

קונטרס

ששון המועד



חידושים וביאורים

בעניני

ראש השנה

ויום הכיפורים



קונטרס

ששון המועד

חידושים וביאורים

בעניני

ראש השנה

ויום הכיפורים

חובר בעזרת ה' ית"ש

ע"י

מנחם טוקר

בלאאמו"ר הגאון רבי אברהם יצחק שליט"א

בעהמח"ס "ביכורי ארץ"

בני ברק

כתובת המחבר:

טוקר

רח' הר סיני 9

בני ברק

טל. 03-5741237

תוכן הענינים

עניני ראש השנה

סימן א': בענין תשר"ת תש"ת תר"ת: ה

א - שיטת הרמב"ם שיש ספק מה זה תרועה. והקושיא ע"ז. ב - ביאור צדדי הספק. ג - כל יבבא על צרה שם תרועה עליה אלא שהספק בשיעור החיוב. ד - יש קיום בתשר"ת תש"ת תר"ת פעם אחת. ה - מדוע הקול האחר הוא הפסק. ו - אם עושה קול אחר זה גריעותא בחוזק היבבא. ז - קושיא על לשון קושית הגמ' ודילמא ילולי הוה, ח - ביאור לשון הקושיא שזה רק ספק. ט - רב עורא ורבינא נחלקו בהעמדת הקושיא. י - חמשה צדדים בתרועה האמורה בתורה. יא - דקדוק בלשון הרמב"ם דהזכיר שמברך קודם סדר התקיעות. יב - גירסת הרי"ף להקדים הקושיא ודלמא גנוחי הוה. יג - דברי הרמב"ם ברמז שיש בתקיעת שופר מיוסדים על הצדדים מהי התרועה האמורה בתורה.

סימן ב': שיעור תרועה לשיטת הרמב"ם: יב

א - לשון הרמב"ם בזה והקושי בדבריו. ב - ביאור דבריו. ג - ביאור דברי הרמב"ם בפרק ג' הלכה ד' שחוזר ותוקע ומריע ותוקע שלשה פעמים. ד - ביאור מתני' שיעור תרועה כשלש יבבות. ה - ביאור לשון הגמ' שם.

סימן ג': שיטת הרמב"ם בענין ברכת השופר: יד

א - הרמב"ם כתב שברכת השופר זה לו ולאחרים והקושי בזה. ב - שיטת הרמב"ם שרק לתוקע אסור לדבר בין תקיעות דמיושב למעומד. ג - להרמב"ם רק לתוקע יש ברכה, ולכן מי שתקע במיושב תוקע במעומד. ד - הברכה היא גם על התקיעה בשביל האחרים. ה - ביאור דקדוק לשון הרמב"ם שבברכת שהחיינו הוסיף תיבת 'אחריו'. ו - ביאור שיטת רבנו תם שנוסח הברכה הוא על תקיעת שופר.

סימן ד': בענין מעומד ומיושב בתקיעות: יח

א - קושי בדברי הרמב"ם בחילוק בין יחיד לציבור. ב - שם תקיעות דמיושב הוא שיש קפידא שיהיה בישיבה וזה רק בציבור.

סימן ה': בענין הזכרת פורענות במלכויות זכרונות ושופרות: יט

יש דין כללי לא להזכיר פורענות בר"ה ויש דין בזכרונות שיהיה זכרון לטובה.

סימן ו': חתימת הדין בראש השנה: כ

א - שיטת הרמב"ם שבר"ה נחתמים על חיי עוה"ז ושצדיק ורשע זה לפי רוב המעשים וקושית

הראשונים ע"ז, וקושית הגר"א. ב - יש שני נידונים לגבי חיי עוה"ז האחד החתימה בראש השנה והשני ביום הכפורים. ג - ברכת לשנה טובה תכתב לשיטת הרמב"ם.

סימן ז': בענין ברכת שהחיינו ביום שני של ראש השנה: כב
ישוב הסתירה בדעת הרמ"א בין שהחיינו בקידוש לבין שהחיינו בשופר.

סימן ח': ביאורי תפילות: כג
א - זכרנו לחיים. ב - ובכן תן פחדך לעומת מלוך על כל העולם. ג - ובכן תן פחדך, ובכן תן כבוד וכו'. ד - וידע כל פעול ויבין כל יצור. ה - מקדש ישראל ויום הזכרון או יום הכפורים ולא מקדש ישראל והזמנים.



עניני יום הכפורים

סימן א': בענין רחיצה וסיכה ביוהכ"פ ותשעה באב: כז
א - דיוק בדברי הרמב"ם דבתשעה באב מותר בזה"ז לטבול לקריו. ב - להרמב"ם חלוק יוהכ"פ מת"ב לגבי סיכה שאינה של תענוג. ג - הביאור בזה עפ"י לשון הרמב"ם שביוהכ"פ יש דין שביתה מתענוג, וביאור מדוע חולה סך ביוהכ"פ. ד - להרמב"ם מדוע מותר טבילה של מצוה ביוהכ"פ. ה - הסבר החילוק בין ת"ב ליוהכ"פ לגבי טבילת בעל קרי בזה"ז.

סימן ב': איסור נעילת הסנדל ביוהכ"פ: לח
א - גדר העיני בניעילת הסנדל שירגיש את קושי הארץ. ב - מי ששוכב היאך יש לו את העינוי. ג - מדוע רק מנעל אסור. ד - הסבר הדין שחולה או משום עקרב מותר לנעול.

סימן ג': בדין תוספת בתשעה באב וביום הכפורים ובתעניות: לב
א - האם להרמב"ם יש דין תוספת בתשעה באב ובתעניות. ב - להרמב"ם גדר דין תוספת הוא חומר בעיניו של עצומו של יום. ג - נראה שדין תוספת הוא רק לאכילה ושתייה ולא לשאר העינייים להרמב"ם. ד - בגדר דין תוספת לאחריו, ובתשעה באב ובתעניות. ה - הרמב"ן לשיטתו שדין תוספת הוא לקדושת היום.

סימן ד': קץ מחילה וסליחה ביוהכ"פ - ביאורו: לד
מצות יוהכ"פ להגיע להיות מחולים על כל עונותינו.

סימן ה': בענין וידוי יום הכפורים: לה
א - ברמב"ם מבואר שדין וידוי הוא לומר גם את החרטה והקבלה וזה לא נתבאר בוידוי יוהכ"פ. ב - הסתירה בדין פירוט החטא. ג - יש שני דיני וידוי, וידוי של מעשה התשובה, וידוי של שעת

הכפרה. ד - בדין וידוי יוהכ"פ אין דין פירוט החטא. ה - יש מעלה בפירוט החטא ביוהכ"פ. ו - הוידוי בערבית של ליל יוהכ"פ, אינו רק משום הדין וידוי בכל תפלה, אלא שהוא דין שיהיה וידוי בעצומו של יום הכפורים.

סימן ו': בענין הכריעות בסדר עבודת יום הכפורים: לח

א - המנהג שלא לכרוע כשאומרים שהכה"ג היה אומר לה' חטאת, ב - עיקר דין הכריעה ואמירת בשכמל"ו במקדש הוא משום דין עמידה על הקרבן, ג - גדר הזכר למקדש בזה. ד - מחלוקת רב סעדיה ורי"צ גיאת אם לומר בסדר העבודה לפני השם תטהרו או כמו שקוראים פסוק שאומרים שם אדנות. ה - ביאור עפ"י דברי מרן הגרי"ז, שקריאת אדנות בפסוק בתורה היא קריאה על שם הוי". ו - הזכר למקדש הוא במה שיש לנו קריאה על שם הוי". ז - מסמיכין את ההשתחויה ואמירת בשכמל"ו לזכר למקדש שיש בו קריאה על שם הוי'.

סימן ז': חתימת הברכה האמצעית ביום הכפורים: מב

ביאור הכפילות מלך מוחל וסולח וכו' ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה.

סימן ח': בענין נוסח התפילה בנעילה: מכ

הזמן שמוכרע על הבינונים אם עשו תשובה ונחתמין לחיים או לא, רק בנעילה הנוסח שיוהכ"פ הוא קץ מחילה [או קץ ומחילה] לעונותינו. [ענין תפלת נעילה הוא ריבוי תפלה ולא שייך נעילה אלא אחר מנחה].

סימן ט': בענין אמירת ובכן תן פחדך ביום הכפורים: מד

סתירה בין דברי הרמב"ם בהלכות תפלה לדבריו בנוסח התפלות, וישוב עפ"י הנוסח בדפוסים, ביוהכ"פ עיקר ענין היום הוא מחילת עונות.



קונטרס זה יוצא לאור

לעילוי נשמת

הרב שמעון שטרן זצ"ל

ב"ר צבי שיבדלחט"א

מופלג מאוד בנעימותו ואצילות נפשו

ובנכונותו להטיב עם זולתו

דבק בעוז בלימוד התורה

ונדכך ביסורים וקבלם באמונה

ובדבקותו בה' רומם את כל סביביו

נפטר בשם טוב מן העולם

בי"ב תשרי תשע"ה

ת. נ. צ. ב. ה.

ראש השנה

סימן א

בענין תשר"ת תש"ת תר"ת

רבנו האי גאון שכל סוגי היבבות בכלל תרועה דאורייתא הם, ורק שבכל מקום נהגו לעשות יבבא אחרת, ורבי אבהו תיקן שבכל המקומות יתקעו כפי כל המנהגים, אבל מדאורייתא יצאו בכל סוגי התרועות, מיושב המנהג לתקוע תשר"ת במלכויות ותש"ת בזכרונות ותר"ת בשופרות, דהא כולם דין תרועה להם, ושפיר חשיב שתקעו על סדר הברכות.

אולם שיטת הרמב"ם מבוארת שהוא ספק ממש מה התרועה, שהרי כתב בפרק ג' הלכה ב' ז"ל: תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגלות ואין אנו יודעין היאך היא וכו' עיי"ש, וא"כ לדבריו צריך להבין מה התועלת שיש במנהג זה שאין בו לשום צד תרועה שלש פעמים, ואין כאן תקיעות על סדר הברכות.

ב

ונראה לומר בזה דהנה זה לשון הרמב"ם בפרק ג' הלכה ב': תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגלות ואין אנו יודעין היאך

א

כתב הרמב"ם בהלכות שופר פרק ג' הלכה י': ואחר שגומר שליח ציבור ברכה רביעית שהיא מלכויות תוקע תקיעה שלשה שברים תרועה ותקיעה פעם אחת ומברך ברכה חמישית שהיא זכרונות ואחר שגומרה תוקע תקיעה שלשה שברים ותקיעה ומברך ברכה ששית שהיא שופרות ואחר שגומרה תוקע תקיעה תרועה ותקיעה פעם אחת וגומר התפלה וכו' ובהלכה י"א: בדין היה שיתקעו על כל ברכה כל בבא מהן שלשה פעמים כדרך שתקעו כשהן יושבין אלא כיון שיצאו ידי ספק בתקיעות שמיושב אין מטריחין על הציבור לחזור בהן כולן על סדר ברכות אלא די להן בבא אחת על כל ברכה כדי שישמעו תקיעות על סדר ברכות עכ"ל. והוא כדברי הרי"ף בזה בר"ה פרק ד' עיי"ש. ובתוס' בראש השנה ל"ג ב' ד"ה שיעור תרועה הביאו שרבנו תם הקשה על המנהג הזה שהרי לא עבדינן תרועה שלש פעמים לפי שום צד, ואין בזה כלל קיום של תקיעות על סדר הברכות, והבעל המאור והר"ן כתבו שלפי שיטת

מדבר גדול, שהאנחה הזאת מעידה על גדלות הצרה, וזה הצד שהמצוה היא האנחה, שהיא ביטוי של כאב על צרה גדולה יותר ממה שנראה עתה, והצד שהתרועה היא שברים תרועה ביחד הוא שיהיה כמו הדואג שמתאנח תחלה ואח"כ מילל, היינו שבתחילה הצרה לא נראית בגלוי וצריך להתבונן ולדאוג אבל אח"כ כבר נראית הצרה ולכן מילל, והצד שזו היא התרועה הוא משום שהיא על צרה גדולה שלא נראית בתחילה אבל אח"כ היא נראית וקיימת שראוי לילל עליה.

ג

הרי נתבאר עד עתה דהספק מהו התרועה האמורה בתורה אינו ספק בעלמא מהו הצורה של התרועה, אלא שהוא ספק בשיעור היבבא על איזה סוג של צרה נצטוינו לעשות כדוגמתה, ולפי"ז נראה לומר לשיטת הרמב"ם, דהספק הוא רק בשיעור החיוב שנתחייבנו באיזה סוג של תרועה, אבל כל תרועה שהיא ביטוי של כאב על צרה שם תרועה עליה, אלא שנתחייבנו בשיעור מסוים והספק הוא באיזה שיעור החיוב של התרועה, וא"כ נראה לומר דאפי' אחד שאינו יודע לעשות כפי השיעור של החיוב, מ"מ צריך לעשות כל תרועה שהיא שם תרועה עלה וקיים בזה מצוה, אלא שלא יצא ידי חובתו עד

היא אם היא היללה שמיללין הנשים בנהייתן בעת שמביבין, או האנחה כדרך שיאנח האדם פעם אחר פעם כשידאג לבו מדבר גדול, או שניהם כאחד האנחה והיללה שדרכה לבא אחריה הן הנקראין תרועה שכך דרך הדואג מתאנח תחלה ואח"כ מילל לפיכך אנו עושין הכל עכ"ל, ונראה שמה שצייר הרמב"ם דתרועה היא כמו שמיללין הנשים, והאנחה היא כדרך שיאנח האדם כשידאג לבו מדבר גדול, אינו לסימנא בעלמא כדי שנבין ונדע את הניגון של התרועה, אלא שהוא באמת ביאור צדדי הספק מה היא התרועה, דזה ודאי שתרועה היא יבבה שענינה הוא ביטוי של כאב על צרה, והספק הוא איזה סוג ביטוי על צרה, האם כיללת הנשים שלא באה מתוך התבוננות ודאגה אלא שהצרה היא מוחשית וקיימת, ועל צרה קיימת מיללין, ולכן הנשים ביחד מיללות עליה, שדבר של התבוננות בא מתוך דעת ומחשבה ואי"ז שייך כ"כ לנשים, וגם שלא שייך שרבים ביחד ייללו, אלא אם הצרה היא מוחשית שכולם רואים אותה ביחד, וזהו הצד שהמצוה היא ביללה, לילל על צרה שקיימת ומוחשית לכולם, או שהתרועה היא האנחה שבאה מתוך התבוננות ומחשבה על העתיד, והצרה היא כל כך גדולה שאין מרגישין אותה עכשיו אלא רק דואגין ממנה ולכן מתאנח מה יהיה, וזה מה שכתב הרמב"ם כשידאג לבו

ז

המועד

סימן א

ששון

תקיעה תרועה תקיעה על סדר הברכות, ולא מטריחין את הציבור שיקיימו תקיעות על סדר הברכות בכל סוגי התרועות באופן שיוצאים בזה ידי חובתן.

ה

והנה בגמ' ר"ה דף ל"ד ע"א מבואר דהא דעבדינן תש"ת ותר"ת ולא סגי בתשר"ת מפני שהקול שאינו נכון הוא מפסיק בין הקול הנכון לתקיעה, ולפי דברינו בשיטת הרמב"ם יש להבין, הרי כל הקולות שם תרועה עליהם ואם אינו יכול לעשות סוג מסוים של תרועה יש קיום בכל מה שעושה בודאי, וא"כ מדוע חשיב הפסק כלל בין התקיעה לתרועה הנכונה, דאפי' אם אין צריך לעשותה, אבל כיון ששם תרועה עלה לא צריך שיהי' הפסק.

