

# ראש השנה

## מעמד היום

אם ראש השנה הוא חג ומועד: יש לחקור בגדר מעמד היום של ר"ה, אם הינו יו"ט ומועד ככל המועדות, או שהינו מקרא קודש המחייב בהנהגות מסויימות, אך אינו חג ואינו מחוייב ככל דיני יו"ט.

הרא"ש בר"ה פ"ד סי' יד הובא בטור בסי' תקפב הביא מחלוקת בנוסח התפילה בר"ה. רבינו יצחק בר יהודה בשם רבינו אלעזר הגדול ורבינו משולם כתבו שיש לומר והשיאנו בר"ה ויה"כ. אבל רבינו יצחק הלוי ורבינו שלתיאל סברו, שברכת מועדיך זהו קרבן חגיגה, דכתיב ביה כברכת ה' אלהיך, וזה אינו כ"א שלש פעמים בשנה. והביא הרא"ש כמה ראיות כי ר"ה נקרא מועד. א. הראב"ה שאל את רבותיו אם לומר בר"ה שחל להיות בשבת 'ותודיענו': 'מפני שאומרים בו וחגיגת הרגל, ור"ה לא חג ולא רגל'. והשיבו לו, שיאמר 'ותודיענו', הרי שיו"ט הוא. ב. הביא מתשובת מר שר שלום וכן סבר רב פלטי גאון שאומרים 'מועדים לשמחה, חגים וזמנים לששון, את יום הזכרון הזה', שכן הפרשה ועניינה של ר"ה נאמרו בתורה בתוך פרשת 'אלה מועדי ד', 'ואף ר"ה נקרא חג שנאמר בכסה ליום חגיגו. ורב האי גאון חלק וסבר שאין לומר 'מועדים לשמחה, חגים וזמנים לששון'. ג. 'ומנין שנקרא שמחה, שנאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם, ואמר מר חדשיכם כיצד זה ר"ה'. ד. מהנאמר בעזרא שהיו בוכים בשובם מן הגולה, ואמר להם עזרא, כי קדוש היום לאדוננו, 'אכלו מעדנים ושתו ממתקים', כדי שתהא השנה שמינה ומתוקה עליכם. ה. הגמ' בערכין ב"ד: 'אומרת כי ר"ה ויו"ט איקרו מועד. וכן כתב המרדכי בר"ה בסי' תשה: 'נשאל לרבינו נחשון גאון מהו להתענות בר"ה. והשיב, בר"ה אסור להתענות... מדברי תורה מניין. לפי שהוא כלול עם שאר המועדות, וכתיב ביה מקרא קדש, ודרשי' בסיפרא וספרי קדשוהו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה. וכן פרש"י פרשת אמור אל הכהנים, ומקרא קדש דיו"ט בכסות נקיה ובתפלה, ושל שאר י"ט במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ובתפלה. ועוד דר"ה איקרי חג ככל המועדים, דכתיב בכסה ליום חגיגו, ואמרי' איזה חג שהחדש מתכסה בו הוא אומר זה ר"ה. ועוד... קרי ליה חג, וכתיב ושמחת בחגך, וא"ר יוחנן הוקשו כל המועדות זה לזה. הא למדת ששוה לשאר יו"ט'.

המלבי"ם בספר הכרמל ערך חג עמ' קיא כתב כי נקרא החג כן בשל קרבן החגיגה הקרב בימים אלו, וכתב דמשום כן לא נקראו ר"ה ויו"ט כ' בלשון חג (וצ"ע מדבריו בפירושו לתהילים פא ג על הפסוק בכסא ליום חגיגו, שהוקבע יום זה לחג ומועד). ברם הרד"ק בספר השורשים ערך חג עמ' קצ כתב כי נקרא

חג משום שנעים וחגים בעת המחול והריקוד ביו"ט, ועל שם כך נקרא הקרבן. ואתי שפיר לדבריו שסתם חג הינו חג סוכות, שבו השמחה יתירה, וכן פשט הפסוק הקורא לר"ה 'יום חגנו'.

השו"ע בס"ת תקפב סעי' ח פסק שאין לומר 'מועדים לשמחה, חגים וזמנים לששון', ובאר בלבוש שם סק"ח: 'משום שר"ה ויוה"כ לא מקרו מועד, משום דמועד הוא לשון ועד, כלומר שהיו ישראל מתוועדין ביחד במקום שבחר השם יתברך לשבתו בשילה או בירושלים, ושמחים יחד בשלמי שמחה וחגיגה, וזה לא היה כי אם שלש פעמים בשנה, כמו שכתוב בפירוש שלש פעמים בשנה וגו', ולא בראש השנה ולא ביום כיפור'. ונקט כי רק מדברי קבלה למדו שהפסוק בכסא ליום חגנו מיירי בראש השנה, ולכן אין לראות בר"ה כמועד.

המאירי בסוף ר"ה כתב כי יש שהקשו אם אומרים 'אבינו מלכנו' בשבת, והביא שיש שיישבו כי בשל קדושת השבת אין אומרים זאת. והקשה עליהם המאירי, מכך שאומרים תחינה זו בר"ה שהוא יו"ט. הרי שאפשר לומר בימים מקודשים 'אבינו מלכנו'. ויש לתמוה, שכן המאפיין של חג זה הוא, שהינו יום דין ומשפט לכל באי עולם, ויש מקום לומר 'אבינו מלכנו' ביום זה, שכן לכך נועד החג. ואין ללמוד מכך שנאמרת תחינה זו ביו"ט דר"ה על כל חג ושבת. אך המאירי סבר כי יש בר"ה מלבד מעלתו ועניינו, גם דין יו"ט רגיל, וממנו הוכיח כי אמירת תחינה זו אינה סותרת את קדושת המועד.

האבודרהם בסדר תפלת ר"ה כתב בשם הרמב"ם כי נקבע הדין לימים אלו בדוקא, משום שחודש תשרי משופע במצוות, כשופר, צום, סוכה וארבעת המינים: 'שלא כמדת הקב"ה מדת ב"ו'. מדת ב"ו דן את אוהבו בשעת רצונו ודן את אויבו בשעת כעסו, והקב"ה דן את העולם כלו בשעת רצונו בחדש תשרי, שיש בו מועדים ומצוות הרבה שופר וכפור וסוכה ולולב בארבע מינין. ועל כן נקרא שביעי, שהוא שבע במצות'. נמצאנו למדים מדבריו, כי היה יום מועד של ר"ה טרם שנקבע ליום דין. ומצוות התורה לתקוע בשופר, לדבריו, אינה בשל יום הדין אלא בשל המלכת השם וכיו"ט, וקבעוהו כיום דין על גביו (וקצ"ע, שכן יום הדין נובע מעצם יום המלכת השם, ואינו יסוד נפרד מהמלכתו ית').

ויש ללמוד מדקדוק לשון הרמב"ם בהקדמתו למשנה, שכתב: 'ולא נשאר לו מפרקי השנה שנזכרו במקרא זולת ראש השנה, לפיכך דבר על ראש השנה אחרי ביצה, ובכך נשלמו עניני המועדים שנזכרו בתורה'.

המהרי"ל סי' קכח הוכיח מהדין שר"ה הוי כרגלים ומפסיק אבילות, וניגון בקדושות והקדיש הינם כדביו"ט, כי ר"ה הינו ככל יו"ט. והטורי אבן ברה"ה בדף טז כתב: 'ר"ה בכלל מועד הוא כדאמרי' לעיל מאלה תעשה לד' במועדיכם, הוקשו כל המועדים כולן זה לזה, שכולן מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו'.

הט"ז בסי' תקפא סק"ה כתב בדין שמכבסין ומסתפרין לקראת ר"ה: 'עכ"פ לא ילבש בר"ה בגדי רקמה ומשי כבשאר י"ט... דמ"מ יהי' מורא הדין עליו, אלא ילבוש בגדים לבנים נאים'.

**ברכת זמן בראש השנה וביום הכיפורים:** הגמ' בעירובין מ: מביאה מחלוקת אם יש לומר ברכת זמן בר"ה ויוה"כ, ומסיקה כי יאמרו ברכת זמן, ואפי' בשוק ניתן לאומרו. וי"ל, ששורש מחלוקתם הוא לגבי מעמדם של ימים אלו, האם הינם ימי יו"ט ומועד, וככל חג יש לברך עליהם ברכת שהחיינו, או שמא הם ימי המלכת השם וימי דין, אך אינם כיו"ט ואין לומר בהם ברכת זמן. ואף במסקנת הגמ' שיש לברך בימים הללו ברכת זמן, יש לדון בהגדרת הברכה. דהנה בכל ברכת זמן דמועדות יש לדון אם הברכה על הגעת הזמן שהחג בא מחמתו, או דילמא הברכה הינה על עצם קדושת המועד שבא מזמן לזמן, כשם שהקונה כלי חדש מברך שהחיינו על שרכש ולא על הזמן. ואף ברכת הזמן בימים אלו, טעונה ביאור, אם הזמן גרם להם שיבואו והוי ברכה על הזמן, או שהברכה היא על מעמד וקדושת היום, ולא על הזמן.

