל על מה שלא עשה תשובה, רק על העבירה שעבר.

ואמנם מו"ר הגרש"ז ברוידא זצ"ל, ראש ישיבת חברון, דייק מלשון הרמב"ם בכותרת להלכות תשובה (2), כפי שהופיעה **בכל מהדורות הרמב"ם שנדפסו**: "מצות עשה אחת והוא שישוב", ולכאורה לפי כללי הדקדוק היה צריך לומר והיא בלשון נקבה, מאחר ומצוה היא לשון נקבה [וכדבריו בכותרת להלכות קריאת שמע: "מצות עשה אחת והיא לקרות קריאת שמע פעמים ביום"] ואם כן מהלשון "והוא" משמע שהמצוה תלויה בתנאי זה שיעשה תשובה, ואז יתחייב להתודות, והיינו כדבריו בהלכות. אולם ברמב"ם **מהדורת שבתי פרנקל** הגירסא היא "מצות עשה אחת והיא שישוב" [ובילקוט שינויי נוסחאות כתבו שכן היא הגירסא ברוב כתבי היד]. ולפי נוסחא זו משמע **שהמצוה היא התשובה עצמה**, ויוצא שדבריו שבכותרת סותרים למשמעות דבריו בהלכות תשובה ובספר המצוות, שאין מצות עשה בעצם עשיית התשובה. וכן העיר בספרו לתשובת השנה (7) רבי יוסף רפפורט [ראש כולל מרכז תורני בני ברק]. ועי"ש שהביא את דברי המשך חכמה שנקט כי ודאי אי אפשר להחשיב את מצות עשיית התשובה כמצוה עשה מיוחדת, שהרי לשוב ולעזוב חטאו הוא מצווה ועומד גם בלי מצוה מיוחדת, ועל כרחך שהמצוה היא להתוודות ולבקש כפרה].

**ג.** וביאר מו"ר הגרש"ז ברוידא בספרו שם דרך (8) **שהוידוי הוא מעצמות התשובה** "דכך הוא השיעור והמידה דהתשובה, שיקבל השב בהחלטה גמורה שלא יחטא עוד, וזה דוקא בקבלה בפה שיש בה משנה חוזק, ודברים שבלב אינם דברים המספיקים לתשובה". ועוד כתב הרמב"ם (3) הלכות תשובה פ"ב ה"ב) "ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד וכו', **וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו**". ומשמע מדבריו ש"גדר הוידוי הוא **חרטה על העבר וקבלה על העתיד**, ובעינן **שיאמר בפיו** גם את החרטה וגם את הקבלה, דלא סגי בלב אלא שיוציא בשפתיו, כי בזה יש יותר נחמה וחרטה ויותר קבלה לעתיד. ונמצא דלדעת הרמב"ם **התשובה והוידוי חד הם**".

וכן ביאר בספר לתשובת השנה (7) על פי מש"כ הקרית ספר (2) "**התשובה והוידוי מצוה אחת היא**, שאין וידוי בלי תשובה, כי מי שמתודה ואינו גומר בלבו לשוב מחטאתו הוא כטובל ושרץ בידו, **והוידוי הוא גמר התשובה**, אע"ג דכשמהרהר תשובה בלבו נקרא צדיק גמור, אפילו הכי **לא הוי תשובה מצוה בפני עצמה** אלא **עם וידוי שהוא גמר התשובה**". אלא שלפי צ"ע מדוע כתב הרמב"ם בלשון "כשיעשה תשובה וישוב מחטאו", דמשמע שאין התשובה מצוה חיובית. ועי"ש בספר לתשובת השנה שביאר על פי דברי הרס"ג מנה ארבעה עיקרים לתשובה: עזיבת החטא, חרטה, בקשת כפרה וקבלה לעתיד. וצריך לומר שבדבריו "כשיעשה תשובה וישוב מחטאו", כיוון הרמב"ם לעיקר זה של עזיבת החטא, שהוא המוקדם לחלקי עשיית התשובה.

**ד.** ואילו בדברירבינו יונה והרמב"ן מפורש כי החזרה בתשובה היא קיום מצות עשה.

יעו' בדברי רבינו יונה בשערי תשובה (3) "והוזהרנו על התשובה בכמה מקומות בתורה". וכן נקט הרמב"ן בביאור הכתוב (1) דברים ל, יא) "כִּי הַמִּצְוָה **הַזֹּאת** אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לֹא נִפְלֵאת הִוא מִמְּךָ וְלֹא רְחֹקָה הִוא", בפירושו השני ש"המצוה הזאת" היינו "על התשובה הנזכרת, כי והשבות אל לבבך (1) דברים ל, א) ושבת עד ה' אלקיך (שם פסוק ב), מצוה שיצוה אותנו לעשות כן, ונאמרה בלשון הבינוני לרמוז בהבטחה כי עתיד הדבר להיות כן".