ו

ואשר נראה בזה, דהנה הרמב"ם דקדק בלשונו ורק כאשר מבאר את הצד שתרועה זה יללה ומה שאנו קוראין תרועה כתב שהיא כיללת הנשים, אך בצד שתשר"ת הוא הנכון כתב שכך דרך הדואג מתאנח ואח"כ מילל, ולא הזכיר שזה יללת הנשים, והביאור בזה הוא, שהיללה שבאה אחרי אנחה אינה יללת הנשים, שיללת הנשים היא יללה שבאה בלי צורך של דאגה והתבוננות, אלא שהצרה כ"כ ברורה

שיעשה כשיעור שנתחייבנו שבזה אנו מסופקים מהו השיעור, ויש כאן השתוות מה בין שיטת הרמב"ם לשיטת רבנו האי דלתרווייהו כל התרועות שם תרועה עליהן, אלא דבזה פליגי דלרבנו האי ליכא חיובא מן התורה לעשות כצורה מסוימת של תרועה ויוצא ידי חובתו באיזה תרועה שיעשה, ורק חילוק מנהגים יש בזה, אבל להרמב"ם יש ספק איזה צורה של תרועה נתחייבנו לעשות, ולא יצא ידי חובתו עד שיעשה כפי שנצטוינו, ומספק חייב לעשות את כל הצורות של תרועה, ובכ"ז כל צורה של תרועה יש עליה שם תרועה, ויש בזה קיום של תרועה, ואם אינו יודע לעשות את כל סוגי התרועות חייב בודאי לתקוע מה שיכול לתקוע דיש בזה קיום של תרועה.

ז

ולפי"ז אפשר לבאר את שיטת הרמב"ם שתוקע תשר"ת למלכויות ותש"ת לזכרונות ותר"ת לשופרות כדי לשמוע תקיעות על סדר ברכות, דכיון דאת המצוה של שופר קיימו הציבור לפי כל צדדי הספיקות, ויצאו ידי חובתם בזה, לענין החיוב לשמוע תקיעות על סדר הברכות, די בזה ששם תרועה איכא על כל סוגי התרועות, וחשיב ששמעו שלש פעמים

ה

ששון

ראש השנה

המועד

ז

והנה איתא בר"ה דף ל"ד ע"א אתקין רבי אבהו דקסרי תקיעה שלש שברים תרועה תקיעה מה נפשך וכו' מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי יליל, מתקיף לה רב עזירא ודלמא ילולי הוה וקא מפסיק שלש שברים בין תרועה לתקיעה, דהדר עביד תקיעה תרועה תקיעה, מתקיף לה רבינא ודילמא גנוחי הוה וקא מפסקא תרועה בין תקיעה לשלשה שברים דהדר עביד תש"ת אלא רבי אבהו מאי אתקין וכו'. ויש לעיין בלשון הקושיא שנקטו רב עזירא ורבינא ודלמא ילולי הוה, ודלמא גנוחי הוה, שהוא בלשון ספק, והא הקושיא היא בודאי כיון שכל מה שעושים תרועה הוא משום הצד שזו היא התרועה הוי השברים הפסק בין תקיעה לתרועה, והקושיא היא שלא הועיל רבי אבהו כלום בתקנתו, ולא בלשון ספק שמשמעו שיש כאן עוד צד שלא יצאנו יד"ח.

ח

ולפי דברינו בשיטת הרמב"ם נראה בביאור הסוגיא, שכיון שביארנו שיסוד ההפסק אינו משום הפסק בקול שאינו נכון גרידא, אלא שהוא משום שהשברים או התרועה הנוספים מקטינים את גודל האנחה או היללה כשהם לבדם, נראה דבאמת אין זה ודאי שלא יצא ידי חובתו

ומוחשית שמיד מיללים עליה, ונמצא דאדרבה עצם האנחה הקודמת ליללה היא גריעותא ביללה, שהיללה נהיית עיי"ז יללה שבאה רק אחרי דאגה ואנחה, ולכן אם כהצד שתרועה זה היללה לבד לא יצא ידי חובה אם תקע קודם שברים לא מפני שהוא קול שלא שייך לענינא דתרועה כלל, אלא מפני שצריך יללה שלא באה מתוך אנחה, שזהו היללה שמבטאת את השיעור הגדול של הצרה, ולכן מפסקי השברים בין התקיעה לתרועה.

וכן לפי הצד שהאנחה היא התרועה שכתב הרמב"ם שהוא כדרך שיאנח האדם פעם אחר פעם כשידאג לבו מדבר גדול ובצד שתשר"ת הוא הנכון לא כתב הרמב"ם שהשברים הם דאגה מדבר גדול, משום שאם הדבר שדואגים ממנו הוא דבר גדול ע"כ שאין זה דבר ששייך לילל עליו, שלא משיגים עדיין את גודל הצרה, ונמצא שעשיית יללה אחרי האנחה היא גם מראה גריעותא באנחה מצד אחד, דאין האנחה דאגה מדבר גדול אלא מצרה שאח"כ ברורה ומוחשית, ולכן אם שברים היא התרועה האמורה בתורה, לא יצא ידי חובה בשברים תרועה, שעשיית התרועה אחר השברים עושה שאין השברים דאגה מדבר גדול, ולכן הוא שצריך לעשות תשר"ת תש"ת תר"ת.

ששון

סימן א

המועד

ט

בתשר"ת לבד, אבל ודאי שהועיל רבי אבהו בתקנתו לעשות את השברים והתרועה אם נימא שלא פוסל אם הוסיף לעשות גם את הצד השני במשמעות תרועה.

ט

ונראה שבאמת רב עוירא שהקשה ודלמא ילולי הוה, שהשברים מפסיקים בין התקיעה שלפניה לבין התרועה, ולא הקשה כרבינא גם על עשיית התרועה אחרי השברים לפי הצד ששברים הוא התרועה, משום שס"ל שבאמת אם הצד שהיללה היא התרועה לזה מפריע מה שעשה קודם שברים, שע"י השברים שעשה קודם אין היללה יללה שבאה מיד בלי אנחה קודם, אבל אם הצד שהשברים הן התרועה, אין זה מעכב מה שעשה אח"כ תרועה, ולכן לא הקשה רב עוירא על הצד שגנוחי הוה, וע"ז פליג רבינא וס"ל שגם לפי הצד ששברים הן התרועה יש להסתפק שאם עשה אח"ז תרועה שפסל את השברים שעשה כבר, ולכן הקשה גם על הצד שגנוחי הוה.

,

ונמצא שבאמת יש חמש צדדים בתרועה האמורה בתורה, או שצריך שברים ותרועה ביחד, או שצריך שברים לבד אבל לא מעכב אם עשה ג"כ תרועה, או שצריך

אם הוסיף לעשות שברים או תרועה שאין צורך לעשותם, אלא דיתכן שאף אם המצוה היא לעשות רק תרועה שענינה הוא יללה על צרה שמורגשת, מ"מ אין זה פוסל אם עשה קודם שברים שהיללה באה ע"י דאגה, ולכן הקשה רב עוירא בלשון ודלמא ילולי הוה וקא מפסקא שברים וכו', ותיבת ודילמא לא קאי אלא על וקא מפסקא שברים, היינו שאולי שברים הוא הפסק, משום שהמצוה היא לעשות בדוקא תרועה ללא שברים לפניה, שזה מבטא את גודל הצרה שהיא כ"כ מורגשת עד שמיללים עליה ללא הקדמה של אנחה של דאגה, וכונת קושית רב עוירא שלא יצאנו ידי כל הספיקות בזה וכן בלשון רבינא ודלמא גנוחי הוה, ג"כ נראה שיתכן שאף אם המצוה היא לעשות רק שברים, שענינם הוא אנחה מצרה גדולה, אין זה פוסל אם עשה אח"כ גם תרועה שזה מראה שהצרה כבר מורגשת, כיון שמ"מ בתחילה עשה אנחה שענינה הוא דאגה מצרה שעדיין איננה, ולכן כל שאלת רבינא היא ג"כ רק מספק, שאולי התרועה היא הפסק בין השברים לתקיעה, היינו שאולי המצוה היא לעשות שברים שאין אחריהם תרועה, שזה מבטא את גודל הצרה שדואגים ממנה, ואם עשה תרועה זה מעכב, ולפי"ז כוונת רב עוירא ורבינא להקשות על רבי אבהו היא רק שלא הועיל לצאת ידי כל הספיקות

ששון

ראש השנה

המועד

שיוצאים בו ידי חובה וכש"נ שבתשר"ת יש יותר צדדים שיוצאים ידי חובה.

יב

והנה גירסת הרי"ף היא להיפך דקודם הקשה רב עוירא ודלמא גנוחי הוה וקא מפסקא תרועה בין שלש שברים לתקיעה, ואח"כ הקשה רבינא ודלמא ילולי הוה וקא מפסקא שברים בין תרועה לתקיעה, ולפי גירסתו נראה דרב עוירא סבר דאם התרועה היא שברים שצריך אנחה מדאגה מדבר גדול בזה יש להסתפק שמפריע אם עשה אח"כ תרועה שמראה שהצרה היא גלויה, אבל אם התרועה היא תרועה אין חסרון אם עשה קודם שברים שמראה שמתחילה לא היתה הצרה כ"כ גלויה אלא היה דאגה מצרה שעדיין לא הגיעה, כיון שמ"מ אח"כ עשה תרועה שמראה שעתה הצרה היא גלויה, ורבינא חלק ע"ז והקשה גם על הצד שתרועה זה יללה, שכיון שעשה קודם שברים, וזה מראה שהצרה לא היתה בתחילה כ"כ גלויה ורק לאחר הדאגה באה היללה, יש להסתפק שהשברים שעשה קודם יפסלו את התרועה, ולפי"ז יש להבין שפיר מדוע אחרי תשר"ת עושים תש"ת ואח"כ תר"ת, משום שתר"ת היא רק משום סברת רבינא, ורב עוירא פליג וס"ל שאפי' אם התרועה היא יללה שפיר יוצאים בתשר"ת, וצריך לעשות רק

תרועה לבד אבל לא מעכב אם עשה ג"כ שברים, ועל ספיקות אלו די אם יעשה תשר"ת לבד, אלא שיש צד שצריך דוקא שברים ללא תרועה אחריה ובשביל זה עושים תש"ת, ויש צד שצריך דוקא תרועה ללא שברים לפנייה ובשביל זה עושים תר"ת.

יא

והנה זה לשון הרמב"ם בפרק ג' הלכה ג': נמצא סדר התקיעות כך מברך ותוקע תקיעה ואחריה שלשה שברים ואחריה תרועה ואחריה תקיעה וחוזר כסדר הזה שלשה פעמים ותוקע תקיעה ואחריה שברים ואחריה תקיעה וחוזר וכו' ותוקע תקיעה ואחריה תרועה ואחריה תקיעה וחוזר וכו' עכ"ל. ויש לדקדק מדוע הזכיר הרמב"ם בתחילת הסדר שמברך, מה זה נוגע לכאן דאיריין בדין עצם התקיעות. והנראה דהרמב"ם השמיענו בזה דהא שמקדימים קודם תשר"ת ואח"כ תש"ת ותר"ת הוא משום הברכה, כיון שנתבאר שבסדר תשר"ת יוצא את הצד שצריך שברים ותרועה כאחד, וגם יש צד שבין אם התרועה היא שברים ובין אם התרועה היא מה שאנו קוראים תרועה יצא יד"ח בתשר"ת ואין הקול השני פוסל ומפסיק, לכן מיד אחר הברכה עושים תשר"ת כדי לסמוך את הברכה לסדר שיש יותר צדדים

יא
המועד
סימן א
ששון

הרמז שמי שישן ואינו שם על לבו ידאג שמא הוא חוטא ויחפש במעשיו, והענין השני לקוח מהצד שתרועה היא תרועה שהיא היללה על הצרה שברורה וקימת, ומזה נלקח הרמז למי שהוא במצב ברור של שכחת האמת ושוגה בהבל וריק שייטיב דרכיו ומעלליו.

והנה בדברי הרמב"ם על אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן יש שני חלקים, האחד מה שכתב הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם דקאי על רבים והשני מה שהוסיף וכתב ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה, שבזה נקט הרמב"ם ויעזוב כל אחד מכם, ונראה דהחלק הראשון הוא על המעשים, שרבים החוטאים צריכים לשנות ולהטיב את מעשיהם, והחלק השני הוא שלכל אחד ואחד יש מחשבה ודרך משלו, שהמחשבה והדרך אינה דבר של רבים כאחת אלא היא כל אחד לעצמו, ובזה כל אחד בנפרד צריך לשנות את דרכו ומחשבתו.

ונראה דגם זה נלקח משני הצדדים שצריך לעשות תרועה, הצד של תרועה לבד ושל שברים תרועה ביחד וכמו שביארנו, דהצד של תרועה לבד הוא כמ"ש הרמב"ם כמו שמיללין הנשים היינו שהוא יללה ששייך שרבים מיללין ביחד, כי אינו תלוי

תשר"ת ותש"ת לפירב עורא, ולכן מקדימים תש"ת לסמוך לברכה יותר את תש"ת מאשר תר"ת. [ונפ"מ בזה למי שאין לו זמן לעשות את כל שלשת הצדדים אלא רק שנים מהן שיעדיף תשר"ת ותש"ת].

יג

והנה כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ג' הלכה ד' וז"ל: אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו כלומר עורו עורו ישנים משנתכם והקיצו נרדמים מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה עכ"ל. ונראה דדברי הרמב"ם מיוסדים על הספיקות והצדדים שיש במהות התרועה האמורה בתורה, דהרי הרמב"ם כלל בדבריו שני ענינים, האחד שהישנים יתעוררו ויחפשו במעשיהם, והשני שאלה השוכחים את האמת וכו' ושוגים כל שנתם וכו', שאין צריכים לחפש במעשיהם לחזור בתשובה, אלא שהם במצב ברור של שכחת האמת, שהם ייטיבו דרכיהם, ונראה דהענין הראשון לקוח מהצד שתרועה היא שברים שהיא אנחה ודאגה ולא שהצרה קיימת וברורה, ומזה נלקח

יב
ששון
ראש השנה
המועד

בכל אחד לפי מחשבתו, אלא היא צרה ברורה לעיני כולם כאחת, ומזה נלקח הרמז להתעוררות שרבים צריכים לשנות מעשיהם, ומהתרועה של שברים תרועה, שהיא יללה שבאה אחרי התבוננות ודאגה,

שהיא יללה שלא שייך שתהא יללה של רבים אלא היא יללה של יחיד לפי דאגתו, מזה נלקח הרמז על ההתעוררות לכל יחיד לשנות את דרכו ומחשבתו אשר אינם טובים.


סימן ב

שיעור תרועה לשיטת הרמב"ם

א

כתב הרמב"ם בהלכות שופר פרק ג' הלכה ד': שיעור תרועה כשתי תקיעות עכ"ל, ובמגיד משנה כתב דהרמב"ם ביאר את מה דאיתא במתני' בר"ה שיעור תקיעה כשלש תרועות ואמרו בגמ' שהתנא חשיב תקיעות דכולהו בבי ופירש הרמב"ם דהיינו שכל השש תקיעות שלפני ושלאחרי השלש תרועות ארכם הוא כמו שלש תרועות, ויוצא שכל תרועה היא כשתי תקיעות, ועי' בביאור הגר"א ריש סי' תק"צ שכתב ששיטת הרמב"ם נכונה בפירוש הגמ'.