ראה ברבנו בחיי בשמות יג ד שכתב כי דוקא בחג פסח, שבועות וסוכות אומרים מקדש ישראל והזמנים משום שהזמן גרם לחגים אלו, וע"כ י"ל בהם ברכת הזמן. ולדבריו בר"ה ויוה"כ שאין אומרים בו מקדש ישראל והזמנים מלמדנו כי ימים אלו לא באים מחמת הזמן, ולא הזמן גרם להם שיבואו כשלשת הרגלים, אלא הם נקבעו בזמנים מסויימים. וע"כ אין לומר בהם שהחיינו וקיימנו לזמן הזה, שכן לא הזמן גרם לקדושת היום. והברכה נסבה על קדושת היום כשלעצמו. וכן עולה מהירושלמי בפסחים פ"ה ה"ה שכל שנאמר בו מקרא קודש אמרינן בהו זמן, ור"ה ויוה"כ בכלל זה. הרי שהברכה נאמרת בשל קדושת היום ולא מפאת הזמן שהגענו אליו.

ולפי"ז ניתן להבין את דעת ר' ניסים גאון מדוע אין ברכת שהחיינו שעל היום, פוטרת את ברכת הזמן שעל השופר. שכן הביא בהגה' אשרי בעירובין פ"ג אות י מדברי ר' ניסים גאון שכתב, שברכת זמן בסוכה היא מדאורייתא ופוטרת את הלולב, לעומת ברכת הזמן בר"ה שהינה רק מדרבנן, ואינה פוטרת את השופר מלברך זמן. והלא כל הברכות הינן מדרבנן. ולדברים הנ"ל אתי שפיר, שכן ברכת הזמן שעל הסוכה נגזרת מעצם היום והמועד, והינה נקבעה על הזמן שהגיע וע"כ פוטרת את שאר מצוות החג, לעומת ברכת הזמן של ר"ה שאינה על המועד והזמן, אלא על המקרא קדש שבו, וע"כ בעי ברכת זמן בפנ"ע בקיום מצוות השופר.

**יום הדין בזמן תוספת יום טוב:** יש לחקור בגדר יום הדין, האם הוא יום דין ומשפט מתחילת השנה, ומכניסת היום, או מכניסת המועד. שכן כשם שהדין עצמו מתקיים רק עד חצות, אך כל היום כולו הוי יום דין, הזוקקים הלכות מסויימות. כן יש לעיין אם קיבל על עצמו תוספת היום, אזי בכך מתחיל עבורו גם יום הדין, שכן ישנה זיקה ותלות בין מועד זה ליום

הדין שחל ביום זה. או שמא, קבלת דיני המועד אמנם מחילים את קדושת היום, אך יום הדין לא מתחיל אלא בריש שתא – מבערב.

המהרי"ל בסי' לג כתב: 'אין אוכלין ביום, כדי שלא יוסיפו מחול על הקדש בהאי י"ט, משום דיומא דדינא הוא... ועל טעם זה תמהתי דהא כבר קדושהו בתפלה. ושמא על הכוס עיקר, דהוא דאורייתא'. הרי שהבין כי תחילת יום הדין תלויה במועד, והמקבל את מועד ר"ה מבעוד יום מקדים את כניסת יום הדין. אלא שנקט למסקנה, כי אפשר ורק בקבלת היום מדאורייתא, הוי קבלת היום הכולל את הדין שבו.

אולם באליה רבה בסי' תקצו סק"ב נראה דסבר כי יום הדין תלוי בשעת הדין ולא במועד. שכן הט"ז בסי' תקפב סק"ד כתב לברך ולאחל 'לשנה טובה תכתב', גם בליל שני כמו שמברכין זמן, מטעם שהעיקר ביום ב' לפעמים כאשר יום ראשון חל בשבת, רק ביום השני תוקעים ומברכין שהחיינו. אך האליה רבה כתב שאף שיש פעמים שמברכין שהחיינו ביום שני, מ"מ הוא בתורת מנהג, לעומת איחול לחבירו שצריך שיהא ביום הדין בדווקא: 'ובאמת כיון דבקיאיין בקביעא דירחא, עיקר הוא יום ראשון, ואין לומר לחבירו כן'. הרי שיום הדין אינו תולדה של המועד, ונוהג רק ביום הראשון למרות שהמועד מתמשך ב' ימים. ולדבריו, יש לעיין במנהג אכילת הסימנים אם הוי מטעם שהוא יום דין ואזי אין לאוכלו ביום השני, שכן אינו יום דין, או שאוכלין אותם משום שהוא ריש שתא, ואף ביום השני יש לנהוג כן.

## הדין בראש השנה

**מקור לכך שראש השנה הינו יום הדין:** יש לעיין במקור הדין שבר"ה מתחולל המשפט והדין. במשנה בר"ה פ"א מ"ב נאמר: 'בראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו כבני מרון, שנאמר היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם'. ונחלקו הראשונים בבאורו. המאירי בר"ה כדף טו. כתב, שרצו להורות על ההשגחה: 'ר"ל הצאן העובר תחת השבט למעשר שנמנין אחד אחד, ורומז אל השגחה פרטית', וא"כ לא בהכרח מורה כי גם נדון בהאי שעתא. וכן הריטב"א שם פירש: 'היוצר – בשעת יצירתן דהיינו תשרי שבו נברא העולם. מבין כל מעשיהם יחד שנסקריין כולן בסקירה אחת'. הרי הפסוק למדנו כי היוצר יחד לבם – שעת היצירה הינה בתשרי, וכי כולם נסקרים כאחד. אך אין ללמוד מכך, כי הוא יום דין ומשפט. הר"ן כדף ג. מדפי הריף כתב: 'בשלמא אדם נדון בר"ה מדברי קבלה למדנו, דכתיב מראשית השנה ועד אחרית שנה... וילפי' דתשרי הוא, מדכתיב תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו'. הרי שלמדנו שר"ה הוא יום הדין מדברי קבלה, ולא מפסוק. וכן מבואר בהמשך דבריו, שכן הקשה: 'ויש לשאול, למה אדם נדון בר"ה יותר מבשאר ימים... ותירוץ דבר זה למדנו מדגרסינן

בפסיקתא בשם רבי אליעזר בפסוק דרשו ה' בהמצאו... דרבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם, על גמר ברייתו קא אמרינן... נמצא אומר בר"ה נברא אדם הראשון... באחת עשרה נידון בשמים עשרה יצא בדימוס. אמר לו הקב"ה זה סימן לבניך כשם שעמדת לפני בדין ביום זה ויצאת בדימוס כך עתידין בניך להיות עומדים לפני בדין ביום זה ויוצאין בדימוס. וכל זה אימתי בחדש השביעי באחד לחדש, ומכאן סמך למה אדם נדון בר"ה יותר מבשאר ימים'. והמשיך הר"ן והקשה, דלפי דעת רבי יהושע דאמר בניסן נברא העולם, מדוע נקבע ר"ה ליום דין: 'הדרא קושיין לדוכתה, למה נדון בר"ה יותר מבשאר ימים. ונ"ל, שרצה המקום לזכות את ישראל בדינם, ורצה לדון את ישראל בזמן שהוקבע לכפרה ולסליחה, שלפי שנתרצה הקב"ה ביוה"כ הוקבע יום סליחה לדורות. לפיכך גזר השם שיהא אדם נידון בר"ה... ואפשר עוד שמר"ה ועד יוה"כ התחיל השם להתרצות למשה וביוה"כ נתרצה לו לגמרי, ולפיכך רצה הקב"ה לדון בריותיו בזמן שהוקבע לכפרה וסליחה'. הרי שלדברי הר"ן, מדברי קבלה נלמד שר"ה הוא יום דין, וטעם לקביעתו בזמן זה, הוא משום היותו יום המסוגל לכפרה. אך הרמב"ן בדרשה לר"ה כתב: 'מי שזכה להיות מקובל בסתרי התורה, יראה הענין יותר מפורש בכתוב... אלא תרועה היא מדת הדין... ואמר יום תרועה יהיה לכם, כי היום יהיה לנו, ולא הוצרך להזכיר שופר כי השופר רמז ביום והתרועה בו'. וכן מבואר ברבנו בחיי בויקרא פכ"ג פכ"ד: 'זמה שהוא יום הדין נרמז במלת זכרון, כי הוא לשון נופל על הדין מזכרת עון... וכן לשון פקידה מדת הדין, מלשון פוקד עון אבות, ובפירושו אמרו ז"ל פקדונות הרי הן כזכרונות. נמצא שהכתוב באר ברמז כי היום הזה יום הדין ראוי לשמוע בו קול תרועה'. הרי דלרמב"ן ולרבנו בחיי ילפינן שהוא ר"ה מכך שהוא יום זכרון תרועה, היינו להזכר ביום זה ע"י תרועה. אולם רש"י בויקרא שם באר על הפסוק 'זכרון תרועה': 'זכרון פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות, לזכור לכם עקידת יצחק שקרב תחתיו איל'. לדבריו אין בפסוק זה מקור לכך שהינו יום הדין, אלא לומר פסוקי זכרונות. וכן באר הריטב"א בר"ה שם: 'מ"מ ממה שאמרה תורה זכרון תרועה, יש ללמוד, שראוי להזכיר פסוקי תרועה ופסוקי זכרון'. ולדבריהם, הדרא קושיא לדוכתיה, מדוע א"כ הוא יום דין, והא רק ילפינן שיש להזכיר פסוקי זכרונות ושופרות. וצ"ל, שבחיוב לומר את פסוקים אלו למדנו, כי הוא יום הדין, ולכן אומרים זכרון תרועה. ויש לראות ביאורים אלו במהרש"א בר"ה שם בד"ה 'בפסח', אחר שהביא מדברי הר"ן: 'אבל מתוך סוגיין משמע, דסמך נמי בהא אהא דאמר לקמן בשמעתין אמרו לפני מלכיות שתמליכוני עליכם זכרונות שיעלה זכרוניכם לטובה כו' מלתא דבעי ביום הדין. שע"כ נקרא זכרון תרועה דזכרון כל באי עולם בא לפניו ית'. הרי לפנינו שני מקורות להיותם יום הדין, שאומרים את הפסוקים הנאמרים ביום דין, וכי נקרא יום זה זכרון תרועה, שמורה על היותו יום דין.