ועי' בדברי מו"ר הגרש"ז ברוידא שביאר בספרו שם דרך (7) כי לשיטת הרמב"ם והחינוך שאין מ"ע בעשיית התשובה, צריך לומר שהפסוק "כי המצוה הזאת", קאי על כל התורה כולה, וכפירוש הראשון ברמב"ן. ואף אם נאמר שהתשובה והווידוי הם מצוה אחת, וכמבואר לעיל, מוכרח שכן פירש הרמב"ם את הפסוק, שהרי הפסוק מסיים "כי קרוב אליך הדבר מאד **בפיך ובלבבך** לעשותו", ופירש הרמב"ן (1) ש"בפיך" היינו הוידוי על העוונות בפה, ו"בלבבך" היינו הקבלה בלב. ולפי הרמב"ם שגדר הוידוי הוא החרטה והקבלה להבא להוציא בפיו את מה שגמר בלבו, לכאורה היה צריך לומר קודם "לבבך", ורק אחר כך "בפיך", שהרי בפיו מוציא את מה שגמר מקודם בלבו, יעו"ש בדבריו.

על כל פנים, מאחר ולדעת רבנו יונה והרמב"ן החזרה בתשובה היא קיום מצות עשה, ביאר בספר עקבי דרך (8)-(9) הרב יעקב זילברליכט, מאמרים בענייני מועדי השנה) מדוע אין להתמהמה ולהתעכב מלחזור בתשובה אפילו לרגע אחד, כי בכל רגע שנמנע מחזרה בתשובה הוא **מבטל מצות עשה**.

**ה.** הסבר נוסף בגודל החיוב למהר בעשיית התשובה ביאר בספר עקבי דרך (9) בהקדם דברי הרמב"ן בפרשת הקרבנות (5) שהעבירה היא "מום" בנפש האדם. ו"מום" זה הינו **מציאות** של טומאה ולכלוך בנפש האדם, הנגרמת כתוצאה מהחטא והיינו "**רוח הטומאה**" המתלווה לחטא, וגורמת לכך ש"**עבירה גוררת עבירה**", כמפורש בדברי הגר"א בביאורו לספר משלי (6), וכפי שהוסיף וביאר גם תלמידו, הגר"ח מוולוז'ין, בנפש החיים (6).

לאור זאת נמצאנו למדים שעיכוב התשובה כשלעצמו טומן בחובו חטא, מכיון שהישארות במצב של חטא מובילה את האדם במדרון תלול שאחריתו מי ישורנו, שהרי "עבירה גוררת עבירה". ורק בידיו של האדם הכח והיכולת להפסיק התדרדרות זו. ויסוד זה גילה הקב"ה לקין בדבריו אליו לאחר שהרג את הבל, כדברי הרמב"ן שם (6) "הורהו על התשובה, שהיא נתונה בידו לשוב בכל עת שירצה ויסלח לו", ולנתק ממנו את רוח הטומאה של העבירה.

**ו.** מהלך נוסף להבהרת התביעה הגדולה המתעוררת על מי שאינו שב בתשובה, מבואר על פי דברי רבינו יונה (3) שכאשר הקב"ה ממציא לפני בריותיו את האפשרות לחתור "מחתרת" ולחזור בתשובה, והם לא מנצלים זאת, אין לך מרד גדול מזה. ויסוד זה שאי החזרה בתשובה נחשב ל"**מרד**", מתבאר גם בדברי הרמב"ן בדרשתו לראש השנה (5) שהמתנה הגדולה שנתן הקב"ה - התשובה, היא **חסד גדול** מצד אחד, אך מצד שני, אם מתנה זו לא מנוצלת כראוי, נהפך הדבר לרועץ והיא **עונש גדול**. כי לאחר שניתנה האפשרות לחזור בתשובה והאדם נשאר בחטאו, ההשארות במצב זה היא **עמידה במרד** ולא רק חטא חד פעמי - ולכן בכך מוסיף החוטא על חטאתו כעס וחרון אף ה' [ועי' בדברי הרמב"ן במה שכתב בענין **חיוב התשובה המיוחד המוטל על יושבי ארץ ישראל**].

ולפי זה ביאר בעקבי דרך (9) את דברי הרמב"ן באיגרתו "ותפשפש במעשיך בבקר ובערב, ובזה יהיה כל ימיך בתשובה", כי העמידה במצב של חטא "מרד גדול הוא ומוסיף על חטאתו כעס וחרון אף ה'".

1. השיעור נערך על פי ספר **לתשובת השנה** (8) - ביארים בהלכות תשובה, מאת רבי ישראל יוסף רפפורט, ב"ב, מהדורה שלישית, תשע"ד. [↑](#footnote-ref-1)
2. **שיעור זה נכתב על פי ספר רץ כצבי - ירח איתנים (7), מאת צבי רייזמן, לוס אנג'לס, אלול תשס"ז.** [↑](#footnote-ref-2)
3. **שיעור זה נכתב על פי ספר רץ כצבי - ירח איתנים (9), מאת צבי רייזמן, לוס אנג'לס, אלול תשס"ז.** [↑](#footnote-ref-3)