תקיעה כחצי תרועה אבל אם האריך בתקיעה שפיר דמי, אולם לשון הרמב"ם תמוה שכתב שיעור תרועה כשתי תקיעות, הרי שהוא דין בתרועה שתהיה כשתי תקיעות, וגם לא פירש הרמב"ם כמה שיעור כל תקיעה, וא"כ היאך שייך לתלות התרועה בשיעור שתי תקיעות אם אין דין כמה שיעור תקיעה.

ב

ואשר נראה בזה, דכוונת הרמב"ם, שכל אחד לפי התקיעה שעושה צריך שתהי' התרועה כפולה, דהתרועה צריכה להיות כמו התקיעה שלפניה ושלאחריה ביחד, ולפי"ז אם עשה תקיעה ארוכה ולא עשה תרועה כפולה ממנה לא יצא, ואתי שפיר לשון הרמב"ם כפשוטו שיעור תרועה כשתי תקיעות, שהוא דין בתרועה שתהי'

והנה מלשון המשנה כפי ביאור הרמב"ם היה אפשר לומר שנאמר כאן דין בשיעור כל תקיעה שתהי' לפחות כחצי תרועה, ועי"ז יהי' כל התקיעות כמו כל התרועות, וא"כ הוא רק שלפחות יעשה

ששון

סימן ב

המועד

יג

היתה כשיעור שהרי לא היתה כמו שתי תקיעות שלאחריה, שהרי התקיעה שלאחריה היא ארוכה, ונמצא דגם פעם אחת תקיעה תרועה תקיעה אין לו, ולכן כתב הרמב"ם שחוזר ותוקע ומריע ותוקע שלשה פעמים, ואתיין היטב דברי הרמב"ם כפשוטם.

ד

והנה איתא במתני' ר"ה ל"ג ע"ב שיעור תרועה כשלש יבבות וכבר נחלקו הראשונים אי כוונת המשנה דתרועה שיעורה כשלש כחות כל דהו ויבבא היינו כוח כל דהו, או שיבבא היא שלש כחות ושלש יבבות היינו תשע כחות, אבל לכו"ע נאמר במתני' שיעור באורך התרועה, והמגיד משנה בהלכות שופר פרק ג' הלכה ד' כתב שלא נתבאר זה בדברי הרמב"ם יפה, ובפרט לדברינו שכוונת הרמב"ם ששיעור תרועה הוא כפי אורך שתי התקיעות שתוקע, הרי אין כאן שיעור באורך התרועה כלל וזה נסתר ממתני'.

ונראה לומר, שהרמב"ם פירש דכוונת מתני' שכל התרועות הם שלש יבבות, ואין כוונת מתני' על שיעור אורך כל תרועה, ויותר נוח גי' רבנו חננאל שיעור תרועה שלש יבבות, דשלש התרועות הם שלש יבבות, ואשמעינן מתני' דתרועה היא יבבה, ונמצא דהבבא הזאת היא דומיא

כמו שתי תקיעות, ואין צריך לפרש שיעור התקיעה, כי כל תרועה צריכה להיות כשתי התקיעות שעשה התוקע לפניו ולאחריה.

ג

והנה כתב הרמב"ם בפרק ג' הלכה ד' ז"ל: הרי שתקע והריע ותקע תקיעה ארוכה ומשך בה כשנים בראשונה אין אומריין תחשב כשתי תקיעות ויריע אחריה ויחזור ויתקע אלא אפי' משך בה כל היום אינה אלא תקיעה אחת וחוזר ותוקע ומריע ותוקע שלשה פעמים עכ"ל, ועיין בכסף משנה וברבינו מנוח שעמדו במה שכתב הרמב"ם שחוזר ותוקע ומריע ותוקע שלש פעמים, והא כל הדין שנאמר כאן הוא שהתקיעה שלאחריה לא עולה גם לתקיעה שלפניה, ואינה אלא תקיעה אחת, וממילא שרק פעם אחת תקע והריע ותקע, וצריך לתקוע רק עוד שני פעמים תקיעה תרועה ותקיעה ומדוע כתב הרמב"ם שלשה פעמים, עי"ש מה שביארו בכוונת הרמב"ם.

אולם לדברינו הרי יש לבאר דברי הרמב"ם כפשוטם, דכיון דהאריך בתקיעה שלאחריה כשנים בראשונה, הרי אם היינו מחשיבים את התקיעה לשתי תקיעות, היתה התרועה שבאמצע כשתי תקיעות, דהיא כשתים גם מחצי התקיעה שלאחריה, אבל כיון שהתקיעה הארוכה אינה אלא כתקיעה אחת הרי נמצא דהתרועה לא

יד

ששון

ראש השנה

המועד

רישא לסיפא, שהוא חידוש דאע"פ דברי שא
לא פליגי בסיפא פליגי.

אולם לפמש"נ בשיטת הרמב"ם, דמה
שכתוב במתני' שיעור תרועה כשלש
יבבות קאי על כל התרועות, והרי הברייתא
דשיעור תרועה כשלשה שברים קאי על
כל תרועה לחוד, וא"כ הרי גם בבבא זו
גופא איכא חילוקא בין מתני' לברייתא,
דמתני' איירי בכל התרועות והברייתא איירי
בכל תרועה לחוד, וכמו ברישא דמתני'
איירי בתקיעות דכולהו בבי והברייתא איירי
בחד בבא, וא"כ זהו מה שאמר אביי בהא
ודאי פליגי, היינו דאע"ג דמתני' איירי בכל
התרועות והברייתא איירי בתרועה אחת,
מ"מ מהא דמתני' נקט לשון יבבה והברייתא
נקט שלשה שברים הרי דפליגי מהי התרועה
האם יבבה או שלשה שברים, וא"ש הלשון
בהא ודאי פליגי.

דהבבא שלפניה שיעור תקיעה כשלש
תרועות שקאי על כל התקיעות, וגם בבא
זו קאי לפי הרמב"ם על כל התרועות, וא"כ
ליתא במתני' שיעור אורך התרועה כלל,
ולכן לא הביא זה הרמב"ם.

ה

והנה איתא בגמ' על מתני' שיעור תרועה
כשלש יבבות והתניא שיעור תרועה
כשלשה שברים אמר אביי בהא ודאי פליגי
וכו' מר סבר גנוחי גנח ומר סבר ילולי יליל
ע"כ, ופירש"י בד"ה אמר אביי בהא ודאי
פליגי, אע"ג דאוקימנא דברי שא לא פליגי
על כרחך בהא סיפא פליגי דלית לשנויי
בה מידי והיינו פלוגתא עכ"ל, והיינו דבא
רש"י לפרש הלשון בהא ודאי פליגי מה
בא לאפוקי בזה, וביאר רש"י דהיינו לאפוקי
רישא דלא פליגי, ועי' בר"ן בדרך אחרת
קצת, ויש בזה מן הדוחק דמאי שייטיה



סימן ג

שיטת הרמב"ם בענין ברכת השופר

לעשות לפיכך הוא מברך לשמוע קול שופר
עכ"ל.

כוונת הרמב"ם שאף שאם עושה מצוה
לאחרים בלבד מברך על העשייה

א

כתב הרמב"ם בהלכות ברכות פרק י"א
הלכה י"ד: היתה חובה ונתכוין להוציא
עצמו מידי חובה ולהוציא אחרים מברך

ששון

סימן ג

המועד

טו

ר' יצחק אבן גיאת ז"ל בשם קצת גאונים שאפילו הקהל חייבים שלא לשוח שאין זה מברך לתקוע אלא לשמוע ע"כ, ואין נראה כן מדברי רבינו וכו' והנכון למנוע האיש התוקע מלשוח אבל הציבור אם לא נמנעו אין גוערין בהם עכ"ל, הרי ששיטת הרמב"ם שרק התוקע אין לו לדבר בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד, אבל השומעים מותר להם לדבר, וצריך להבין הטעם בזה, מה בין התוקע להשומעים, והלא כולם מקיימים מצות תקיעת שופר ומברכים ע"ז, ומדוע להתוקע אסור לדבר בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד כדי שתעלה לו הברכה לתקיעות שמעומד, ולהשומעים מותר לדבר ביניהם.

ג

והמוכרח בזה, דלשיטת הרמב"ם רק התוקע מברך על המעשה תקיעה שלו, אבל השומעים אין להם ברכה על שמיעתם, דהשמיעה אינה מעשה שצריך לברך עליו, ורק התקיעה שהיא המעשה שעל ידו כולם שומעים, עליה צריך לברך, והוי התוקע דוגמת הקובע מזוזה, שאף שעיקר קיום המצוה הוא במה שהמזוזה קבועה במקומה, אבל הברכה היא על מעשה הקביעה שעל ידו תהי' המזוזה קבועה, ואף הקובע מזוזה לאחרים מברך על הקביעה, כיון שהיא המעשה שעל ידו

ולא לעשות, כאן כיון שעושה גם לעצמו וגם לאחרים מברך לעשות, כמו שאם עושה מצוה לעצמו לבד שמברך לעשות.

אלא דצריך ביאור הדוגמא שנקט הרמב"ם שמברך לשמוע קול שופר, והרי מצוה לו ולאחרים כאחד היינו שהמעשה נעשה גם לאחרים והמברך מברך גם על החלק שנעשה לאחרים, וכהדוגמא שנקט הרמב"ם בריש ההלכה שבעירוב מברך על מצות עירוב כיון שזו לא חובה והיא מצוה לו ולאחרים כאחד, שרק מי שמניח את העירוב מברך על ההנחה שנעשית לו ולאחרים, אבל בתקיעת שופר הרי התוקע מוציא את השומעים בברכת השופר, מדין שומע כעונה, וכולם מברכים בעצמם על המצוה, והרי כל אחד מברך על מצותו לבד, וזה כלול בהגדרה של עשה לעצמו לבד שפשיטא שמברך לעשות, ומה השייכות כאן לחידוש דין של העושה מצוה לו ולאחרים כאחד, שזה שייך רק כאשר מברך גם על מה שנעשה לאחרים.

ב

ואשר נראה בזה, דהנה כתב הרמב"ם בהל' שופר פרק ג' הלכה יא: זה שתוקע כשהן יושבין הוא שתוקע על סדר הברכות כשהן עומדים, ואינו מדבר בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד עכ"ל והמגיד משנה כתב ז"ל: כתב בהלכות הרב

טז

ששון

ראש השנה

המועד

המזוזה קבועה, וכן הוא בתקיעת שופר, שהתוקע פועל בתקיעתו את השמיעה של השומעים, ולכן הוא מברך על תקיעתו, ולכן רק לתוקע אסור לדבר בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד, משום שרק הוא חייב בברכה על מעשיו ולא השומעים.

והנה הרמב"ם כתב בתחילת ההלכה שזה שתוקע כשהו יושבין הוא תוקע על סדר הברכות, והובא הדין הזה ברמ"א באו"ח בס"י תקפ"ה סעיף ד' וכתב שם הרמ"א שהוא משום דהמתחיל במצוה אומרים לו גמור, והוא לקוח מדברי הכלבו שהובא בבית יוסף ס"י תקצ"ב, אכן נראה דכיון דהרמב"ם הביא דין זה בחדא מחתא עם הדין שלא ידבר התוקע בין התקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד חד טעמא להו, דכיון דהברכה היא רק לתוקע על מעשה התקיעה, וצריך שהברכה תחול גם על התקיעות שמעומד, זה יתקיים רק אם זה שתקע תקיעות דמיושב וחלה הברכה על התקיעות דמיושב הוא יתקע גם את התקיעות דמעומד ולא ידבר ביניהם, אבל אם אחר יתקע תקיעות דמעומד כיון שלא הוא ברך ברכת התקיעה על תקיעות דמיושב נמצא דתוקע תקיעות דמעומד בלי ברכה, דהא אין מברכין על תקיעות דמעומד בפני עצמם, כמ"ש הרמב"ם בסוף ההלכה שאם סח אינו חוזר ומברך, ונמצא דכל ההלכה

חד דינא היא. [ואכן דדברי הרמ"א הם לפי מה שפסק בשו"ע ס"י תקצ"ב סעיף ג' שגם הציבור לא יסחו בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, דהברכה היא גם לשומעים על שמיעתם, וא"כ גם השומע תקיעות דמיושב יוכל לתקוע תקיעות דמעומד דהא הברכה חלה על השמיעה, ולכן נצרך לטעם אחר לדין זה שמי שתקע במיושב הוא יתקע תקיעות דמעומד. ופשוט שהנפ"מ שכתב במשנה ברורה בס"י תקצ"ב ס"ק י"ז שאם המנהג שמחלקין את התקיעות א"כ לא זכה בהם הראשון ושרי, זה רק להטעם שכתב הרמ"א אבל למש"נ בשיטת הרמב"ם דין זה נוהג בכל גוונא].

ד

ולפי מה שביארנו בשיטת הרמב"ם שפיר מבוארים דבריו שברכת שופר היא ברכה על מצוה שעושה לעצמו ולאחרים, ותמהנו שהרי המברך מוציא את אחרים בגוף הברכה מדין שומע כעונה ונמצא דכל אחד מברך לעצמו, אכן לפמש"נ הרי שיטת הרמב"ם דהברכה היא רק על מעשה התקיעה, וא"כ הרי התוקע מברך על התקיעה שהוא תוקע לעצמו וגם לאחרים ששומעים אותו, ונמצא דהברכה היא על מצוה שנעשית לעצמו ולאחרים, ולכן זה כלול בחידוש דין של העושה מצוה לו ולאחרים.

ששון

סימן ג

המועד

ז

שהחיינו הרי כולם חייבים בזה והוא מוציאם מדין שומע כעונה, שהיא ברכה על קיום המצוה וכולם מקיימים, וכאשר יוצאים בברכה מדין שומע כעונה יש דין מסוים לכתחילה של עניית אמן, ששלימות קיום הברכה הוא על ידי שמיעת הברכה עם עניית אמן, ורק בדיעבד יצא גם אם לא ענה אמן כמבואר כל זה ברמב"ם הלכות ברכות פרק א' הלכה י"א עיי"ש, ולכן נקט הרמב"ם בברכת שהחיינו וכל העם עונין אחריו אמן, שבברכה הוא הוציאם ואמר בעבורם והם עונין אחריו אמן.

ו

והנה הרא"ש בר"ה פרק ד' סימן י' כתב דרבנו תם כתב דיש לברך על תקיעת שופר משום דעשייתה היא גמור מצותה, אבל בה"ג כתב דיש לברך לשמוע דבשמיעת קול שופר הוא יוצא ולא בתקיעה, כדתנן התוקע לתוך הבור שפעמים שהתוקע בעצמו לא יצא כגון שהי' עומד על שפת הבור והכניס פיו לתוך הבור עכ"ד.

ונראה בכוונת רבנו תם, דודאי ס"ל דהשמיעה היא המצוה, אלא דמ"מ ס"ל שהברכה היא על רק מעשה התקיעה שהוא עושה שיהיה שמיעה, ועל השמיעה אין ברכה דלא חשיבא מעשה, וכש"נ בדעת הרמב"ם, ומשו"ה ס"ל דכיון דהברכה היא על התקיעה, גם נוסח הברכה הוא על

ולפי"ז מבואר שפיר הא דלא נקט הרמב"ם את הדוגמא של ברכת ההלל שהמקרא את ההלל מברך לגמור את ההלל, אע"פ שמוציא את האחרים בהלל, משום שבהלל כולם מברכים מדין שומע כעונה, דעל קיום מצוה מדין שומע כעונה יש ברכה וברכת המקריא היא רק על קריאתו לשם קיום מצותו, ולא על מעשהו בשביל השומעים ולא הוי כשופר ששם המצוה היא שמיעה גרידא ולא חשיב מעשה לברך על זה והתוקע שמברך על תקיעתו היא גם על תקיעתו בשביל השומעים, וא"כ בהלל הגדר הוא שמברך כל אחד על מצוה שעשה לעצמו ובזה אין כל חידוש שמברכים לגמור ולא על.