**הדין בראש השנה על ענייני עולם הזה, או ענייני עולם הבא:** הגמ' בר"ה בדף טז: הביאה דרשת רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן: 'שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים. זכו נכתבין לחיים, לא זכו נכתבין למיתה'. הראשונים הקשו שהמציאות מורה כי יש וצדיקים נפטרים, ויש רשעים שחיים, בניגוד לנאמר בדרשה זו, כי הצדיקים נחתמים בר"ה לחיים והרשעים למיתה. ונאמרו ישובים שונים לקושיא זו.

הר"ן בדף ג: מדפי הרי"ף כתב בשם רבי ישעיה הזקן מטראני: 'צדיקים ורשעים בדין זה קאמר. שאותן בני אדם שזוכין בדין מחמת איזה זכות מיקרו הכא צדיקים גמורים, שצדיקים גמורים הם בדין זה. ואע"פ שעונותיהם מרובין מזכותיהם, כיון שהם זוכין בדין לפי שמדתו של הקב"ה נותנת לשלם שכר בעולם הזה אי זה זכות שעשו. וכן נמי צדיקים שזכותיהן מרובים מעונותיהן, כיון שהן מתחייבין בדין ואפילו מפני עבירה קלה שעשו, לגבי דין זה רשעים מיקרו'. הרי שאין דין כללי על האדם בכללותו, אלא על דין זה בלבד. ואכן יתכן צדיק שבדין זה יהא חייב, ונקרא לעניין דין זה, כרשע. וכ"כ החינוך במצוה שיא: 'צדיק גמור ורשע גמור בדינם'. וקצת קשה, שכתבו צדיקים או רשעים 'גמורים', והיה צריך לדבריהם להשמיט תואר זה.

אך הרמב"ן תורת האדם, בריש שער הגמול כתב, שיש ומקבל אדם שכר או עונש בעוה"ז לפי מצבו הרוחני, בכדי לזכות למעלתו בהעולם הבא. ואכן הצדיקים והרשעים הגמורים נכתבין ונחתמין בר"ה לאלתר: 'והצדיק שהוא צדיק גמור ממש זוכה לחיים, וכן הרשע שדינו נותן לשלם לו שכר טוב בעוה"ז, על מעשה הטוב שעשה נכתב ונחתם לאלתר בר"ה לחיים. כלומר, שפוסקין לו חיים ושלוה ועושר ונכסים וכבוד, נמצא זה צדיק גמור בדינו. והרשע שהוא רשע גמור מכל צד, נחתם לאלתר למיתה. וכן בעל המעשה הטוב שנכשל בעבירה אחת... נכתב ונחתם לאלתר בראש השנה למיתה, כלומר שימות בשנה הזאת, או שיחיה בתחלואים רעים חיי צער ויסורין, ונמצא זה רשע גמור בדינו... וכן זה שאמרו חכמים לחיים ולמיתה, אינן בימים בלבד, אלא כל העונשין שבעולם הזה, נגעים ועוני ומיתת בנים וכיוצא בהן, כולן כינו אותם חכמים בשם מיתה. וכינוי השכר והגמול הטוב, אמרוהו בלשון חיים'. וכעין זה באר הרשב"א בר"ה שם.

לדבריהם, דינו של אדם בר"ה הינו על הנהגתו בעוה"ז: 'אינו אם יזכה לגן עדן ולחיי העולם הבא, או יתחייב לגיהנם ואבדון. שאין אדם נדון בראש השנה אלא על ענייני העוה"ז אם ראוי לחיים ולשלום או למיתה ויסורין... כך היא המדה בראש השנה, שוקלין מעשיו של אדם, ונכתב ונחתם לזכות ולחובה בעוה"ז, כפי מה שמגיע לו בחלקו, לפי מעשיו מן העוה"ז'. והוכיח זאת מנאמר: 'ועל המדינות בו יאמר, איזו לחרב, איזו לרעב, איזו לשובע. ובריות בו יפקדו להזכירם, לחיים ולמות'. ורק כשאדם נפטר לבית עולמו, פוסקין עליו חלקו כפי הראוי

לו בעולם הנשמות, וכן נקט האבודרהם בסדר תפלת ראש השנה. וכן באר המאירי בר"ה שם: 'בר"ה נדונים על גופם, בחייהם ובמיתתם, בעונג ובצער, בריוח ובהפסד'.

אולם התוס' שם בד"ה 'ונחתמין' בארו כי כוונת הגמ' כי נגזר הדין בר"ה של הכל – לגבי חיי עולם הבא, ולא לעניין מצב חיי עולם הזה של הגוף ואורך ימיו ושנותיו: 'גבי רשעים מיתה, וגבי צדיקים חיים, כלומר לחיי העולם הבא', ואילו בענייני עולם הזה הכל נידונים בר"ה ונחתמים ביוה"כ. ולפי"ז מה שאמרינן ב'נתנה תוקף' שבר"ה יכתבון וכיום צום כיפור יחתמו, הוא על ענייני עולם הזה. והרשב"א הקשה, כיצד דנים אדם וגוזרים דינו לאלתר בר"ה זה, על חלקו בעולם הבא, והרי אם ישוב בתשובה יגזר דינו לטובה, ולא יזכרו מעשיו הרשעים. ברם מדברי התוס' רא"ש שם יש להבין באופן שונה את הדברים: 'האי חיים ומיתה דקאמר, היינו חיי העולם הבא ומיתה העולם הבא. דמאורעות שלו וגזרותיו של שנה זו תלויין בה, שגזרין על הצדיק גזרות קשות בעולם הזה, להפרע ממנו עונותיו. ולרשע גזרין גזרות טובות, ליתן לו שכר מצותיו בעולם הזה, כדכתיב ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו. הילכך צריך להעלותן בכף מאזנים בכל שנה'. כלומר, שדנים את מעלתו הרוחנית של האדם, ומקומו בעוה"ב בשנה זו, ולפי"ז נקבעים מאורעותיו בעוה"ז. נמצא שדינו לעוה"ב, אינו על מצבו העתידי, כפי שהבינו הרמב"ן והרשב"א בדבריו, אלא למעלתו ולדינו של עולם הבא ישנה השלכה מיידית לשנה זו, ובה נתישבה קושיית הקרבן נתנאל בר"ה פ"א ס"ה סק"ג מדוע יש לדון בכל שנה על עולם הבא שלו. ומדברים אלו עולה, כי לכו"ע ישנה השלכה לדין בר"ה להנהגתו של האדם בענייני עוה"ז, אלא שלרמב"ן הרשב"א והר"ן דנים ישירות את זכויותיו וחייבו שבעוה"ז, ואילו לתוס' דנים את דינו הרוחני, ובעקבותיו נקבע דינו והנהגתו של העוה"ז.

ברם החינוך במצוה שיא כתב: 'פירש מורי צדיק גמור בכאן שכולו זכאי, וכן רשע גמור בכאן שכולו חייב, ולפיכך נחתם מיד למיתה, אחר שאין לו זכות בעולם שיגן עליו'. וכן מבואר בפני יהושע בר"ה שם כי דינם של הצדיקים הגמורים נחתם מיד, ואלו שתלויים, מעלת יוה"כ מכפרת עליהם, ונמצא שנעשים צדיקים. ואם מבעט מקדושת היום, הוי רשע ונחתם למיתה. נמצא שגזר דין נכתב לצדיק או לרשע גמורים.

הגר"א בס"י תקפכ סע"י ט כתב כי בר"ה נכתב גזר הדין של אדם, ורק על ענייני עוה"ב, כדבארו התוס'. וגזר דין של הכל כולל הצדיקים והרשעים נחתם רק ביוה"כ. והדין על עוה"ז, נכתב ונחתם בר"ה לצדיקים ולרשעים, וניתן לקרוע גזר דינו עד מוצאי יוה"כ.

**על מה נדון בראש השנה:** במשנה בר"ה פ"א מ"ב נאמר: 'בארבעה פרקים העולם נידון. בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בראש השנה כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון... ובחג נידונין על המים'. הקשו הראשונים, שאם נקבעו זמנים לקביעת מצב התבואה, הפירות והמים שיגיעו לבריות לפי משפט, מה נדון ונקבע בר"ה שבו נדון האדם.

הר"ן בדף ג. מדפי הרי"ף באר: 'ג' דברים הללו נידונין לכל העולם, בג' זמנים אלו השנויין במשנתנו... אבל בר"ה כל באי עולם עוברין לפניו אחד אחד, וגוזרין עליו חלקן מדברים הללו'. דהיינו בכל עת נקבע דין הגידול של התבואה, פירות ומצב המים, אך הקיצוב שיגיע לכל אחד, הדין הפרטי, נדון בר"ה.

אולם המאירי בר"ה בדף טז. באר כי בר"ה נדון אדם עצמו על חייו בלבד: 'בר"ה נדונים על גופם בחייהם ובמיתתם, בעונג ובצער, בריוח ובהפסד'. וכן באר הטורי אבן (וראה סתירה לדבריו, במהדיר).

והקשו הרמב"ן בדרשה לראש השנה והריטב"א בר"ה שם על כך מהנאמר בתפילת ר"ה 'על המדינות בו יאמר, איזו לרעב, איזו לשובע', שנשמע מכך שאף על התבואה והפירות נדון בר"ה ולא בפסח. ועל כן הביאו דעת ר"ת, כי בר"ה נדון רעב במדינות מחמת עצמן: 'כגון רעב של מצור, כענין הרעב והשובע שבא בשומרון בימי אלישע וכיוצא בזה, וכן הרעב והשובע הבא מחמת גופו של אדם, אוכל ואינו שבע, או שמתברך מזונו במעיו. אבל רעב ההווה בעולם כגון של תבואה ושל פירות האילן אינו בראש השנה'. הרי שבפסח וכדו' נדון הן הגידול והן הקיצוב שיגיע לאדם. ובר"ה נדון על כל הנוגע למצבו 'שבגוף ושבבעולם הזה כגון בני חיי ומזוני', כלשון הרמב"ן שם, הן של היחיד והן של הציבור. ונקבע יכולת הקיום שלו ומידת ההסתפקות של הפרט והכלל בקיצוב זה.

**אם נדון גם בכל יום:** הגמ' בר"ה בדף טז. הביאה דעות בכרייתא החולקות על כך שאדם נדון רק בר"ה: 'רבי יוסי אומר אדם נידון בכל יום, שנאמר ותפקדנו לבקרים. רבי נתן אומר אדם נידון בכל שעה, שנאמר לרגעים תבחננו'. ולדידן לא מתקיים דין בכל יום, כמבואר בתוס' ובר"ן בנדרים בדף מט: בד"ה 'כמאן מצלינן האידינא': 'דאילו למאן דאמר דנדון בראש השנה, הוי תפלת שוא'. אומנם הגמ' אמרה כי צעקה מועילה לקרוע גזר דין, אף אחר שנחתם. אך לר' יוסי ור' נתן, צ"ב אם אין כלל דין בר"ה. האם לדידו אין אומרים בר"ה מלכיות, זכרונות ושופרות. האם חולק על המשנה שכל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון ביום זה, וכי אין ספרי חיים ומתים פתוחים ביום זה.

המהר"ל בחידושי אגדות בר"ה שם בד"ה 'ואתה אל תאמר' באר: 'אף ר' יוסי סובר דהקב"ה דן את האדם בר"ה... והדין בר"ה הוא דין כללי ולא פרטי כל כך, רק שהקב"ה גוזר עליו שיגיע לו בזו השנה המות, והדין הזה חתימתו ביוה"כ, וכל יום דן אותו שזה היום למיתה או לחיים. ואם הוא מתפלל הרי הוא מבטל את הגזירה שנגזר עליו... כי אחר שאין הדין בר"ה וגזירתו רק כי הוא בן מות ולא בן מות לגמרי... כלל הדבר, כי בר"ה נידון אבל אינו נגמר הדין שבדאי ימות, כי נשאר עדיין הדין לכל יום, ומ"מ הדין בר"ה הוא כמעט שנוטה למיתה או לחיים, רק שהוא נשאר קצת לדין היום'.



הטורי אבן שם באר כי בר"ה נדון אדם לכו"ע, והדין נסב על חייו ומותו, ואילו לגבי שאר צרכיו, סברו ר' יוסי ור' נתן שנדון בכל יום ובכל שעה. הערוך לנר שם בסוד"ה במתניתין תירץ כי הכלל נדון בר"ה, ולא כל אדם בנפרד. ואף שנדונו הכלל למידה מסויימת, חלקו של היחיד נקבע בכל יום ובכל שעה, בהתאם לזכויותיו. וא"כ נדון בכל יום, כמה יקבל מתוך הנגזר ונקבע בר"ה. ובשפת אמת בד"ה שם בגמ' רי"ו באר: 'מודה ר' יוסי דבר"ה נידון על כל השנה, אלא דס"ל דנידון ג"כ בפרט בכל יום בפנ"ע'. הרי שנקבע בר"ה מידת השפע המגיעה לאדם וצרכיו של כל השנה, אך חלוקתה בכל יום נקבע לפי מעשיו שבכל יום. ברם הצל"ח שם כתב כי לר' יוסי ור' נתן ר"ה אינו יום דין, ומבאר כי מתפללים ביוה"כ, בשל היותו יום סליחה וכפרה, ומקדימין להם עשרת ימי תשובה כהכנה לקראת היום, ויום הראשון הוא ר"ה שגורם לאדם לצאת בדימוס. ולכן מתפללים אף ביום זה.

## יום הדין

**בטעם קביעת יום דין ביום זה:** נחלקו הראשונים בטעם קביעת התורה את ראש השנה, ליום דין ומשפט. הר"ן בדף ג. מדפי הריף כתב בשם הפסיקתא בשם רבי אליעזר על הפסוק 'דרשו ה' בהמצאו': 'דאדם הראשון שבו נגמר העולם נברא ביום ששי, דהיינו באחד בתשרי... נמצא אומר בר"ה נברא אדם הראשון... באחת עשרה נידון בשמים עשרה יצא בדימוס. אמר לו הקב"ה זה סימן לבניך כשם שעמדת לפני בדין ביום זה ויצאת בדימוס כך עתידין בניך להיות עומדים לפני בדין ביום זה ויוצאין בדימוס. וכל זה אימתי בחדש השביעי באחד לחדש, ומכאן סמך למה אדם נדון בר"ה יותר מבשאר ימים'. וטעם נוסף הביא הר"ן שיתאים גם לשיטת רבי יהושע דאמר בניסן נברא העולם: 'ונ"ל, שרצה המקום לזכות את ישראל בדינם, ורצה לדון את ישראל בזמן שהוקבע לכפרה ולסליחה, שלפי שנתרצה הקב"ה ביוה"כ הוקבע יום סליחה לדורות. לפיכך גזר השם שיהא אדם נידון בר"ה... ואפשר עוד שמר"ה ועד יוה"כ התחיל השם להתרצות למשה וביוה"כ נתרצה לו לגמרי, ולפיכך רצה הקב"ה לדון בריותיו בזמן שהוקבע לכפרה וסליחה'. הרי שסגולת היום שנקבעו לסליחה וכפרה, גרם לקביעתו כיום דין. אולם המאירי בר"ה בדף טז. באר, כי נועדה קביעה זו למנוע גאות הלב בעת זמן האסיף: 'וסבת בחירת זה הזמן נודע למבינים, ואחת מן הסבות מתוך שהוא זמן הבעיטה, וזמן התגאות האדם על אסיפת גרניו ועל הכנסת הטוב באוצרותיו. היה מחכמת דרכי הדת לעוררו ולהבינו, לבל יקשה ערפו, וכל עוד אשר יגדל טובו ירך לבו מפני פחד ד' ומהדר גאונו'.

וטעם חדש נמצא בהאבודרהם בסדר תפלת ר"ה בשם הרמב"ם כי נקבע הדין לימים אלו בדוקא, משום שחדש תשרי משופע במצוות, כשופר, צום, סוכה וארבעת המינים.

**דין ר"ה לעומת דין של כל יום:** המג"א בס"י תקצא סק"ט כתב: 'דוקא בר"ה, שהוא דין ממש מעיינין בעובדיה, אבל בשאר ימות השנה אינו דין אלא לפקידה או לבחינו' בעלמ', ליכא למיחש כלל כנ"ל.

בספר חסידים ס"י תשס איתא: 'כיון שהקב"ה דן ביום ג' שעות וכן בלילה, א"כ בר"ה ויוה"כ כמו כן, א"כ מה יש בין אותם ימים לשאר ימים. אלא בכל יום דין על הנהוג של בריות באותו יום, ובר"ה דין על עליונים ותחתונים על כל מה שיהיה באותה שנה או לשנים רבות'.