ה

ובדברינו יבואר דקדוק לשון הרמב"ם בהלכות שופר פרק ג' הלכה י' שכתב ז"ל: ואחד עומד ומברך בא"י וכו' לשמוע קול שופר וכל העם עונין אמן וחוזר ומברך שהחיינו וכל העם עונין אחריו אמן עכ"ל, שלגבי ברכת לשמוע קול שופר כתב וכל העם עונין אמן, ולגבי ברכת שהחיינו כתב וכל העם עונין אחריו אמן, ולפי דברינו מובן טעם השינוי, דלגבי ברכת לשמוע קול שופר שהוא ברכה של התוקע לבד, הרי דין אמירת אמן של העם היא רק משום ששמעו ברכה, אבל לגבי ברכת

יח

ששון

ראש השנה

המועד

תקיעת שופר, שזה מה שצונו ה' לעשות כדי שישמע קול שופר, ובזה פליג הרמב"ם שאף שהברכה היא על התקיעה, מ"מ נוסח

הברכה הוא לשמוע כיון שקיום המצוה הוא ע"י השמיעה, נוסח הברכה הוא בהגדרת מהות המצוה.



סימן ד

בענין מעומד ומיושב בתקיעות

א

כתב הרמב"ם בהלכות שופר פרק ג' הלכה י': המנהג הפשוט בסדר התקיעות של ראש השנה בצבור כן הוא אחר שקוראין בתורה ומחזירין הספר למקומו יושבין כל העם ואחד עומד ומברך וכו', ובהלכה י"א: זה שתוקע כשהן יושבין הוא שתוקע על סדר הברכות כשהן עומדים וכו', ובהלכה י"ב: וכל הדברים האלו בצבור אבל היחיד בין ששמע על סדר ברכות בין שלא שמע על הסדר בין מעומד בין מיושב יצא ואין בזה מנהג עכ"ל.

שמבואר שבדין זה גם איכא חילוקא בין יחיד לציבור, דהרי בעיקר דין מעומד בתקיעות, שיסודו הוא מדברי הגמ' בר"ה דף ט"ז למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין וכו', ומבואר בפוסקים [עיין לבושי שרד או"ח ריש סי' תקפ"ה ובמשנה ברורה שם] שכיון שבתקיעות יש דין עמידה לכן עומדים הציבור בתקיעות שעל סדר הברכות שהם עיקר התקיעות ולא הטריחו את הציבור לעמוד גם בתקיעות שלפני מוסף ולכן הם נקראים תקיעות שמיושב, אבל יחיד השומע תקיעות צריך מדינא לעמוד בתקיעות, אולם ברמב"ם הנ"ל הרי מפורש שיחיד לא צריך לעמוד בתקיעות, והרי שאין כלל דין עמידה בשעת תקיעת שופר, וכל מה שמבואר בגמ' הנ"ל והעתיקו הרמב"ם שבשעת חזרת הש"ץ תוקעין כשהן עומדים, הוא משום דין עמידה בחזרת הש"ץ כמבואר ברמב"ם הלכות תפילה פרק ט' הלכה ג' ז"ל: ואחר שיפסע שליח ציבור וכו' ומתפלל

ממה שכתב הרמב"ם ואין בזה מנהג, מבואר שיש חילוק בין יחיד לציבור בענין של מנהג שבציבור יש איזה מנהג וביחיד אין, וקשה שהרי החילוק שציבור צריכים לשמוע על סדר הברכות ויחיד א"צ הוא מדינא ואינו מנהג.

ועוד צריך ביאור מה שכתב הרמב"ם שביחיד בין מעומד בין מיושב

ט	המועד	סימן ה	ששון
	<p>שמה שנקראו תקיעות דמיושב היינו שיש קפידא לשבת בדוקא, וזהו ממנהגא, ובתקיעות דמעומד משום דין עמידה בחזרת הש"ץ א"א שהציבור ישבו, ולכן עומדין.</p>		<p>בקול רם וכו' והכל עומדין ושומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה בין אלו שלא יצאו ידי חובתן בין אלו שיצאו ידי חובתן עכ"ל, וא"כ נמצא שבדין עצם התקיעות ליכא כלל דינא דמעומד גם בציבור, אלא משום חזרת הש"ץ, וביחיד לא שייך חזרת הש"ץ, וא"כ מה החילוק שיש בין יחיד לציבור לגבי מעומד או מיושב בעצם התקיעות.</p>
	<p>ולפי"ז נראה דזהו כל יסוד המנהג לתקוע קודם מוסף כדי לתקוע כשהציבור יושבין, כי בתקיעות על סדר הברכות הציבור עומדים משום עמידה בחזרת הש"ץ. ולכן הרמב"ם בהלכה י"א ובהלכה י"ב: כשמזכיר את התקיעות שלפני מוסף כתב: זה שתוקע כשהן יושבין וכו', כדרך שתקוע כשהן יושבין וכו' משום שכל ענינם הוא לתקוע כשהציבור יושבין בדווקא.</p>		<p style="text-align: center;">ב</p> <p>ונראה לומר, דהנה מלשון הרמב"ם בהלכה י' שכתב: יושבין כל העם ואחד עומד, נראה דאיכא בזה קפידא שישבו כל העם והתוקע יעמוד, ולא שהוא רק היתר לשבת. ונראה שהטעם הוא שכך הצורה הראויה, כשאחד משמיע לציבור שהוא יעמוד והם ישבו ובזה ניכר שהציבור נמצא כאן לשמוע מהיחיד העומד. ונמצא לפי"ז</p>



סימן ה

בענין הזכרת פורענות במלכויות זכרונות ושופרות

באמת מלכויות זכרונות ושופרות, אבל ברמב"ם הלכות שופר פרק ג' הלכה ט' איתא להדיא, אין מזכירין זכרונות מלכויות ושופרות של פורענות, הקדים זכרונות

ראש השנה ל"ב א' מתני' אין מזכירין זכרון מלכות ושופר של פורענות, יש לדקדק מדוע הקדימה המשנה זכרונות למלכויות ושופרות, וברי"ף ורא"ש הגי'

כ
ששון
ראש השנה
המועד

למלכויות ושופרות, וביותר שבעמוד ב' איתא בברייתא להדיא: אבל אם בא לומר מלכות זכרון ושופר של פורענות של נכרים אומר, קודם מלכויות ואח"כ זכרונות ושופרות, וכן ברמב"ם שם כתב ויש לו להזכיר פורענות של אומות העולם כגון ה' מלך ירגזו עמים, זכור ה' לבני אדם את יום ירושלים, וה' אלקים בשופר יתקע והלך בסערות תימן, הרי שסידר מלכויות זכרונות ושופרות.

ונראה בטעם הדבר, דבדין לא להזכיר של פורענות איכא תרי עניני, חדא הוא ענין כללי שלא להזכיר דברי פורענות, והשני הוא ענין מסוים בזכרונות, שכל

הזכרון הוא שיהא זכרון לטובה, וזכרון לרעה אינו כלל זכרון, ולכן הקדים בתחילה זכרונות שבהם זכרון פורענות איננו כלל זכרון, ובמלכויות ושופרות הוא רק דין כללי לא לומר בתפלה עניני פורענות.

אבל בחידוש שפורענות של אומות העולם יכול לומר, הרי שזה חשיב זכרונות זה פשוט, כי אינו לישראל לרעה, והוי שפיר זכרון, ועיקר החידוש בזה הוא דאפי' שיש ענין לא להזכיר דברי פורענות בכלל, מכל מקום פורענות לאומות העולם שפיר מזכירים, ולכן בזה אין רבותא בזכרונות יותר ממלכויות ושופרות, ולכן כתוב כסדר.



סימן ו

חתימת הדין בראש השנה

א

אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה עכ"ל, ובהלכה א' כתב הרמב"ם: כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכויות ועונות, מי שזכויותיו יתירות על עונותיו צדיק ומי שעונותיו יתירות על זכויותיו רשע מחצה למחצה בינוני עכ"ל, ובהלכה ב': אדם שעונותיו מרובין על זכויותיו מיד הוא מת ברשעו שנ' על רוב עונך עכ"ל.

כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ג' הלכה ג' באמצע ההלכה: כשם ששוקלין עונות אדם וזכויותיו בשעת מיתתו כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו ביום טוב של ראש השנה מי שנמצא צדיק נחתם לחיים ומי שנמצא רשע נחתם למיתה והבינוני תולין לו עד יום הכפורים

ששון

סימן ו

המועד

כא

והנה הגר"א בביאורו באו"ח סי' תקפ"ב סעיף ט' הקשה דאיך אפשר לפרש דעל חיי עוה"ז נחתמים בראש השנה דהא איתא בר"ה דף ט"ז אדם נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם ביה"כ, ובכל אדם קאי.

ב ואשר נראה בזה בשיטת הרמב"ם, שלגבי חיי עוה"ז יש שני נידונים ושני זמני דין יש להם, האחד הנידון משום הך ענינא המבואר ברמב"ם בהלכה ב' דמי שעונותיו מרובין על זכויותיו מיד הוא מת ברשעו, שע"ז דנין בר"ה ורק על זה רשעים נחתמין מיד למיתה משום הך ענינא, וצדיקים נחתמין לחיים משום הך ענינא, ובינוני תלוי ועומד עד יום הכפורים, אבל יש נידון שני הכולל את כל עניני החיים בעוה"ז, וגם עצם החיים בכלל זה, דבאמת גם צדיקים גמורים אינם חיים לעולם, אלא שמיתתן אינה משום הך ענינא דמי שנמצא רשע מת ברשעו, אלא דלכל החיים יש קצבה, ומיתה זו אינה משום חיתום הדין הנעשה בר"ה, שאז חותמין רק אם יש על האדם הך ענינא דמי שעונותיו מרובין על זכויותיו מיד הוא מת ברשעו או לאו. ומשום הדין הזה כל מי שנמצא צדיק נחתם לחיים, אלא די שיהא אחרת למיתתו כגון שנשלמה קצבת חייו, וזה הוא בכלל כל שאר עניני עוה"ז שעליהם איתא שאדם נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם ביה"כ.

מבואר מדברי הרמב"ם דהדין בראש השנה על חיים ומות הוא על החיים בעוה"ז ושלא כדברי התו' שקאי על חיי העוה"ב, וגם מבואר מדברי הרמב"ם שצדיק ורשע הכתובים כאן הם תלויים במשקל של המעשים אם רוב זכויות זהו הצדיק ואם רוב עונות זהו הרשע, והנה הר"ן הקשה היאך מבואר כאן שצדיקים נחתמים לחיים ורשעים נחתמים למיתה והא חזינן שיש צדיקים שנחתמים למיתה ויש רשעים שנחתמים לחיים, ומכח זה הביא בשם רבי ישעיה מטראני ז"ל שצדיק ורשע האמור כאן זה צדיק בדינו ורשע בדינו עיי"ש, אבל בדברי הרמב"ם הרי מבואר דצדיק ורשע כאן הוא לפי רוב המעשים וא"כ קשה קושית הר"ן.

ובאמת דהראב"ד כבר השיג על דברי הרמב"ם על מה שכתב שרשעים נחתמים למיתה דיש רשעים חיים הרבה, וכתב הכסף משנה דכיון שכתב הרמב"ם ששיקול זה אינו לפי מנין הזכויות והעונות אלא לפי גדלם ואין שוקלין אלא בדעתו של א-ל דעות, אפשר שיראה לנו שהוא רשע גמור ועשה מצוה שבעבורה ראוי שיזכה כענין שנאמר באביה יען נמצא בו דבר טוב. עכ"ד. אך אין בדברי הכס"מ יישוב על החלק השני בקושית הר"ן שהרי יש צדיקים שנחתמים למיתה, ואיך אמרו שצדיקים נחתמים לחיים.

כב
ששון
ראש השנה
המועד

ג ונמצא שלגבי מה שדן הגר"א שיש לברך בראש השנה רק לשנה טובה תכתב בלי ותחתם, כיון שבר"ה אין חתימה על עניני עוה"ז כהתוס' שמה שמבואר שיש חתימה בר"ה זהו על חיי עוה"ב בלבד, יש לדון לפי מה שנתבאר בשיטת הרמב"ם, שעל החתימה בר"ה שהיא רק על הנידון אם הוא בכלל צדיק

או רשע, אפשר שלא שייך לברך דהכל תלוי בשיקול המעשים. ורק על הנידון הכללי של כל עניני האדם שהוא תלוי בהרבה ענינים ולא רק במשקל אם רוב זכויות או רוב עונות, ע"ז שייך ברכה, וא"כ גם להרמב"ם שהחיים שנחתמין ע"ז בר"ה הוא חיי עוה"ז, אפשר שנוסח הברכה בר"ה היא לשנה טובה תכתב בלבד.


סימן ז

בענין ברכת שהחיינו ביום שני של ראש השנה

הרמ"א בס"ת"ר סעיף ג' סובר שמברכין שהחיינו על שופר ביום השני של ראש השנה, ולא מצריך לכתחילה ללבוש בגד חדש, ואף שבשהחיינו של הקידוש לא פליג על המחבר בשו"ע שמצריך לכתחילה פרי חדש לחוש לדעת הגאונים שסוברים שאין אומרים שהחיינו ביום שני של ר"ה משום שכיומא אריכתא דמו ומהני השהחיינו שבירך ביום ראשון. והמשנה ברורה בשער הציון אות ה' התקשה להבין את החילוק ביניהם.

תקנה שיעשו ראש השנה למחר, בכ"ז נהגו אותו היום קודש אף שבודאי אין הוא ר"ה, הרי שהיתה תקנה לנהוג קדושה ביום שלשים לחודש אלול בודאי אף אם ר"ה הוא ביום ל"א, ולכן מהני השהחיינו של יום ראשון ליום השני, כיון שאף אם היום השני הוא קודש והוא א' לחודש, נוהגין מדרבנן קדושה ביום ל' לחודש אלול, אבל נראה דכל התקנה לנהוג בל' אלול יו"ט בודאי היא רק על קדושת היום, אבל על מצות שופר אין תקנה ודאית, וכל מה שתקעו ביום ל' לחדש אלול הוא מספק שמא יקדשו בו את החודש, אבל אם מן המנחה ולמעלה לא הגיעו עדים, וחל הדין שהיום השני הוא ר"ה, אף שנוהגין בו

ונראה לבאר, דהנה יסוד הא דס"ל ליש מרבוותא שאין מברכין שהחיינו ביום שני של ר"ה משום שכיון שאם לא הגיעו עדים מן המנחה ולמעלה שהיה

כג
המועד
סימן ח
ששון

ביום הראשון כי על הצד שהיום השני הוא ראש השנה, לא הי' אתמול כלל מצות שופר, ולא מהני השהחיינו של אתמול לתק"ש של היום.

קודש, מ"מ מי שלא תקע בשופר לא צריך לשמוע תק"ש, כיון דהיום הוא ודאי שאינו א' לחודש תשרי דלגבי מצות שופר אין תקנה, ולכן לא מהני השהחיינו של השופר


סימן ח

ביאורי תפלות

ב

ובכן תן פחדך וכו' – גם כאן הבקשות הם ביטוי לגדולתו יתברך והם חלק משבחו של מקום, שכיון שהקב"ה הוא גדול וקדוש, היה מן הראוי שכולם יפחדו ממנו ויעבדו אותו, ועמו יהיה נכבד מאוד, ולכן אנו מבקשים שיהיה כפי שהיה ראוי שיהיה, ועצם זה שאנו מבטאים שכך היה ראוי להיות זהו אמירת שבחו של מקום.

והנה הבקשות שתיקנו בברכה שלישית לכאורה דומות לבקשה בברכה האמצעית מלוך על כל העולם כלו וכו', אולם החילוקים שיש ביניהם הם שבברכה שלישית מבקשים שיהיה הפחד והאימה מה' על כל הברואים, ועל כבוד עם ישראל, ועל שמחת הצדיקים ומפלת הרשעים, ועל מלכות בית דוד, ועל ציון וירושלים, שכל זה אין מבקשים בברכה האמצעית בנוסח מלוך על כל העולם וכו', ואין מוזכר שם

א

זכרנו לחיים – שלש ברכות ראשונות הם שבחו של מקום, ובברכה ראשונה אומרים את מדת טובו של הקב"ה, ועצם הבקשה כאן היא מבטאת את שבחו של מקום, שמבקשים ממנו חיים כי הוא חפץ בחיים והוא אלקים חיים היינו שהוא מקור החיים וזה השייכות לברכה זו.

ויש כאן שתי בקשות ושני שבחים, האחד – זכרנו לחיים היינו ההחלטה שיהיה לנו חיים, וזה בגלל טובו שהוא חפץ בחיים. והשני- וכתבנו בספר החיים, היינו נתינת החיים ממש שיהיה לנו חיים למענו שהוא מקור החיים, ועצם מציאות החיים היא התגלות גדולתו שהחיים מושפעים ממנו. **והבקשה** השניה באה שאפי' אם איננו ראויים לחיים מצד רצונו שהוא חפץ בחיים, אולי נזכה לחיים משום שיש בזה גילוי כבודו יתברך שהוא מקור החיים.

כד
ששון
ראש השנה
המועד

כלל ענין עם ישראל, אלא רק שכל העולם יכירו במלכותו וידעו את הבורא. וגם לא הפחד והמורא ממנו אלא הידיעה וההכרה בו.

וטעם החילוק הוא, שברכה שלישית היא שבחו של מקום, וכל הבקשות הם ביטוי לזה, שמכיון שהקב"ה הוא גדול וקדוש, היה מן הראוי שכולם יפחדו ממנו, ועמו יהיה מכובד על כל העולם, ועבדיו וחסידיו ישמחו, והמלכות של בית דוד שהיא מלכות ה' ירום קרנה, ותהיה מלכות ה' בעיר המלוכה שהיא ציון וירושלים, אבל הברכה האמצעית באה לבקש על התגשמות רצונו של הבורא יתברך בעולם, שהוא ברא עולם כדי שיכירוהו וידעוהו, וחלק ממה שבראש השנה אנחנו מקבלים את מלכותו עלינו הוא שאנו רוצים ומבקשים שייעשה רצונו, ומצד עיקר רצונו בבריאה הוא שכל הנבראים יכירוהו ויעבדוהו ולא רק עם ישראל ולכן ע"ז אנו מבקשים.

ג

ובכן תן פחדך ד' אלוקינו על כל מעשיך – ואימתך על כל מה שבראת – הכל קאי על מין האדם שיש שני מיני פחד שצריך לפחד מהבורא, האחד – מצד שהוא עשה את האדם והוא כל יכול לכן צריך לפחד ממנו שבידו לתת שכר ועונש

על כל המעשים, וע"ז מבקשים תן פחדך על כל מעשיך, שהפחד צריך להיות משום שכולם מעשיך. ועוד צריך שיהיה יראה מגדולתו משום שהוא הבורא ואנחנו נבראנו על ידו, וזה מה שאומרים ואימתך על כל מה שבראת – אימה זה מגדולתו ורוממותו, מצד שהוא ברא את כולם, והנברא צריך לחוש אימה מבוראו.

וייראוך כל המעשים – כתוצאה מהבקשה תן פחדך על כל מעשיך. וישתחוו לפניך כל הברואים – השתחויה אין ענינה פחד מיכולתו של הבורא, אלא כבוד ויראה מגדולתו ורוממותו, וזה התוצאה מ'ואימתך על כל מה שבראת', שלכן ישתחוו לפניך כל הברואים. ועי"ז יעשו כולם וכו' [וההבדל בין פחדך לאימתך, מתאים עם מה שכתב הגר"א באדרת אליהו חבקוק פרק א' פסוק ז', שאימה זה על הקרובים שלהם יש אימה מגדולתו, שהם קרובים אליו, וזה יראת הרוממות, ופחד זה על הרחוקים שזה לא אימה מהגדלות, אלא פחד מרחוק ממני שהיכולת בידו להעניש וזה יראת העונש].

ובכן תן כבוד ד' לעמך תהלה ליראיך – על מה שהם יראיך יהיה להם תהלה, שתראה צדקתם במה שהיו יראיך ויתהללו בזה או יהללו אותם. ותקוה טובה לדורשיך – שעל מה שהיו דורשיך וחפשו את עבודת ה' ואמונתו, תמומש שאיפתם

כה
המועד
סימן ח
ששון

שהנשמה של כל אחד ואחד מאנשי העולם בכל הדורות נוצרה בעצמה ע"י הקב"ה, וכמו שאומרים בברכת אלקי נשמה אתה בראתה אתה יצרתה, ומצד זה נקרא כל אדם יצור, שהוא בעצמו נוצר ע"י הקב"ה, ועל זה מבקשים שכל יצור יבין שנשמתו נוצרה ע"י הקב"ה, ולכן אומרים לשון הבנה, כי הוא הבנת המציאות של עכשיו שנשמתו היא יצירה של הקב"ה, ואינה ידיעת מה שהיה.

ומה שאומרים "ויאמר כל אשר נשמה באפו" גם זה קאי על כל מין האנושי, אך הדיבור הוא מכח הנשמה אשר באפו, ולאחר שידעו ויבינו יביעו את זה בפיהם וישמיעו לכולם שה' אלקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה.

ה

צריך לבאר מדוע בר"ה ויוהכ"פ מזכירים בחתימה את שם היום שאומרים מקדש ישראל ויום הכפורים או ויום הזכרון, ואילו בשאר היו"ט אומרים רק מקדש ישראל והזמנים באופן כללי, ולא מפרטים את היו"ט כגון חג המצות.

והטעם הוא, שבשאר היו"ט מושפע מלמעלה קדושת יו"ט בלבד, ורק שכל יו"ט בא על ענין אחר, אבל בר"ה

ותקוותם ויזכו לתקוה טובה. ופתחון פה למיחלים לך – שעל מה שיחלו וקיוו לישועת ה', יהיה להם פתחון פה בבוא הישועה, שיוכלו לומר לכולם הנה צדקנו במה שייחלנו לה'.

שמחה לארצך – בכל ארץ ישראל יהיה שמחה, שהיא בלב, וששון לעירך – בירושלים עירך יהיה ששון שענינו הוא התגלות השמחה במעשה, שזה בירושלים עיר המקדש ששם ששים ושמחים לפני ה', כמש"כ בשם הגר"א.

ד

בברכה אמצעית: וידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלקי ישראל מלך וכו'.

הכל קאי על מין האדם, אלא שיש שני ענינים של קשר בין המין האנושי לבורא יתברך, האחד הוא מה שכל אדם נולד מאדם ואדם מאדם עד אדם הראשון שהוא יציר כפיו של הקב"ה, ומצד בחינה זו האדם הוא פעול שנפעל עילה מעילה עד יציר כפיו של הקב"ה, וע"ז מבקשים שהאדם שהוא פעול ידע את העבר מהיכן נפעל שאתה פעלתו, ולכן אומרים לשון ידיעה, כי הוא ידיעת מה שהיה.

והקשר השני הוא מצד הנשמה שבאדם

כו
ששון
ראש השנה
המועד

ויוהכ"פ חוץ מקדושת היום, הרי בר"ה יש
 דין וביום הכפורים יש כפרת עונות, שהם
 דברים שמושפעים מאת ה', ולכן צריך
 להזכיר שהקב"ה מקדש ישראל ויום הזכרון
 או יום הכפורים, שהם קדושה מסוימת
 ומיוחדת לר"ה ויוהכ"פ שהקב"ה מקדש,

וזהו טעמא על מה שכתבו אחרונים שאם
 טעה בר"ה ויוהכ"פ ואמר מקדש ישראל
 והזמנים לא יצא, שהרי החסיר מלהזכיר
 שיש בימים אלה ענין מסוים שהקב"ה
 מקדש אותו. [ועיין בשערי תשובה באו"ח
 סי' תקפ"ב, והמ"ב השמיט דין זה וצ"ע].



יום הכפורים

סימן א

בענין רחיצה וסיכה ביוהכ"פ ות"ב

מקצת גופו ככל גופו בין סיכה של תענוג בין סיכה שאינה של תענוג ואם היה חולה אע"פ שאין בו סכנה או שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו ואינו חושש עכ"ל, אולם בהלכות תעניות פרק ה' הלכה י' לגבי תשעה באב כתב הרמב"ם ז"ל: ואסור בסיכה של תענוג ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה כיום הכפורים עכ"ל, הרי דמחלק הרמב"ם בין יום הכפורים לתשעה באב שביום הכפורים אסור גם סיכה שאינה של תענוג ובת"ב אסור רק סיכה של תענוג, ועיי"ש בלח"מ שהעיר דהיאך כתב הרמב"ם "ואסור וכו' כיום הכפורים" הרי יש חילוק ביניהם.

והנה צריך ביאור מה טעם החילוק דאף דביוהכ"פ סיכה שאינה של תענוג אסורה, אבל אם היה חולה או שיש לו חטטין סך כדרכו, והא הטעם שחולה סך בדרכו זהו משום שלא הוי סיכה של תענוג, ומה בכך והרי סיכה שאינה של תענוג נמי אסורה ביוהכ"פ, ועוד דמאי שנא יוהכ"פ מתשעה באב בפרט זה של סיכה שאינה

א

כתב הרמב"ם הלכות שביתת עשור פרק ג' הלכה ב': וכל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בתשעה באב בין ביום הכפורים, עכ"ל. ובהלכה ג': מי שראה קרי בזמן הזה ביום הכפורים וכו' ואסור לו לרחוץ כל גופו או לטבול וכו' ואין הרחיצה מקרי לתפלה בזמן הזה אלא מנהג ואין מנהג לבטל דבר האסור אלא לאסור את המותר וכו'. עכ"ל. מדברי הרמב"ם שבהלכה ב' נקט במפורש שמותר בין בתשעה באב בין ביום הכפורים, ובהלכה ג' לגבי דין הרואה קרי בזמן הזה נקט רק יום הכפורים, נראה לדקדק ששיטת הרמב"ם שבתשעה באב מי שראה קרי בזמן הזה יכול לטבול, אלא דצ"ע הטעם בזה ומאי שנא תשעה באב מיום הכפורים והלא הן שוין בדין הענויים.

ב

והנה הרמב"ם בהלכות שביתת עשור פרק ג' הלכה ט' כתב ז"ל: אסור לסוך

כח
ששון
יום הכפורים
המועד

של תענוג שאסור רק ביוהכ"פ והא בכל העינויים שוין הם.

ג

ונראה לומר בזה, דבאמת עיקר הסיכה שהיא סותרת לעינוי הוא רק סיכה של תענוג, ולכן בת"ב מותר סיכה שאינה של תענוג, אלא דביוהכ"פ נאמר גדר אחר, עפ"י לשון הרמב"ם הלכות שביתת עשור פרק א' הלכה ד' ז"ל: מ"ע אחרת יש ביום הכפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתייה, ובהלכה ה': וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך וכו' ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששבת מאכילה ושתייה שנאמר שבת שבתון שבת לענין אכילה ושבתון לעינויים אלו עכ"ל, ונראה מדקדוק לשונו שנקט לשון שביתת על העינויים, שדין העינויים ביוהכ"פ אינו רק להיות מעונה, אלא שצריך לשבות ממעשים שמביאים לידי תענוג, ונראה דזהו הטעם שאסור ביוהכ"פ סיכה שאינה של תענוג, משום שאפי' שאין כוונתו לתענוג אלא להעביר את הזוהמא, מ"מ כיון שיכול להיות מזה תענוג, חשוב ששם המעשה הוא מעשה שיכול להביא תענוג, וביוהכ"פ זה אסור, ומשא"כ בתשעה באב שאין בו מצות שביתתה, אלא כל דינו הוא להיות מעונה, בזה אסור רק סיכה של תענוג שהיא סותרת לעינוי, אבל אם אינו מתכוין לתענוג עדיין

חשוב שהוא מתענה, ולכן מותר בתשעה באב סיכה שאינה של תענוג.

והא דחולה או מי שיש לו חטטין בראשו סך כדרכו אפי' ביוהכ"פ, נראה לבאר בזה, דאף דגם מי שאינו מתכוין לתענוג יש על המעשה שם של מעשה שיכול להביא לתענוג, זהו רק אם זה דבר שאינו מוכרח לעשותו לשם הדבר שאינו תענוג, וכגון שכונתו להעביר את הזוהמא, שזהו משום שרצונו להעביר את הזוהמא, אבל אין לו סיבה המכריחה אותו לעשות את זה, בזה נשאר על המעשה שם של מעשה שיכול להביא לתענוג, אבל אם הוא מוכרח לסוך כיון שהוא חולה או שיש לו חטטין, בזה חל על המעשה שהוא רק משום החולי או החטטין, כיון שהוא מוכרח לזה, ואז אין על המעשה שם של מעשה שיכול להביא לתענוג, ולכן מותר לסוך כהאי גוונא אפי' ביוהכ"פ.

ולפי"ז יש לבאר מש"כ הרמב"ם בתשעה באב שאסור בסיכה וכו' כיום הכפורים, שעיקר העינויים גם בתשעה באב הם מה שחשוב עינוי ביום הכפורים, ועצם העינוי הוא רק שלא יהיה סיכה של תענוג, אלא דביוהכ"פ גם סיכה שאינה של תענוג אסורה משום שיש עליה שם של דבר שיכול להביא לתענוג.

כט
המועד
סימן א
ששון

אך לדברינו מיושב שפיר, דכל מה שאסור ביוהכ"פ כאשר אינו מתכוין לתענוג, היינו כשאינו מוכרח לזה, דאז חל על מעשהו שם של מעשה שיכול להביא לתענוג וזה אסור ביוהכ"פ, אבל בטבילה שחייב לטבול, חל על טבילתו רק שם מעשה טבילה בלבד, ואין בו שם של מעשה שיכול להביא לתענוג ולכן מותר לחייבי טבילות לטבול ביוהכ"פ.

ה

ולפי"ז מבואר שפיר דקדוק לשון הרמב"ם לגבי בעל קרי בזה"ז שאסור לו לטבול, שנקט הרמב"ם רק יוהכ"פ ולא תשעה באב, דבאמת משום כוונתו הרי מתכוין לטבול ולא לרחיצה, וא"כ הוי רחיצה שאינה של תענוג, אלא דביוהכ"פ שאסור גם כשאינו מתכוין לתענוג, והא דכל חייבי טבילות טובלין כדרכן הוא רק משום שהם חייבים לטבול, א"כ בזה"ז דאין חיוב לטבול לקרי הדר דינא דאסור לטבול כיון שחשוב שיכול להביא לתענוג, אבל בתשעה באב, שאסור רק אם מתכוין לתענוג בזה כיון שמתכוין לטבול אפי" שאינו חיוב, הרי אינו מתכוין לתענוג, דטבילה היא דבר שאינו של תענוג, ולכן מותר בתשעה באב לטבול לבעל קרי אפי" בזה"ז.