**הדין הינו ג' שעות, או רק בשעה השלישית:** הגמ' במסכת עבודה זרה ב"ד ד: אומרת: 'אמר רב יוסף, לא ליצלי איניש צלותא דמוספי בתלת שעי קמייתא דיומא ביומא קמא דריש שתא ביחיד'. הנה רש"י שם בד"ה 'בתלת שעי' באר כי שעות אלו הינן: 'בשעת חרון'. ולעומתו התוס' שם בארו כי רק בשעה שלישית ישנו חרון ומניעה מלהתפלל: 'פי' בשלישית. כדאמרינן בסמוך בשעה שהחמה זורחת מלכי מזרח ומערב מניחים את כתריהן, ודרכן של מלכים לעמוד בג' שעות'. השו"ע בס"י תקצא סעי' ח כתב כרש"י, שכל ג' שעות יש להמנע מלתפלל: 'לא יתפלל ביחיד תפלת מוסף בראש השנה עד אחר ג' שעות היום'. למרות שבב"י הביא גם את התוס' שרק בשעה שלישית יש להמנע מלהתפלל.

**מאימתי מונין ג' שעות:** המג"א בס"י נח סעי' א כתב כי מונין ג' שעות מעלות השחר, וא"כ זמן ק"ש הינו עד ג' שעות מעלות השחר. וכן כתב כף החיים בס"י תקפג ס"ק לט שראוי שמעלות השחר יתגבר כארי ויקום, וכל שכן בשל העובדה שהשעה הראשונה מעלות השחר היא תחילת שעות הדין. וקצת צ"ע, שכן המג"א בס"י תקצא סק"ט כתב בהלכות ר"ה: 'דהאידינא שנהגו בכל תפוצות ישראל להתפלל שחרית בהשכמה, א"כ אין ליחיד להתפלל שחרית אחר שעה ראשונה, שבודאי כבר התפללו הצבור'. והלא זמן מצוות התפילה להתפלל עם נץ החמה (כמבואר בס"י פט), וא"כ רוב הציבור אינו מתפלל בשעה הראשונה, שהיא בין עלות השחר לנץ החמה. הרי שהבין כי שעת הדין הראשונה הינה לאחר נץ החמה.

ובהמשך דברי המג"א שם כתב: 'יש לזהר בכל השנה שלא להתפלל שחרית ביחיד בשעה ראשונה, דבודאי אין הצבור מתפללין באות' שעה בזמן הזה בקיץ. ובחורף הוא איפכא, דלאחר ב' שעות בודאי התפללו כל המקומות'. ובשעה צ"ש ס"ק יג הקשה על כך מהמשנה שירד לטבול: 'אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרוע עד שלא תנץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא, ובודאי יסמוך אחר כך גאולה לתפלה, והרי הוא שם יחיד... לא משתמיט אחד מן האחרונים שיאמר

דלהכי כדאי בלא תפלה, משום דאז כשהוא ביחידי ומבקש צרכיו. וצ"ע. ואם נבאר בדעת המג"א שמונים את היום משעת עלות השחר, הרי נץ החמה יהא כבר בשעה שנייה של היום, ויוכל אף היחיד להתפלל בשעה זו. אולם הגר"א בריש סי' נח ובסי' תנט, ב כתב כי מונים תחילת זמן ק"ש מנץ החמה, וא"כ משעה זו מונים ג' שעות.

באגרות משה אר"ח ח"א סי' קע כתב עפ"י ספק הר' אבלי פאסוועלער בדין השוכח המלך הקדוש בערב יו"ט אם מחוייב לחזור, שכן אין ב"ד של מעלה נכנסין לדין אא"כ קידשו ב"ד של מטה את החודש, ומאחר שאין מקדשין את החודש אלא ביום, אין נכנסין לדין אלא ביום למחרת. כי ה"ה ויש להסתפק במי שמתפלל שחרית ר"ה קודם הנץ, ושכח לומר המלך הקדוש אם יחזור, כיון דניתן לקדש החודש דוקא אחר הנץ, וממילא לא נכנסו ב"ד של מעלה לדין עד אחר הנץ. ולדברים דלעיל, יש לתלות זאת בשאלת תחילת מניין היום, אם מונים ג' שעות מעלות השחר, ואז כבר דנים למעלה, או שמא אין הדין מתחיל אלא מנץ החמה.

## דיני היום

**תוספת היום בראש השנה:** המהרי"ל בסי' לג כתב: 'יש שאין אוכלין ביום, כדי שלא יוסיפו מחול על הקדש בהאי י"ט, משום דיומא דדינא הוא'. הרי שאין להוסיף על יום זה, ואינו ככל יו"ט, מפני משמעות יומא דדינא שבו. וכן הובא בלקט יושר ח"א עמ' קכט סק"ה: 'המנהג בניאושטט בר"ה הקהל ממתין עם הקדוש עד שתחשך, כדי שלא להקדים יום הדין'. ברם במג"א בסי' תקפא סק"י מבואר דלא כן, שכן כתב שאין משלימים את התענית בערב ר"ה: 'משום צריכים להוסיף מחול אל הקודש'.

בגליוני הש"ס ביומא בך כא: באר בדעת המהרי"ל, שאין כונתו שאין תוספת כלל לר"ה, אלא כיון שהוא יומא דדינא, ראוי למעט בתוספת היום ככל דאפשר.

**נמנעים משינה בראש השנה - בעת הדין, או כל היום:** הרמ"א כתב בסי' תקפג סעי' א בשם הירושלמי: 'גם נוהגים שלא לישן ביום ראש השנה, ומנהג נכון הוא'. וכן הובא בגר"א ובמשנ"ב סק"ט בשם הירושלמי: 'מאן דדמיך בריש שתא, דמיך מזליה'. וכן הוא בב"ח בשם דרשות הר"י אבן שועיב בדרשה לראש השנה בד"ה וזה הענין: 'והרמב"ם ז"ל כתב כי בתקיעת השופר יש רמז לדין כמו עורו ישנים מתרדמתכם. רוצה לומר כי השינה צריכה הערה, כמו שנא' אם יתקע שופר בעיר וגו'. ומכאן כתבו בירושלמי שאסור לאדם לישן בראש השנה, כדאמרינן התם, הך בר נש דדמיך בריש שתא ועוסקין בדיניה לעיל, שהוא מורה עצלה דכתיב מה לך

נרדם'. ויש לבאר את שהמשיך הב"ח שם מיד אחרי טעמים אלו וכתב, כי המהר"ם היה ישן בר"ה ככל יו"ט. והוא ראייה לסתור.

הנה לטעם המובא בדרשות הר"י אבן שועיב שאין לישן בעת זמן דין, הרי שאחר תום עת הדין, לאחר ג' שעות, יכול לישון ואין בכך הוראת עצלות. אולם לטעם הירושלמי שהישן בראש השנה מזלו ישן, יש להמנע מהשינה כל היום, שכן הוא מורה על עצלה, וחוסר מורה מיום הדין. ואתי שפיר שראה הב"ח להביא ממעשה המהר"ם ראייה לכך שיש להמנע משינה דווקא בעת הדין, דלא כירושלמי, וכן הבין האליה רבה סק"ה מכך שהלבוש השמיט דין זה, שהותרה השינה אחר חצות. ומטעם זה כתב בכף החיים אות לט שיש להשכים בראש השנה בעמוד השחר, שכן הוא חלק מג' שעות שבהם הקב"ה יושב ודן את העולם. ועוד כתב בפרשת נצבים אות יא שיש להעדיף ולקום קודם עלות השחר שהוא זמן הדין, ולישן אחרי חצות היום לפי מידת הצורך. הרי שעיקר הקפידא לדידהו, הוא לישן בעת הדין.

המג"א שם סק"ו כתב: 'היושב בטל כישן דמי', ויש לבארו, שעיקר הקפידא הוא בכך שמראה שאין לו מורא ופחד מיום הדין, וא"כ פשיטא שאם יושב בטל ואינו עוסק בתורה ובעבודת היום, מורה הדבר על חוסר יראתו מפני הדין, כמי שישן. ואפשר שאף גרוע הימנו, שכן הבטלה מביאה למחשבות ומעשים הנוגדים את מורא היום, כמבואר במחשבות חרוץ אות ג. וכן נראה שסבר בספר סדר היום הנהגת האדם בר"ה להדיא: 'שלא ירבה לאכול ולשתות שלא יכבד עליו, ויבא לישן כל היום כלו. ואין ראוי ביום זה לישן הרבה, ואצ"ל להקל ראש, ולשיח שיחה בטלה, אלא ישוב כל היום ועוסק בלמודו ובעבודת האל ית', במורא ופחד'. ונראה שזהו פשט דברי השעה"צ בסק"י: 'דבמקום הדחק בודאי נוכל לסמוך על הנהגת הר"מ', שמן הראוי היה להתעלות ביום זה בעבודת היום, ובדלית ברירה יש לסמוך על הנהגה זו, ואין בכך התעלמות מנוראות היום. וכן הם דברי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בהליכות שלמה מועדים עמ' כ-כא שאין להקפיד להשכים קום משהאיר היום, והמניעה נאמרה, רק על ההולך לישן במשך היום. וה"ה למי שהעייפות מונעתו מלהתפלל, אין לו להמנע מלישון. ולדברים דלעיל יש לבאר, כי אין בשנתו זו, הפגנת חוסר מורא מאימת הדין.