ד

והנה הטור באו"ח סי' תקנ"ד כתב שמותר ליטול ידים לתפלה בת"ב ויוהכ"פ דהוי כטבילה של מצוה שמותרת, ודלא כהרמב"ם שכתב [בהלכות תפלה פרק ז' הלכה ח'] ביוהכ"פ וט"ב שאין בהם רחיצה אינו מברך על נטילת ידים, עכ"ד. ומש"כ הטור הוא דעת הרמב"ן והרא"ש עי' בב"י, וביאור הפלוגתא היא דלהרמב"ן והרא"ש הא דחייבי טבילות טובלין כדרכן הוא משום דהוי מצוה, ולכן הוא הדין רחיצה לתפלה, אבל הרמב"ם ס"ל דרחיצה של מצוה אסורה, וא"כ צריך להבין לפי הרמב"ם מה הטעם דחייבי טבילות טובלין כדרכן, והמוכרח בזה, דחלוק מעשה טבילה ממעשה רחיצה, דרחיצה שענינה היא נקיון הידים, אף שעושה את זה משום המצוה של רחיצת ידים לתפילה, חשיב רחיצה של תענוג והוא סתירה לדין עינוי, אבל טבילה שהוא מעשה של טהרה אינה כלל מעשה של רחיצה של תענוג ולכן מותר לטבול ביוהכ"פ ות"ב.

אלא דכ"ז נחא בתשעה באב שרק של תענוג אסור כמו בסיכה, אבל ביוהכ"פ שאסור גם כאשר אינו מתכוין לתענוג א"כ צריך להיות אסור גם טבילה, דמ"מ במציאות יש בזה גם רחיצה.



סימן ב

איסור נעילת הסנדל ביוהכ"פ

א

כתב הרמב"ם בהלכות שביתת עשור פרק ד' הלכה ח': מותר לכל אדם לנעול את הסנדל מחמת עקרב וכיוצא בה כדי שלא תשכנו והחיה מותרת לנעול את הסנדל משום צנה כל שלשים יום והחולה כיוצא בה אע"פ שאין שם סכנה עכ"ל וכתב המגיד משנה שמדין הסיכה נלמד שאע"פ שאין סכנה מותר לנעול מפני החולי עכ"ד. [ועיין מש"כ בסי' א' בגדר הא דבסיכה מותר ביוהכ"פ לסוך לחולה].

ויש לעיין מה הדמיון בין סיכה לנעילת הסנדל, דבסיכה הרי עצם זה שהאבר ניסוך זהו הצורך לחולה, אבל בנעילת הסנדל הרי כתב הרמב"ם לעיל בהלכה ז' שענין העינוי שיש באיסור נעילת הסנדל הוא שקושי הארץ מגיע לרגליו, והיינו שהעונג הוא במה שהולך או עומד ואינו מרגיש את קושי הארץ, וא"כ אפי' אם לובש סנדל משום עקרב או צנה או חולי אין זה שייך למציאות העינוג שאינו מרגיש את קושי הארץ שהרי אין צורך החולי שלא ירגיש את קושי הארץ, אלא שלא יהא לו צינה מהארץ או שלא ישכנו עקרב, וא"כ עצם העונג קיים בלי סיבת חולי, והרי אין כאן דין דחייה שהרי אין בזה

סכנה ואין זה פקו"נ, ומדוע מותר דברים אלה ביוהכ"פ.

ב

ואשר נראה בזה, דבאמת יש לעיין בעיקר העינוי דנעילת הסנדל שמבואר ברמב"ם שצריך שירגיש את קושי הארץ, שהרי כל מה שירגיש את קושי הארץ הוא רק כשעומד על רגליו או הולך, וכששוכב במטה אפי' בלי סנדל אינו מרגיש את קושי הארץ, והרי יכול לשכב כל היום ולא ירגיש את קושי הארץ, ובמה מתקיים העינוי אם שוכב כל היום.

והמוכרח בזה, שדין העינוי דנעילת הסנדל מחייב שלא להיות במצב של אפשרות ללכת בלי להרגיש את קושי הארץ, ומשום זה אסורה עצם הנעילה של סנדל, שע"י נעילת הסנדל האדם במצב של יכולת ללכת בלי להרגיש את קושי הארץ, ולכן אפי' אם שוכב בלי סנדל, כיון שאם ירצה ללכת ירגיש את קושי הארץ, בעצם המצב הזה מתקיים דין העינוי מנעילת הסנדל.

ג

והנה ביומא דף ע"ח ע"א איבעיא להו מהו לצאת במנעל של שעם ביוהכ"פ

ששון סימן ב המועד לא

ילך לא ירגיש את קושי הארץ, אלא זהו עראי שברגע זה אם ילך לא ירגיש את קושי הארץ, ואי"ז עינוג של נעילת הסנדל ולכן מותר לנעול דבר שאינו מנעל ביוהכ"פ. [ועי' באו"ח סי' תרי"ד סעיף ב' בהג"ה ומ"א ומ"ב שם].

ד

ולפי"ז יש להבין הא דאם לובש מנעל משום עקרב או צינה או חולי מותר, כיון שהאיסור הוא בעצם נעילת הסנדל שעיי"ז נמצא האדם במצב שאם ילך לא ירגיש את קושי הארץ, כל שסיבת עצם הנעילה היא משום עקרב וכיוצא בו, ולא נעשה בשביל ללכת בלי להרגיש את קושי הארץ לא חשוב תענוג, ואינו בכלל נעילת הסנדל האסורה, דאין כאן את המצב שיש לו נעל בשביל שיוכל ללכת בלי להרגיש את קושי הארץ, כיון שעצם המצב הזה לא נעשה אלא בשביל עקרב או חולי או צינה, והוי שפיר דומיא דסיכה שמותר משום חולי, ולכן גם בנעילת הסנדל מותר ביוהכ"פ משום עקרב או חולי וכיוצא בזה.

ומסקנת הסוגיא שם דמותר, ומבואר שם הטעם משום דלאו מנעל הוא, והנה מהא דאיבעיא להו אם מותר או לא, ראי' דזה ודאי שאין מרגישין בזה את קושי הארץ דע"ז לא שייך להסתפק, אלא שאפי' אם אין מרגישין את קושי הארץ יש דין שרק מנעל אסור, וע"ז היה הספק אם יש למנעל של שעם שם מנעל והמסקנא היא שאין לזה שם מנעל ומותר, אלא דצריך להבין מדוע רק מנעל אסור, כיון דיסוד העינוי שירגיש את קושי הארץ, א"כ כל שהולך ואין מרגיש את קושי הארץ אין לו את העינוי ומ"ט יש דין שרק מנעל אסור.

ונראה ביאור הדבר שהעינוג בנעילת הסנדל שנאסר ביוהכ"פ הוא רק עצם המצב שאם ילך לא ירגיש את קושי הארץ, ולא עצם ההליכה בלי להרגיש את קושי הארץ, ולכן רק מנעל אסור, שמנעל הוא המיועד להיות בקביעות על הרגל ועיי"ז חשוב שהאדם הוא במצב שאם ילך לא ירגיש את קושי הארץ, אבל דבר שאינו מנעל ואינו מיועד להיות בקביעות על הרגל, לא נחשב שהאדם הוא במצב שאם



סימן ג

בדין תוספת בתשעה באב וביום הכפורים ובתעניות

א

כתב הרמב"ם בהלכות תעניות פרק ה' הלכה ז': תשעה באב לילו כיומו לכל דבר ואין אוכלין אלא מבעוד יום ובין השמשות שלו אסור כיום הכפורים עכ"ל. והמגיד משנה הביא את דברי הרמב"ן שמכאן ראי' שאין לתשעה באב תוספת מבעו"י כמו שיש ליום הכפורים שאם הי' דין תוספת לא צריך לומר שביהש"ש אסור שהרי תוספת מבעו"י היא, עכ"ד. וקשה שהרי יש לדקדק מדברי הרמב"ם להיפך שאם אין דין תוספת ורק צריך להחמיר ביהש"ש, מדוע הוסיף הרמב"ם "ואין אוכלין אלא מבעוד יום", הלא סגי במש"כ ובין השמשות שלו אסור.

והנה הרמב"ם בהלכות תעניות פרק ג' הלכה ג' כתב: ובשלש אלו אוכלין ושותין מבעוד יום כמו שעושין בצום כיפור, עכ"ל. וכתב שם המ"מ שמדברי הרמב"ם נראה שיש לתעניות אלו תוספת שהרי כתב כמו שעושין בצום כיפור, אלא שנראה כדברי הרמב"ן שאין דין תוספת שלא יהיו תעניות אלו חמורין מתשעה באב שאין לו תוספת, עכ"ד. והנה כיון שדקדק שכוונת

הרמב"ם אוכלין ושותין מבעוד יום היינו שיש דין תוספת, נמצא דהמשמעות של מבעוד יום הוא קודם ביהש"מ ומדין תוספת, א"כ צריך להיות כן גם בתשעה באב שהרי גם בתשעה באב כתב הרמב"ם ואין אוכלין אלא מבעוד יום.

ב

ואשר ע"כ נראה לומר בדעת הרמב"ם דבאמת גם בתשעה באב איכא דין תוספת, ולכן אין חומר בתעניות יותר מתשעה באב הא דיש בהם דין תוספת כיון דגם בתשעה באב איכא דין תוספת, ולכן הוסיף הרמב"ם שאין אוכלין אלא מבעוד יום, לאורו"י דצריך להוסיף ומותר לאכול רק עד קצת קודם ביהש"מ, ובאמת שהוא מפורש ברמב"ם בפיהמ"ש סוף תענית שכתב וז"ל ודין תעניתו כעין תענית צום כפור וכו' ומוסיפין מחול על הקודש עכ"ל, והא שהקשה הרמב"ן דא"כ מה צריך לדין איסור ביהש"מ הא מצד דין תוספת צריך להפסיק מבעו"י, נראה לומר, דהנה שיטת הרמב"ם שכל דין תוספת לא נאמר בשבתות ויו"ט אלא רק ביוהכ"פ, וביוהכ"פ גופא לא נאמר אלא לעינוי ולא לאיסור

לג
המועד
סימן ג
ששון

העינוי מוסיפה על חומר העינוי בעצומו של יום, וא"כ מבוארים היטב דברי הרמב"ם במש"כ ואין אוכלין אלא מבעוד יום ובין השמשות שלו אסור כיוהכ"פ, שדין תוספת אינו אלא לאיסור אכילה, וכמו שנקט הרמב"ם שאין אוכלין אלא מבעוד יום, אבל שאר עינויים מותר, ודין איסור ביהשמי"ש נצרך לשאר העינויים, שלא נוהג בהם דין תוספת, ואסורים מיהא בביהשמי"ש משום ספק.

ד

והנה ביוהכ"פ יש דין תוספת גם לאחריו, ובתעניות ובתשעה באב לא מזכיר ברמב"ם שיש דין להוסיף לאחריו, ונראה לומר בזה, דבאמת צריך ביאור כיון שכל דין תוספת הוא משום דהעינוי בעצומו של יום יותר חמור, א"כ מה שייך תוספת לאחריו כלל, וכי ע"י שמוסיף לצום לאחריו נהי' הצום בעצומו של יום יותר קשה וחמור. ובעל כרחין צריך לומר, שעצם זה שיודע שיש דין להוסיף לצום קצת לאחריו זהו מקשה את הצום בעצומו של יום וזהו החומר שבזה, וא"כ נראה דתוספת לאחריו שייך רק ביוהכ"פ שהוא מהתורה, אבל תעניות ותשעה באב שבאים על צרות ודברים רעים, הרי מחכים שיבטלו הצרות והדברים הרעים ותבטל התענית, לא שייך שמה שבדעתו שיוסיף לצום גם לאחריו

מלאכה, והמבואר בזה שדין תוספת אינו להוסיף לנהוג קדושת היום בחול, אלא שהוא דין מיוחד בעינוי, וביוהכ"פ גופא מותר בזמן התוספת במלאכה ואסור בעינוי, והגדר בזה נראה, שהוא חומר בעינוי של עצומו של יום במה שמתענה כבר בסוף היום הקודם, ונצטוינו ביוהכ"פ לצום בשיעור חומר כזה שכבר קצת מסוף היום הקודם נתחיל להתענות.

ונראה דזהו יסוד שיטת הרמב"ם שבתעניות ותשעה באב גם נוהג דין תוספת, והרי אין בהם שום קדושה שיהא שייך דין תוספת להוסיף על קדושת היום, אולם כיון שהוא דין מיוחד בעינוי שיהא עינוי בחומר כזה, זה שייך גם בתעניות ותשעה באב שהעינוי בהם יהא בחומר כזה שכבר התחיל להתענות בסוף היום הקודם.

ג

ונראה לומר לפי"ז, דהנה מהחמשה עינויים אכילה ושתיה, רחיצה, סיכה, נעילת הסנדל, ותשמיש המטה, רק העינוי של אכילה ושתיה יותר קשה וחמור אם הוא נמשך יותר, אבל בשאר העינויים אין אריכות זמן העינוי מוסיף בחומר שלו, וא"כ נראה דלשיטת הרמב"ם כל דין תוספת לא נאמר אלא באכילה ושתיה שבהם התוספת מוסיף בחומר העינוי בעצומו של יום, אבל שאר העינויים מותרים בתוספת דאין תוספת

לד
ששון
יום הכפורים
המועד

מוסיף חומר בעצמו של יום זהא אדרבה מחכים שיבטל התענית לגמרי, ולכן בהם שייך רק תוספת לפניו שעדיין יש את הצרה וע"י שהוסיף לצום לפניו איכא חומר בעצמו של יום, אבל תוספת לאחוריו לא שייך כלל.

ה

והרמב"ן שהקשה אם יש דין תוספת מה צריך דין איסור ביהש"מ הוא לשיטתו, דס"ל שיש דין תוספת בשבתות

ויו"ט, כמבואר להדיא בדבריו בתורת האדם, הרי שדין תוספת הוא להוסיף על קדושת היום, ע"כ לשיטתו אם אך היה דין תוספת בתשעה באב הי' צריך להיות לכל העינויים, לכן הוכיח שמזה שיש דין איסור ביהש"מ רא"י שאין דין תוספת, כי אם הי' דין תוספת לא צריך לדין ביהש"מ, אולם הרמב"ם לשיטתו שדין תוספת נוהג רק לעינוי, א"כ שפיר ס"ל דרק לעינוי של אכילה ושתייה יש דין תוספת, ודין איסור ביהש"מ נצרך לשאר עינויים.



סימן ד

קץ מחילה וסליחה ביהכ"פ – ביאורו

כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ב' הלכה ז': יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל לפיכך חייבין הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים עכ"ל, לשון הרמב"ם שכתב "והוא קץ מחילה וסליחה לישראל" צריך ביאור, מה ענין קץ לכאן, הא בפשוטו יום הכפורים הוא בעצמו יום מחילה וסליחה, והנה בתפלת נעילה אומרים: ותתן לנו את יום הכפורים הזה קץ ומחילה וסליחה על כל עונותינו ע"כ, ולפי"ז תיבת קץ היא סוף לעונות וכעין

לשון מחילה, [וצריך ביאור מה הכוונה בזה ובשום מקום לא אומרים לשון זה], אך בנוסח התפילה ברמב"ם כתוב כמו שכתב כאן: ותתן לנו... את יום הכפורים הזה קץ מחילה לכל חטאתינו, שתיבת קץ נסוב על המחילה, וזה צריך ביאור.