אמנם המשנ"ב שם הביא: 'שהאר"י ז"ל אמר שאחר חצות מותר לישן שכבר נתעורר המלאך ע"י תפלות ותקיעות'. הרי שיש להמנע משינה כל עוד לא נוצר המלאך ע"י תפילותינו. וקצ"ע שהביא המשנ"ב את הירושלמי וטעמו שעולה ממנו שאין לישן כל היום, וסיים במעשה דהאר"י שממנו עולה שיכול לישון אחר חצות. ובערוך השולחן שם סעי' ב הבין כי האריז"ל לא חשש לירושלמי הנ"ל.

**להקביל פני רבו בראש השנה:** הגמ' בר"ה בדף טז: אומרת: 'אמר רבי יצחק חייב אדם להקביל פני רבו ברגל, שנאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת – מכלל דבחדש

ושבת איבעי לה למיזל'. והקשו כולם, שבפסוק מפורש כי לו עלתה בחודש ושבת לא היה תמיה, וכיצד למד ר' יצחק שחייב ברגל לנהוג כן, וכן מדוע כתב שחייב להקביל רבו רק ברגל, ולא כתב שבכל שבת מחוייב להקביל פניו, כפי שעולה מהפסוק שהביאו.

הריטב"א שם באר כי כל תלמיד חייב בהקבלת פני רבו כפי קירובו לרבו: 'אם הוא בעיר חייב לראותו בכל יום ולא סגי בלאו הכי, ואם הוא חוץ לעיר במקום קרוב פעם אחת בשבוע או בחודש... ואם הוא במקום רחוק יש לו לראותו פעם אחת ברגל, ולא הוצרך ר' יצחק להזהיר אלא למי שרבו במקום רחוק שלא יתעצל לראותו, ושבת נמי דנקט כולל גם יו"ט'. הרי שר' יצחק כתב את החיוב המיקל ביותר שהוא נאמר לגבי המרוחק מרבו מאוד, ואילו המקורבים אכן חייבים לעלות לפרקים תכופים יותר.

הפני יהושע שם כתב כי 'מצד הסברא היה חייב להקביל פני רבו בכל שעה אלא א"א משום ביטול מלאכה', לכן דווקא בשבת וברגל שבטל ממלאכה מחוייב להקביל פני רבו. ונשים שלא עושות מלאכה בר"ח, מחוייבות אף בר"ח, ולכן שאל את האשה השונמית על חודש ושבת. ולדבריו צ"ל כי לא ראו לנכון לפרט בפסוק את כל עיתות החיוב. וצ"ב לדבריו מדוע לא אמר ר' יצחק שחייב בכל שבת, שאין בו מלאכה, להקביל פני רבו.

הבן יהוידע בסוכה כז: באר כי באומרים 'שבת' כוונתם לרגל ויו"ט, וא"כ דרשתו של ר' יצחק תואמת את הפסוק. אולם הטורי אבן הבין כי הכוונה ב'חודש' לר"ה דמיקרי חדש כדכתיב תקעו בחודש שופר, והכוונה ב'שבת' לשאר רגלים. וזהו שתמה על השונמית הן היום לא ר"ה, ואף לא יו"ט שתדיר יותר. ור' יצחק נקט שחייב ב'רגל', לא בכדי למעט את ר"ה, אלא את יוה"כ, או שמשום הדרשה הסמוכה לכך הגמ' שם, הוצרך לכתוב רגל בדווקא.

ולדידם נראה כי החיוב להקביל פני רבו הוא משום מצוות תלמוד תורה, כפי שבאר הפנ"י כי לכן לא חייבו נשים בכך, אלא את האשה השונמית בשל מעלתה האישית. אולם הנודע ביהודה תניינא בסי' צד כתב שהיה ראוי לחייב בכל יום להקביל פני רבו, אלא שכיון שאת פני שכינה מקבלים רק ג' פעמים, אין להקביל יותר מכך את פני התלמיד. ונראה שהבין שחייב זה, הוא כחלק מחיוב כבוד שכינה הוא בא.

**לטהר עצמו לקראת ראש השנה ויום כיפור:** הגמ' בר"ה ב"ה טז: הביאה דרשת רבי יצחק: 'חייב אדם לטהר את עצמו ברגל'. ובטעם דבר כתב הרמב"ם בהלכות טומאת אוכלין פט"ז ה"י: 'כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל מפני שהם נכונים ליכנס במקדש ולאכול קדשים, וזה שנאמר בתורה ובנבלתם לא תגעו ברגל בלבד ואם נטמא אינו לוקה אבל בשאר ימות השנה אינו מוזהר'. דבר שלא קיים אלא ברגלים שהכל נכנסים למקדש לאכול בקודשים, ולא בימי ר"ה ויוה"כ. וכן מפורש בטורי אבן שם שמימרת ר' יצחק זו עוסקת דווקא בג' רגלים

בלבד, בכדי שיוכל לקיים קרבנות שהן חובת הרגל: 'ולא ר"ה ויוה"כ דהא לית בהו חובת הרגל'.

והנה הרא"ש ביומא פ"ח ס"י כד דחה את שיטת רס"ג גאון שיש לברך על הטבילה, שכן לא מצינו בש"ס רמז לטבילה זו, ומימרא זו של ר' יצחק אינה מחייבת השתא. וכן הרמ"א בהלכות יוה"כ בס"י תרו סע"ד פסק: 'אין צריך לטבול רק פעם אחת... משום קרי', ובביאור הגר"א שם כתב: 'משום קרי. לא משום דר' יצחק, דא"א בזה"ז'. הרי שאין חיוב בזה"ז משום דינא דר' יצחק. ומשמע כי בזמן המקדש היה חייב לטהר עצמו גם קודם יוה"כ, ויום זה כלול בדברי ר' יצחק ובכלל 'רגל' הוא, ודלא כרמב"ם שסבר שרק קודם הרגלים חייב.

והנה הטורי אבן שם באפשרות הראשונה באר כי נקט ר' יצחק בלשונו כי חייב להקביל פני רבו 'ברגל', ור"ה לבדו כלול בכלל חיוב זה. וא"כ אף במימרתנו הסמוכה לה, יש לכלול את ר"ה בלבד בכלל החיוב שחייב אדם לטהר עצמו ברגל, ולא ביוה"כ. ולפני יהושע שם יש לכלול גם את יוה"כ בחיוב טהרה. ויש לעיין ביסוד מחלוקת זו, אם יש לטהר אף קודם ר"ה ויוה"כ, או רק ברגלים.

השל"ה הק' בר"ה פרק נר מצוה סק"ח כתב שדין הטהרה ברגל הוא משום היות כל רגל יום דין, שכן נידון בכל רגל על תבואה, פירות ומים. ולדבריו, פשיטא שישנה חובת טהרה בר"ה ויוה"כ בשל היותם יומי דין. וכן מבואר בשבולי הלקט ראש השנה ס"י רפג: 'הא למדת שבכל רגל ורגל חייב אדם לטהר עצמו, כל שכן בראש השנה ויום הכיפורים שהן ימי משפט שצריך אדם לטהר ולקדש עצמו, ולהוציא כאור צדקו ומשפטו כצהרים. ומצאתי בשם הר"ר יצחק ז"ל בני אדם שטובלין בערב ראש השנה ויום הכיפורים, וכל מי שטובל לשם תשובה מברך ברכת טבילה עד שלא יכנס לנהר או לים, לפי שכל השבים חייבין בטבילה'. אולם הרא"ש והגר"א סברו שאין דין הטהרה משום יום הדין, ולכן סברו כי בזה"ז אין דין טהרה ביוה"כ.

אולם ישנו הברל יסודי בדין הטהרה. בניגוד לרמב"ם שסבר כי טהרה זו נועדה בכדי שנהיה 'נכונים ליכנס במקדש ולאכול קדשים', הרא"ש שם כתב כי הטהרה הינה: 'מכל טומאות, ואפי' מטומאת מת ולהזות עליו שלישי ושביעי', אף בלא הקשר של קודשים. והקרבן נתנאל סק"צ כתב כי מחוייבים בכך כאשר יש אפר פרה אף בהעדר מקדש, וכן נהגו התנאים והאמוראים בטהרה זו גם אחר החורבן. הרי שלרמב"ם מטרת הטהרה נועדה להתיר את הכניסה למקדש ולאכול בקודשיו, ולכן רק ברגלים שמוטל על הכל להראות לפני ד' חייבו בטהרה זו. ברם לרא"ש נועדה טהרה זו להטהר מכל טומאה בימים מקודשים אלו, כמעלה אישית ללא תועלת נלוות, ועל כן גם אחר החורבן נהגו בכך, ולפיכך ריבו גם את ימי הדין שיטהר עצמו מכל טומאה לקראת ימים אלו. וברמ"א בס"י תקפא, ד והמטה אפרים שם ס"ק נג כתבו שנוהגין לטבול בערב ר"ה משום טהרה ופרישה, ובהערת אלף המגן שם ס"ק קכא וכן בסדר היום סדר ערב ראש השנה כתבו: 'אעפ"י שאין דרכו בכך כל השנה, ביום הזה הנורא צריך על כל פנים לטבול,

ולהשליך מעליו כל הטומאות וכל המחשבות זרות שנתדבקן עמו כל ימות השנה. ובכל רגל ורגל חייב אדם לטהר עצמו, קל וחומר בראש השנה, שצריך האדם לחפש אחר הטהרה והקדושה, להתיצב לפני אלהיו יתברך ויתעלה מן הבא בידו. הרי שהבינו שזאת מטרת הטבילה, ואינה כלולה בדברי ר' יצחק.

האור זרוע ה"א בסי' קיב כתב לגבי תשובת ש"ץ שחטא בשוגג: 'אם שב בתשובה הרי הוא צדיק גמור מיד, אע"פ שעדיין לא עשה שום דין, אלא שצריך טבילה ליטהר מעבירה שטימאתו'. הרי שישנו צורך בטבילה, להטהר מטומאת העבירה.

**אין אומרים הלל בראש השנה – מדיני היום, או מאימת הדין:** הגמ' בערכין בדרף י: אומרת: 'אמר רבי אבהו, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביום הכפורים. אמר להן אפשר מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו, וישראל אומרים שירה לפניו. וכ"כ הכלבו בסי' סד: 'ואין אומרים הלל בראש השנה, לפי שהוא זמן לעמוד ביראה ופחד ולהיות כל אחד ירא וחרד מפשעיו, וכן אמר רבי אבהו'. וכן באר המהרי"ל בסי' קכח: 'יש שמחת יו"ט בר"ה אלא שאין בו הלל, וכן שביעי ושמיני של פסח נמי מטעם מעשה ידי טבעו בים'. הרי שמדיני היום היה לנו לומר הלל בר"ה, אך מפני אימת היום שעומדין הכל בדין לפני הקב"ה, נמנעים מלאמרו, כשם שאין אומרים בשעה שמעשי ידיו טובעין בים, שהוא גם כשעת דין. וכטעם זה כתב המשנ"ב בסי' תקפד סק"א: 'לפי שספרי החיים והמתים פתוחים ואיך יאמר שירה, ואע"ג שאנו בטוחים שנצא זכאים בדין, מ"מ צ"ל ירא וחרד מאימת הדין, ועי"כ נזכר לזכות'. אלא שסבר כי היראה והחרדה פועלים להזכר לזכות, וזהו מעכב מלומר הלל.

אולם מהרמב"ם בהל' חנוכה פ"ג ה"ו נראה כי אין לומר הלל בר"ה מפאת דיני היום: 'אבל ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל, לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה'. וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשנה בר"ה פ"ד מ"ז: 'לפי שאין קורין הלל לא בראש השנה ולא ביום הכפורים, לפי שהם ימי תפלה והכנעה לפני ה', ויראה ממנו, וניסה אליו, ותחנה ובקשת מחילה. ואין ראוי במצבים כאלה לשמוח ולשיש'. לדבריו, הגמ' בערכין בארה את המניע לכך שבימים אלו השמחה אינה שלימה, ולכן לא תיקנו לומר הלל, בניגוד לכלבו ולמהרי"ל שבארו כי למרות היותו יום שמחה, נמנעים מלומר הלל בשל אימת הדין.

## דין שמחה בראש השנה

**איסור התענית בראש השנה – מדיני יום טוב, או מדין ראש השנה:** הב"י בס"י תקצז כתב שיש כמה רבנות דסבירא להו, דמצוה להתענות בראש השנה. וכן התירו הכלבו בס"י סט והאגור בס"י תתקכ למי שהתחיל לנהוג כן, דאל"כ סכנה הוא דלא ישלים שנתו. אך מנגד איתא בירושלמי בתענית פ"ג סוף ה"ד: 'בראש השנה מתריעין ולא מתעניין'. והרא"ש בר"ה פ"ד ס"י יד הביא בתחילה מנהג להתענות בשני ימים טובים של ר"ה, אך כתב משמיה דרב נטרונאי גאון, שאין להתענות ביו"ט ראשון של ר"ה, משום דמדאורייתא הוא. וכן הביא מרב האי גאון שכתב שיפה שלא להתענות בר"ה: 'שכך אמרו פרנסי ישראל הראשונים לישראל, בר"ה אכלו מעדנים ושתו ממתקים כי קדוש היום... הביא הראב"ה ראייה מהירושלמי בפ"ק דר"ה ה"ג, אמר רבי סימון כתיב כי מי גוי גדול רבי חנניא ורבי יהושע, חד אמר איזו אומה כאומה זאת שיודעת אופיה של אלהיה. בנוהג שבעולם אדם שיש לו דין לובש שחורים ומתכסה שחורים ומגדל זקנו ואינו חותך צפרניו, לפי שאינו יודע איך דינו יוצא, אבל ישראל אינן כן, לובשים לבנים ומתעטפין לבנים ומגלחים זקנם וחותרים צפרניהם ואוכלין ושותין ושמחים בראש השנה, לפי שיודעין שהקדוש ברוך הוא עושה להם נסים, ומטה את דינם לכף זכות וקורע להם גזר דינם'. הרי דימים אלו נקראים ימי תשובה ולא ימי צום, והתענית בהם אסורה.

וכן איתא במרדכי בר"ה בס"י תשה, בהגהת הרמ"א: 'הר"ר אברהם יצחק בן הר"מ היה מתענה בר"ה, מק"ו דתענית חלום, שהתירו להתענות בשבת... כ"ש בר"ה שברור לו שנידון, שמותר... נשאל לרבינו נחשון גאון מהו להתענות בר"ה. והשיב, בר"ה אסור להתענות בין מדברי תורה בין מדברי קבלה, בין מברייתא בין מתלמודא, וכ"כ הגה' מיימוני פ"א אות א. וכן פסקו הטור ושו"ע בס"י תקצז סעי' א: 'אוכלים ושותים ושמחים, ואין מתעניין בר"ה'. וצ"ב במאי פליגי. נראה כי אף המתירין את התענית בר"ה, נימקו זאת בשל היותו יום הדין חרף דין שמחת יו"ט. וא"כ לכו"ע ישנו דין שמחת יו"ט בר"ה, אלא דהאוסרים סברו שתענית זו תפגום בשמחה שבבטחוננו שיעשה הקב"ה נס עימנו לזכות בדין. ולפ"ז, אין מניעת התענית מדיני היו"ט, שכן הותרה התענית חלום ביו"ט, אלא משום דיני שמחת ר"ה המיוחדת. וכן נראה להבין בדברי הכלבו בס"י סה: 'ואומר הר"ם שגאון אחד אמר לו, הלואי שיהיו מתעניין בב' ימים של ראש השנה, אבל הוא כתב בתשובה אחרת, האוכל לשם שמים תבא עליו ברכה. וכן המתענה לשם שמים תבא עליו ברכה, כדי שלא יבאו לידי קלות ראש מרוב אכילה ושתיה'. הרי שלא ראה איסור בתענית כשלעצמה, אם נוהג כן לשם שמים.



הט"ז בס"י תקצז סק"א הכריע שאין לומר שמחוייבים להתענות בר"ה: 'דמצינו גבי אלישע שאכל אצל השונמית, ואותו היום ר"ה היה'. והאליה רבה שם סק"א הקשה עליו, שלא מפורש שאכל באותו יום, אלא נאמר 'ותחזק בו לאכול לחם'.

ברם המג"א בס"י קפח סק"ז כתב בדין השוכח להזכיר ר"ה בברכת המזון: 'נראה לכאורה דאין מחזירין אותו, דהא י"א דמצוה להתענות בר"ה'. וכתב שחוששין לדעת הסוברים שמצווה להתענות, להקל, ולא הזקיקהו לחזור ולברך ברהמ"ז.

השאגת אריה בס"י קא הסיק כי ר"ה הוא בכלל שאר יו"ט שאסור להתענות בהן, ולא אמרינן שבר"ה ישנם שתי קדושות, של ר"ה שהוא יו"ט מדאורייתא, ושל ר"ח שאסור להתענות מדרבנן. ונפק"מ אם רשאי להתענות לפניו ולאחריו, שאסרו רק בימי דרבנן ובדיני ר"ח, ולא ביו"ט הנוהג מהתורה.