ואשר נראה בזה, דהנה צריך ביאור בהא דחייבין לעשות תשובה ביום הכפורים גם מי שעבר על עשה בלבד, דבשלמא עבר על לא תעשה שע"ז רק יום הכפורים מכפר, על זה חייב לעשות תשובה כדי שיהיה לו את כפרת יום הכפורים,

לה	המועד	סימן ה	ששון
<p>למחילה ולסליחה ולכפרה ולמחל בו את כל עונותינו" שלכאורה הוא כפל לשון מה שמוסיפים ולמחל בו את כל עונותינו, אולם נראה שהביאור הוא – "למחילה ולסליחה ולכפרה" – הוא עצם זה שהיום מכפר, "ולמחל בו את כל עונותינו" – הוא מה שנצטוינו ביום הזה להגיע להיות מחולים על כל עונותינו.</p>			<p>אבל אם עבר על עשה דתשובה לבד מכפרת הרי אינו זקוק לכפרת יום הכפורים שיתכפר לו על העשה, ומדוע חייב ביוהכ"פ לעשות תשובה על זה.</p>
<p>ולפי"ז מבואר מש"כ הרמב"ם והוא "קץ מחילה וסליחה לישראל", שקאי על מה שנצטוינו שיום הכפורים יהיה קץ של מחילה, שביום הזה נהיה עם המחילת עונות, וזה הסיבה שחייבים לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים.</p>			<p>והמוכרח בזה, דבעיקר מצות יום הכפורים נאמר שנגיע ביום הזה להיות מכופרים על כל עונותינו, ואנחנו מצווים משום זה לשוב בתשובה על כל עונותינו, ועל מה שלא די בתשובה בלבד הקב"ה מצדו מכפר לנו ע"י עצומו של יום, ועי"ז מגיעים להיות מכופרים על כל עונותינו.</p> <p>ונראה שזה ביאור נוסח התפילה, ותתן לנו וכו' את יום הכפורים הזה</p>



סימן ה

בענין וידוי יום הכפורים

עכ"ל, מבואר מדברי הרמב"ם שדין וידוי הוא לומר את כל חלקי התשובה חרטה והקבלה לעתיד, וכן כתב לקמן פרק ב' הלכה ב': ומה היא התשובה שיעזוב החוטא חטאו ויסירנו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד וכו' וכן יתנחם על שעבר וכו' וצריך להתודות בשפתיו ולומר ענינות אלו שגמר בלבו עכ"ל. וידוע להקשות שבנוסח הוידוי שלנו ביום הכפורים לא מוזכר

א

כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פרק א' הלכה א': כל המצוות שבתורה וכו' אם עבר אדם על אחת מהן וכו' כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני הא-ל ברוך הוא וכו' כיצד מתודה אומר אנא ד' חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך, והרי נחמתי ובשתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה זה הוא עיקרו של וידוי

לו
ששון
יום הכפורים
המועד

החרטה והקבלה, ואיך מקיימים מצות וידוי, ועוד שהרמב"ם בעצמו כתב לקמן בפרק ב' הלכה ח': הוידוי שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו וכו' והוא עיקר הוידוי עכ"ל ולא הזכיר את כל חלקי התשובה.

ב

והנה הרמב"ם בפרק ב' הלכה ג' פסק שצריך לפרוט את החטא, וקשה דא"כ איך כתב בהלכה ח' שאבל אנחנו חטאנו הוא עיקר הוידוי, והא צריך לפרט את החטא.

ג

והנה בהלכות מעשה הקרבנות פ"ג הט"ו כתב הרמב"ם: כיצד מתודה אומר חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך וחזרתי בתשובה לפניך וזו כפרתי עכ"ל, הרי דבוידוי על הקרבן לא צריך לומר את כל חלקי התשובה, והנראה מזה, דשני מיני וידוי איכא, האחד הוא הוידוי של עיקר התשובה, והשני דין וידוי בשעת הכפרה, שלכן צריך להתודות על הקרבן, וכל הדין לפרט את כל חלקי התשובה, זהו רק בוידוי של עיקר התשובה, אבל בוידוי בשעת הכפרה אין צריך להזכיר את כל חלקי התשובה, והן אמת שודאי שכיון שאין כפרה בלא תשובה, ודאי שקודם הכפרה צריך להתודות את הוידוי בשלימות עם

כל חלקי התשובה משום עיקר התשובה, אבל אין דין וידוי זה להאמר בשעת הכפרה, אלא מיד כשעשה תשובה יכול להתודות וידוי זה, ובשעת הכפרה אין צריך לומר אלא מה ששייך לכפרה, ולכן על הקרבן א"צ להתודות את כל חלקי התשובה, והוא הדין בוידוי יום הכפורים, שדין וידוי יום הכפורים הוא דין וידוי בשעת הכפרה, שלכן דין הוידוי הוא בעצומו של יום או קודם שיאכל שהוא כבר סמוך ליום, ובדין וידוי זה א"צ לומר אלא אבל אנחנו חטאנו, אבל את הוידוי של עיקר התשובה לא צריך לומר דווקא ביום הכפורים, אלא מיד כשעשה תשובה יכול לומר אבל ודאי שמעכב בדין וידוי לומר את כל חלקי התשובה, שאם לא התודה בשלימות לא קיים את מצות התשובה כהלכתה, וגם לא תהיה לו כפרה.

ד

ולפי"ז נראה דהיינו טעמא דמה שכתב הרמב"ם דעיקר הוידוי ביום הכפורים הוא אבל אנחנו חטאנו, בלי פירוט החטא, דהחויב לפרט את החטא זהו גם רק בדין וידוי שמשום עיקר התשובה, שכשחטא חטא מסוים ועשה תשובה צריך להתודות ולפרט את חטאו, אבל בדין וידוי יום הכפורים אין צריך לפרט את החטא, ולכן ביום הכפורים אין צריך לפרט את

לו
המועד
סימן ה
ששון

החטא ביום הכפורים דווקא, ובדברי הרמב"ם והכס"מ משמע שיש פירוט החטא ביוהכ"פ עצמו.

והמוכרח לומר בזה, דאף דמעיקר הדין אין חיוב לפרט את החטא ביוהכ"פ גופא, שבדין וידוי יום הכפורים סגי בוידוי של חטאנו בלבד, וכמו שלא צריך לומר ביוהכ"פ את החרטה והקבלה, מ"מ מעלה יש בפירוט החטא ביוהכ"פ, כיון שבפועל מתכפר לו כל חטא וחטא שחטא, זה נכלל בקיום של וידוי יוהכ"פ, וראיה לזה דהרמב"ם בנוסח התפילות העתיק בנוסח וידוי יוהכ"פ את נוסח על חטא שהוא פירוט החטאים, אלא שכ"ז אינו לעיכובא, ומה שנחלקו אם עבירות שהתודה עליהם יוהכ"פ זה חוזר ומתודה עליהם יוהכ"פ אחר, הוא האם אסור לחזור ולהתודות עליהם כיון שכבר נתכפרו לו, או שמשום וחטאתי נגדי תמיד יש בזה מעלה, אבל חיוב אין לכו"ע גם אם עדיין לא התודה עליהם ביוהכ"פ זה, וכל מה שהוכיח הכ"מ מעצם הפלוגתא אם חוזר ומתודה ביוהכ"פ אחר, שחזינן שאם לא התודה עדיין לכו"ע מתודה ומפרט את החטאים, וראי' להרמב"ם שצריך לפרט את החטא, הוא משום דהמ"ד שאין צריך לפרט את החטא הוא משום דס"ל שיש

החטא, ואת הדין וידוי שמשום עיקר התשובה לא צריך לומר דווקא ביום הכפורים, ואף שבדין וידוי על הקרבן כתב הרמב"ם שאומר ועשיתי כך וכך, נראה שחלוק דין וידוי על הקרבן, שכיון שהכפרה היא כפרה מיוחדת על חטא מסוים, בזה גם בדין וידוי בשעת הכפרה צריך לפרט את החטא, אבל בכפרת יום הכפורים שהיא כפרה על כלל החטאים ואינה מתיחסת לחטא מסוים, בזה לא צריך בוידוי של שעת הכפרה לפרט את החטא.

ה

והנה הכסף משנה בהלכות תשובה פרק ב' הלכה ג' כתב ראי' לפסק הרמב"ם דצריך לפרט החטא, מדאפליגו על עבירות שהתודה עליהם ביום הכפורים זה אם חוזר ומתודה עליהם ביום הכפורים אחר, אלמא דאם עדיין לא התודה עליהם ביום הכפורים צריך להתודות ולפרט את החטאים, עכ"ד.

והרמב"ם נמי פסק דעבירות שהתודה עליהם יום הכפורים זה חוזר ומתודה עליהם יום הכפורים אחר, וקשה דכל זה סותר למה שנתבאר לעיל שכל פירוט החטא הוא רק מדין הוידוי של עיקר התשובה ולא מדין וידוי יום הכפורים, ולכן כתב הרמב"ם שעיקר הוידוי ביוהכ"פ הוא אבל אנחנו חטאנו משום שא"צ לפרט את

לח
ששון
יום הכפורים
המועד

איסור לפרט את החטא, שכאילו אין מתבייש ממנו, וא"כ ע"ז שפיר מוכח מהפלוגתא אם חוזר ומתודה עליהם ביוהכ"פ אחר, דאם לא התודה עדיין לכו"ע מתודה עליהם ומפרט את החטא, הרי דנקטינן לא כהמ"ד שאסור לפרט את החטא, וכיון שאין איסור לפרט את החטא, הרי דינא הוא שמחויב הוידוי של עיקר התשובה הוא לפרט את החטא, וביוהכ"פ יש מעלה לחזור ולפרט את החטא בשעת הכפרה, וזה הראי' לשיטת הרמב"ם, אבל אין ביוהכ"פ חיוב לפרט את החטא, ורק מעלה יש בזה.

1

כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ב' באמצע הלכה ז': ואע"פ שהתודה

קודם שאכל חוזר ומתודה בלילי יום הכפורים ערבית וחוזר ומתודה בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילה, עכ"ל. הא דהפריד הרמב"ם וכתב וחוזר ומתודה בשחרית ובמוסף וכו', ולא כלל הכל ביחד שחוזר ומתודה בערבית ובשחרית וכו', משום שמה שחוזר ומתודה בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילה הוא רק משום שיהא וידוי בכל תפלות היום, אבל מה שחוזר ומתודה בערבית הוא גם משום שיהא וידוי בעצמו של יום הכפורים, ולא סגי במה שהתודה קודם שיאכל, ואין זה משום דין וידוי בתפלת ערבית בלבד. ונפ"מ שאף מי שפטור לגמרי מתפילה, חייב להתודות לפחות פעם אחת בעצמו של יום הכפורים, אף שהתודה בערב יום הכפורים.



סימן ו

בענין הכריעות בסדר עבודת יום הכפורים

א

ספרד הביא הבית יוסף בס' תרכ"א שיש מחלוקת אם לומר והכהנים והעם או לא, והכריע שיש לומר, אבל נוהגין שהקהל אינו כורע ומשתחוה שם וצריך ביאור מדוע שונה הזכרה זו.

והנה גם בשלשת הוידויין אנתנו אומרים נוסח "והכהנים והעם" רק כאשר

בסדר העבודה "אמיץ כח" שבנוסח אשכנז לא אומרים את נוסח "והכהנים והעם" ולא משתחוים בזה"ז זכר למקדש על הזכרת מה שכה"ג היה אומר לה' חטאת, אלא אומרים בקצרה: צותתיו ענו לו וברכו את השם, ועל נוסח "אתה כוננת" שבנוסח

לט
המועד
סימן ו
ששון

מזכיר את השם המפורש, הרי מה שהעומדים בעזרה שמעו את הכה"ג מזכיר את השם המפורש זה חלק מקיום דין עמידתם שם, וא"כ נראה דגם מה שהשתחוו והודו באמירת בשכמל"ו כלול בזה, דכך הוא קיום שמיעת שם המפורש מפי כה"ג ששומעים ומשתחווים ואומרים בשכמל"ו. וכל זה הוא חלק מסדר עבודת יוהכ"פ.

ולכן פרטה המשנה את הכהנים במיוחד, מכיון שהרי ביוהכ"פ היתה כפרה מיוחדת על הכהנים וכפרה על כל ישראל, הרי בעמידת הכהנים התקיים דין עמידה על הקרבן משום כפרתן בנפרד, וכפי שנתבאר הרי שמיעת השם וההשתחויה ואמירת בשכמל"ו הם חלק מקיום דין עמידה על הקרבן, ונמצא שבכל זה היה קיום מיוחד במה שהכהנים שמעו והשתחוו ואמרו בשכמל"ו, שהיה חלק מקיום דין עמידתן שם, יתר על מה שאר העם שמעו והשתחוו ואמרו בשכמל"ו, שזה היה חלק מקיום דין עמידתם שם רק משום דין כפרת כל ישראל.

וממילא דכל זה רק בסדר העבודה ביוהכ"פ אבל כשאמרו שם המפורש כל יום בברכת כהנים, אין בשמיעת השם שום קיום של חלק מחובת האמירה, ולכן אין צריכים השומעים להשתחות ולומר בשכמל"ו.

מזכירין את השם השלישי בוידוי כאשר מזכירין את הפסוק כי ביום הזה וגו' לפני ה', ולכאורה אין אנו עושים זכר להשתחויה על שאר השני שמות שהיה מזכיר הכה"ג ויש לבאר מדוע.

ב

והנה בגדר עיקר דין הכריעה וההשתחויה במקדש כשהיו שומעין את השם המפורש מפי כהן גדול, עמד בתוס' יו"ט יומא פרק ו' משנה ב' מדוע בכל יום בברכת כהנים שהיו מברכים במקדש בשם המפורש לא היו משתחווים ואומרים בשכמל"ו, ועיי"ש מש"כ בזה.

ונראה לומר, דהנה יש להעיר מדוע כתוב במתני' [וכן העתיק הרמב"ם] בפירוט שהכהנים והעם העומדים בעזרה היו משתחווים, כיון שכל העם הרי הכהנים בכלל, ומה צריך לפרט הכהנים בנפרד. והנראה מזה, שדין ההשתחויה לא היה דין כללי משום שמיעת השם המפורש שכל ששומעין שם המפורש צריך להשתחות, ואם היה כן הרי אין עצם ההשתחויה ואמירת בשכמל"ו חלק מגוף עבודת יוהכ"פ, אלא רק תוצאה משמיעת הזכרת שם המפורש, אלא גדר הדין הוא שכיון שהעומדים בעזרה הרי נתקיים על ידם דין עמידה על הקרבן, וכיון שמסדר הכפרה ביוהכ"פ הוא העשר פעמים שהיה כה"ג

מ

ששון

יום הכפורים

המועד

ג

ולפי מה שנתבאר בגדר ההשתחוויה ואמירת בשכמל"ו שאינם דין כללי כאשר שומעים הזכרת שם המפורש, אלא שהם דין מסוים בעבודת יום הכפורים, א"ש טפי מנהגנו לעשות זכר למקדש בכריעה והשתחוויה, דאינו משום שע"ז יש זכר למקדש שהיה אמירת שם המפורש, אלא משום שכל הכריעה וההשתחוויה ואמירת בשכמל"ו הם עצמם חלק מסדר עבודת יוהכ"פ וע"ז עבדינו זכר למקדש.

ד

והנה הטור באורח חיים סי' תרכ"א הביא מחלוקת בין רב סעדיה לרי"צ גיאת, שרב סעדיה סובר שצריך לומר לפני השם תטהרו כמו שאומר אנא השם ורי"צ גיאת כתב שאם אמר לפני ה' [כוונתו שאמר שם אדנות אין בכך כלום דקרא הוא דקרינן ואין אנו הוגים השם באותיותיו עכ"ד, והבית יוסף [וכן הוא בריב"ש סי' רי"ט] הסביר שטעמו של רב סעדיה שכמו שאומר אנא השם לרמוז שכ"ג היה אומר בשם המפורש, ואם היינו אומרים שם אדנות היה נראה שכ"ג אומר כן, הוא הדין בלפני ה' תטהרו שכיון שכ"ג היה אומר שם שם המפורש, לזכר אנו צריכים לומר

לפני השם תטהרו, ולא לומר שם אדנות, והרי"צ גיאת סבר דכיון דקרא קא קרינן אין אנו באים לומר השם בכינויו כמו שהיה מזכיר כ"ג את השם אלא אנו קוראין הפסוק בכינויו כמו שאנו קורין בתורה עיי"ש בבית יוסף.

ה

ויש להוסיף בביאור דברי הרי"צ גיאת שהנה בחי' מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם בהלכות עבודה זרה כתב לבאר מחלוקת הגאונים והרמב"ם אם במגדף חייב גם על שם אדנות, דזה ודאי שדין מגדף זה רק על שם המיוחד, אלא בכל זאת ס"ל להרמב"ם דהדין לקרוא תמיד בשם אדנות הוא דהקריאה של אדנות היא גם קריאה על השם של הויה, ולכן אם פירש שם אדנות כאילו פירש שם הויה, וחייב גם על שם אדנות, והגאונים דפליגי ס"ל דהיכא שיש דין לקרוא שם הויה יכול להתקיים ע"י אדנות כאילו קרא שם הויה, אבל לגבי להתחייב ע"ז מדין מגדף מאן משוי לקריאתו שתהא קריאה של הויה להתחייב ע"ז, דהא קריאה של אדנות קריאה היא גם מצד עצמה עיי"ש בדברי ח' מרן רי"ז הלוי, וי"ל דזה הביאור בדברי הרי"צ גיאת, דכשאנו אומרים מה היה הכ"ג מתפלל אם נאמר אדנות אין בזה זכר למה שהכ"ג הזכיר שם המפורש כי אולי ה' אומר אדנות דהא יש

ששון סימן ו המועד מא

וזה נחשב לנו כאילו אנחנו אמרנו שם הוי', ואיכא בזה זכר למקדש טפי.

ז

ולפי כל מה שנתבאר יש לבאר את המנהג שאין כורעים בזה"ז זכר למקדש אלא בהזכרת השם השלישית שבכל וידוי שאז אנו אומרים לפני ה' בשם אדנות, וגם לא כשאנו אומרים שהכה"ג היה אומר לה' חטאת, משום שכיון שרק כאשר אנו מזכירין שם אדנות בפסוק מהתורה, וזה נחשב לנו כאילו היתה קריאה של הוי', ע"ז אנו מסמיכין את הזכר של הכריעה ואמירת בשכמל"ו, שכיון שהיה חלק מסדר העבודה ביוהכ"פ, ובעינין לעשות זכר למקדש שיש לנו כריעה ואמירת בשכמל"ו, עושים שיהיה הכריעה ואמירת בשכמל"ו על השם שיש לנו באמירתו קריאה של שם הוי' ע"י שכך כתוב בתורה, וזה לא שייך כשמזכירים שהכה"ג הי' אומר לה' חטאת, ולא בשמות של נוסח התפלה של הכה"ג שאינו לנו אלא סיפור דברים ולא קיום של ענין הזכרת השם, וזהו טעם המנהג שלא לכרוע ולמנהג אשכנז שלא לומר והכהנים והעם כלל כשאומרים שהכה"ג הי' אומר לה' חטאת.

קריאה של אדנות לעצמה, אבל כשאנו אומרים את הפסוק ובתורה הרי כתוב שם הוי' שהוא שם המפורש וכשאנו אומרים שם אדנות הרי זה קריאה על שם הוי' הכתוב בתורה, וממילא דמתקיים כאן זכר למה שהכ"ג היה מזכיר שם המפורש ע"י אמירת הפסוק שחשיב קריאה של שם הוי'.

ו

ויש להוסיף בזה דבדווקא הוא דבהזכרת הפסוק אנו מזכירין שם אדנות לדעת הרי"צ גיאת, ולא אומרים לפני השם תטהרו כדעת רב סעדיה, דכיון דבמקדש חלק מסדר הכפרה הוא מה שכה"ג היה מזכיר שם המפורש, הרי טפי זכר למקדש מה שאומרים שם אדנות וכיון שהוא פסוק הוי קריאה על שם הוי', והזכר למקדש הוא במה שיש לנו קריאה על שם הוי' ע"י שאמרנו שם אדנות, אבל אם נאמר רק לפני השם תטהרו, הרי"ז לא נחשב לנו כאילו אמרנו שם הוי', אלא רק סיפור דברים יש כאן שהכה"ג הי' אומר כך, וכמו באנא השם, שאין אנו יכולים לומר אלא סיפור דברים שהכה"ג הי' אומר כך ובמקום זה הי' אומר את השם, אבל בקריאת הפסוק



מב
ששון
יום הכפורים
המועד

סימן ז

חתימת הברכה האמצעית ביום הכפורים

שמורה על גדולתו וטובו, וזה השבח על עצם מעשה המחילה, והנקודה השניה – ההנהגה שלו שיש סדר קבוע שבכל שנה ושנה נתנה מעונותינו ע"י מחילתו, והוא ביוהכ"פ, וזה מה שאומרים ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה, שהוא התוצאה שעוברים אשמותינו בכל שנה ושנה.

מלך מוחל וסולח לעונותינו ולעונות עמו בית ישראל ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה – ביאור הכפילות [ובנוסח התפילות ברמב"ם ליתא ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה], שאומרים כאן שתי נקודות האחת- שבח הקב"ה בעצם זה שיש הנהגה של מחילת עונות,



סימן ח

בענין נוסח התפילה בנעילה

עשה תשובה ויחתם למיתה, שהרי עכשיו הוא סוף הזמן שצריך לעשות תשובה, ועל זה תקנו את התפילה הזאת בשעה זו שהקב"ה יקבל את תשובת הבינוני ויחתם לחיים, וזה מה שאומרים רחם עלינו כי לא תחפוץ בהשחתת עולם וכו' ואתה אלו' סליחות חנון ורחום וכו' ורוצה אתה בתשובת רשעים ואין אתה חפץ במיתתם, וכל הפסוקים, שענינם שע"י התשובה נזכה לחיים ולא נמות, וע"ז התפילה שהקב"ה יקבל תשובתנו.

כל הנוסח שאומרים בתפלת נעילה במקום "על חטא" שהוא "אתה נותן יד לפושעים וכו'" צריך ביאור, על מה הוא נתקן, ומה היא הנקודה שמבקשים בזה, ומדוע זה נתקן בתפילת נעילה במיוחד.

ואשר נראה בזה, דהנה מבואר ברמב"ם שהבינוני תולין לו עד יום הכפורים אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לא עשה תשובה נחתם למיתה, ונמצא דעתה בנעילת היום של יום הכפורים, נידון הבינוני אם עשה תשובה ויחתם לחיים או שלא

ששון

סימן ח

המועד

מג

ומי שנתאחר ומתפלל מנחה בסוף היום ויודע שלא יהיה לו זמן להתפלל נעילה, יש לצדד שיאמר את הנוסח של אתה נותן יד לפושעים בסוף תפלת מנחה, שהיא תפלה אחרונה ביום הכפורים.

[והנה הרמב"ם כתב בהלכות תפלה פרק א' הלכה ז' ז"ל: וכן תקנו תפלה אחר תפלת המנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד כדי להוסיף תחנה ובקשה מפני התענית עכ"ל ובירושלמי ברכות פרק תפלת השחר הלכה א': מניין לנעילה אמר ר' לוי גם כי תרבו תפלה מכאן שכל המרבה בתפלה נענה ע"כ, ונראה מזה שכל הענין של תפלת נעילה הוא בריבוי ותוספת תפלה, ולכן כל ענינה הוא אחר תפילת מנחה שכבר התפללו את התפלות הקבועות, ולפי"ז לא שייך להתפלל נעילה אם לא התפלל מנחה קודם].

ונראה דזה הביאור בהא דרק בתפילת נעילה אומרים "ותתן לנו וכו' את יום הכפורים הזה קץ מחילה לכל חטאתינו" לפי נוסח הרמב"ם, או לפי נוסחתנו "קץ ומחילה וסליחה על כל עונותינו", ובשום תפילה לא אומרים תיבת "קץ", משום שבכל התפילות עיקר התפילה על עצם המחילה שנזכרה לה ביום הכפורים, אבל הך ענינא שהבינוני יש לו גבול שאם לא עשה תשובה ביוהכ"פ נחתם למיתה, הוא משום מה שנצטוינו שיום הכפורים יהיה קץ מחילה לחטאתינו כמו שביארנו לעיל בסי' ד' דהיינו שנגיע למצב שנמחלו עונותינו, וע"ז מתפללים עתה בסוף היום של יום הכפורים שנהיה בגדר הזה שעשינו תשובה ונמחלו עונותינו ונחתם לחיים, ולכן בתפילה הזאת מזכירים את הך ענינא שיוהכ"פ הוא קץ מחילה [או קץ ומחילה] לחטאתינו ועונותינו.



סימן ט

בענין אמירת ובכן תן פחדך ביום הכפורים

ונראה מזה, דהנוסח האמיתי הוא כמו שברמב"ם בדפוסים שעד הוצאת פרנקל שהנוסח הוא: אבל בראש השנה וביום הכפורים מנהג פשוט להוסיף בשלישית ובכן תן פחדך וכו' [ולא פעמיים ובכן], ולגבי המנהג בעשי"ת הנוסח שלהם ברמב"ם הוא: ובכן תן פחדך ובכן וכו', שבאמת המנהג פשוט ביום הכפורים להוסיף רק את ובכן תן פחדך בלבד, ולגבי מה שהביא הרמב"ם בנוסח התפלה מנהג מקצת הדגיש הרמב"ם: שנהגו מקצת לברך אותה באותו הנוסח בכל תפלה וכו' של יום הכפורים, שבראש השנה המנהג פשוט לומר את כל הנוסח, וביום הכפורים חלק נהגו לומר רק את ובכן תן פחדך, ורק מקצת נהגו לומר ביום הכפורים באותו הנוסח שאומרים בראש השנה.

והא שהרמב"ם לא כתב את זה בגוף ההלכה, הוא משום שבגוף ההלכה בא הרמב"ם להשמיע רק את עיקר הדין שבראש השנה ויום הכפורים נהגו להוסיף בברכה שלישית, ולכן נקט שם רק את מה שהמנהג פשוט להוסיף ותו לא. אבל לגבי

כתב הרמב"ם בהלכות תפלה פרק ב' הלכה י"ט וז"ל: וכן יש מקומות שנהגו להוסיף בעשרת ימים אלו בברכה שלישית ובכן ובכן וכו', אבל בראש השנה ויום הכפורים מנהג פשוט הוא להוסיף בשלישית ובכן ובכן וכו' [כן הוא הנוסח ברמב"ם הוצאת פרנקל] עכ"ל. מה שכתב הרמב"ם רק שתי פעמים ובכן משום שנוסח הרמב"ם הוא בהמשך 'ואז' צדיקים יראו וישמחו, כן כתבו בהערות בשנו"ס בהוצאת פרנקל.

והנה הרמב"ם בנוסח התפלה בתפלת ר"ה כתב וז"ל: מנהג פשוט שמברכין ברכה שלישית בנוסח זה בשני ימים של ראש השנה בכל תפלה מארבע תפלות וכן נהגו מקצת לברך אותה באותו הנוסח בכל תפלה ותפלה מחמש תפלות של יום הכפורים וזה הוא נוסחה אתה קדוש וכו', והעתיק שם הרמב"ם את כל הנוסח של ובכן תן פחדך עד הסוף, וקשה שבגוף ההלכות כתב הרמב"ם שביום הכפורים מנהג פשוט להוסיף ובכן תן פחדך, ובנוסח התפלה כתב שרק מקצת נהגו להוסיף ביום הכפורים ובכן תן פחדך.

מה
המועד
סימן ט
ששון

הוא מחילת עונות, ונמצא שהגילוי של יכולת הקב"ה לקבוע את כל מה שיהיה אינו מעיקר ענין היום, ולכן נהגו חלק מהמקומות להוסיף בברכה שלישית רק מה שהוא שייך לעיקר ענין היום, ולכן לא אומרים ביוהכ"פ את תפלת ובכן תן כבוד לעמך, אבל ובכן תן פחדך שהוא משום גילוי מלכותו ופחדו ויראתו עלינו, זה שייך גם לענין של מחילת עונות, שהרי כל התשובה והכפרה היא משום הפחד והיראה מהקב"ה, ושעיי"ז נשוב לעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם, ולכן אומרים ביום הכפורים רק ובכן תן פחדך.

והמקומות שנוהגים לומר ביוהכ"פ כמו בראש השנה משום שהרי ביוהכ"פ יש את חיתום הדין על מה שיהיה ולכן מתפללים כמו בראש השנה.

ובמקומות שנוהגים בכל עשי"ת להוסיף ובכן תן פחדך וכו', הרי הוא משום הדין שכל הימים הם ימי דין עד החתימה, וא"כ ודאי שהם מוסיפים כמו בראש השנה, ובהם אין לחלק בין ובכן תן פחדך לשאר התפלה, ולכן בזה הביא הרמב"ם שאומרים ובכן תן פחדך ובכן וכו'.

עשי"ת כל המקומות שנהגו להוסיף נהגו להוסיף את הכל, ואין בזה חילוקים, ולכן לגבי עשי"ת נקט הרמב"ם את כל ה'ובכן' גם בגוף ההלכה.

ובטעם המקומות שנהגו להוסיף ביום הכפורים רק את ובכן תן פחדך בלבד נראה לבאר, דהנה תפלת ובכן תן פחדך בימים אלה היא משום שבימים אלה הקב"ה מתגלה במלכותו ופחדו ויראתו עלינו ולכן אנחנו מבקשים שיתן פחדו ויראתו על כל הברואים, ותפלת ובכן תן כבוד לעמך וכו' היא משום שבימים אלה שהקב"ה דן את העולם וקובע את כל מה שיהיה בשנה הבאה, הרי הוא מתגלה ביכלתו לקבוע את כל מה שיהיה, ולכן אנו מבקשים שיהיה כפי שראוי להיות שיש כבוד לעמו של הקב"ה וכו', והנה בראש השנה עיקר היו"ט הוא על הדין שלכן נצטוינו לתקוע בשופר, אבל ביום הכפורים אפי' שיש בו חיתום הדין מכל מקום עיקר היו"ט בא על הכפרת עונות, וזהו הטעם למנהג אשכנז שאין אומרים תפלת מלוך על כל העולם כלו בכבודך אלא בר"ה ולא ביוהכ"פ, ע"י בטור או"ח סי' תרי"ט שהביא את המנהגים בזה, משום שעיקר ענין היום