**מצוות אכילה בראש השנה – מדין יו"ט, או שבטוחים בדין:** בירושלמי בתענית פ"ג סוף ה"ד איתא: 'בראש השנה מתריעין ולא מתעניין'. והרא"ש בר"ה פ"ד סי' יד הביא בתחילה מנהג להתענות בשני ימים טובים של ר"ה, אך כתב משמיה דרב נטרונאי גאון שביו"ט ראשון של ר"ה אי אפשר לישוב בו בתענית, משום דיו"ט מדאורייתא הוא. וכן הביא מרב האי גאון שכתב שיפה שלא להתענות בר"ה: 'שכך אמרו פרנסי ישראל הראשונים לישראל, בר"ה אכלו מעדנים ושתו ממתקים כי קדוש היום... הביא הראב"ה ראייה מהירושלמי בפ"ק דר"ה (הלכה ג), אמר רבי סימון כתיב כי מי גוי גדול רבי חנניא ורבי יהושע, חד אמר איזו אומה כאומה זאת שיודעת אופיה של אלהיה. בנוהג שבעולם אדם שיש לו דין לובש שחורים ומתכסה שחורים ומגדל זקנו ואינו חותך צפרניו, לפי שאינו יודע איך דינו יוצא, אבל ישראל אינן כן, לובשים לבנים ומתעטפין לבנים ומגלחים זקנם וחותרים צפרניהם ואוכלין ושותין ושמחים בראש השנה, לפי שיודעין שהקדוש ברוך הוא עושה להם נסים, ומטה את דינם לכף זכות וקורע להם גזר דינם... ובתשובת רב נחשון גאון אוסר נמי להתענות בר"ה'. הרי שישנה חובה יתירה לאכול ולשמוח בר"ה מכל יו"ט, שכן בכך מבטאים את בטחונו שהקב"ה עושה לנו ניסים וגזור דיננו לזכות. וכן פסקו הטור ושו"ע בס"י תקצז סעי' א: 'אוכלים ושותים ושמחים, ואין מתעניין בר"ה'. כן באר היש"ש בביצה פ"ב סק"ד: 'וראוי לפנק עצמו ג"כ בתענוגים קצת, להראות שהוא בוטח, בממ"ה דיצדיקנו בדין, ויכריעו לכף זכות'. הרי שמצוות האכילה הינה בכדי להראות שאנו בטוחים בדין.

וכן איתא במרדכי בר"ה בס"י תשח: 'נשאל לרבינו נחשון גאון מהו להתענות בר"ה. והשיב, בר"ה אסור להתענות בין מדברי תורה בין מדברי קבלה, בין מברייתא בין מתלמודא. מדברי תורה מניין; לפי שהוא כלול עם שאר המועדות, וכתוב ביה מקרא קדש, ודרשי' בסיפרא וספרי, קדשוהו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה... ועוד דר"ה איקרי חג ככל המועדים, דכתיב בכסה

ליום חגנו, ואמרי' איזה חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה... מדברי קבלה מניין; שכן כתוב בנחמיה, ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו, ענין זה בר"ה כתיב... ומשמע נמי דה"ק לכו אכלו משמנים שתו ממתקים חובה קאמר, ולא רשות, דומיא דאל תעצבו ואל תבכו, דתלי טעמא נמי בקדושת היום, דכתיב כי חדות ה' היא מעוזכם. אלמא מיחה בידם ה"ה אכילה ושתיה חובה קאמר להו ואסר להן להתענות. מן הברייתא מניין; דתניא בירושלמי, עיר שיש בה מפולת כל סביבותיה מתריעות ולא מתענות, שכן מצינו בר"ה שמתריעין ולא מתעניין. ומן התלמוד מניין; דהכי תני בירושלמי... בנהוג שבעולם אדם שיודע שיש לו דין לובש שחורים ומגדל זקנו... אבל ישראל אינם כן לובשים לבנים ומתעטפים לבנים, ומגלחין זקנם ואוכלין ושותין ושמחים, ויודעים בהקב"ה שיעשה להם נס. הרי מן התלמוד שאסור להתענות בר"ה'.

נראה לדייק ולבאר שישנו גדר מחודש בשם היום, והוא שיום זה הינו יו"ט של דין ומכך נובעים דיני אכילה שונים, כדלהלן; המשנ"ב בס"י תקצו סק"א כתב: 'אוכלים ושותים ושמחים... אף שהוא יום הדין, מ"מ מצוה של ושמחת בחגך שייך גם בו, שגם הוא בכלל חג... ונאמר בנחמיה ח' אכלו משמנים ושתו ממתקים וגו' כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ד' היא מעוזכם'. הרי שמצוות אכילה ביום זה הינה משום שהוא יום חדות ד'. ובניגוד לשאר ימי יו"ט, רק בר"ה ישנו חיוב לאכול משמנים וממתקים, הוי אומר שאכילת היום הינה משום יום חדות ד'. וכן הוסיף בסק"ב משמיה דהעטרת זקנים: 'דלכו"ע מותר להתענות בר"ה ולהתפלל עד חצות, אע"ג דבשבת ושאר יו"ט אסור', שכן הוא עניינו של יו"ט זה של ר"ה להתרומם ולעסוק ביום הדין, ולא מצוות אכילה עצמית. וכן מדוייק כן בפשט דברי השו"ע ס"ס: 'אוכלים ושותים ושמחים... אמנם לא יאכלו כל שבעם, למען לא יקלו ראשם ותהיה יראת ה' על פניהם'. הרי שסדרי האכילה שונים מכל יו"ט אחר.

ובכך ניתן להבין את המצדדים בתענית בר"ה, בניגוד לכל יו"ט שנאסרה התענית בתכלית – שכן אין מצוות אכילה עצמית ביום זה, אלא מצוות היום להביע את הרוממות וקדושת היום, ולמי שנראה שהתענית יפה לו – יתענה. משא"כ שאר ימים טובים שחובת ומצוות האכילה הינה ממצוות וחובות היום, אף למי שהתענית יפה לו.

השאגת אריה בס"י קב הוכיח שיש דין שמחה בר"ה, מכך שגם בר"ה ישנה מצוות עירוב תבשילין לברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליו"ט, הרי שאף בר"ה ישנו היתר של הכנת אוכל נפש, הרי שישנה חובת סעודה ושמחה שדרוש לה מנה יפה, ולא רק לטעום משהו כדי שלא ישב בתענית. וכן הסיק השאגת אריה: 'דאסור להתענות בר"ה, אלא דשמחתו מצוה היא כשאר יו"ט, אלא שאין בו קרבן שלמי שמחה... אבל בשאר מילי מצות שמחת יו"ט עליו. ועוד ראייה, שהרי בעזרא נאמר גבי ר"ה לכו אכלו משמנים... ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם... מאי כי חדות ה' היא מעוזכם, אר"י משום ר"א בר"ש אמר הקב"ה לישראל בני לוו עלי וקדשו קדושת היום,

והאמינו כי ואני פורע. ומדקאמר לוו עלי וקדשו קדושת היום, אלמא אכילתו מצוה היא, וקדושת היום קרינן ליה... וש"מ דקרוי קדושת היום כשאר י"ט. והדבר פשוט לי שחייב בקידוש כשאר י"ט ואסור לטעום כלום קודם הקידוש ואין קידוש אלא במקו' סעודה וכל דין סעודו' י"ט עליו'.

אולם התוס' במו"ק בדף יד: כתבו בדין שמחת יו"ט: 'נראה לי דשמחת הרגל נמי דרבנן, ושמחת היינו בשלמי שמחה'. ובר"ה הלא אין חיוב להביא שלמי שמחה, ולדבריו אין חיוב שמחה מדאורייתא בר"ה. ולדבריו צ"ל כי הפסוק בנחמיה שציווה לאכול משמנים הוא מצווה וחובה נפרדת מדין שמחה, והגם שאין מצוות שמחת החג בהעדר שלמי שמחה, מ"מ ישנה מצוות אכילה בר"ה – מדין שהוא יום חדות ד'.

וכדברים אלו מצאנו בשולחן ערוך הרב בהלכות יום טוב ס' תקכט סעי' ה-ו שכתב: 'יש בחול המועד מה שאין בראש השנה, והוא שכל שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג וכן ביו"ט של עצרת חייב אדם להיות שמח וטוב לב... שנאמר ושמחת בחגך'. הרי שאין דין שמחה בר"ה, ואפ"ה פסק שם בס' תקצו סעי' א-ג: 'לא יתענה. ומצוה לאכול ולשתות ולשמוח בראש השנה... שהרי כל יו"ט צריך לחלק חציו לה' וחציו לכם כדי לקיים שני פסוקים שבאחד כתוב לה' ובאחד כתוב לכם, וזה שהוא מתענה ואינו מקיים המקרא שנאמר בו לכם'. הרי שישנה מצווה אכילה בר"ה מדין היותו יו"ט, למרות שאין בו מצוות שמחה.

החתם סופר או"ח ח"א בס' קסח כתב: 'והנה בר"ה, כבר הסכימו רוב הפוסקים הראשונים והאחרונים דיום שמחה הוא, ואין להתענות בו... ולא מצאתי שם יום טוב בקרא אלא על תוספות אכילה ושתייה, כדכתיב גבי נבל על י"ט באנו והי' לו משתה גיזת צאנו, ומה שפרשו חז"ל במגלת אסתר, משתה שאסור בתענית, ושמחה שאסור בהספד, וי"ט שאסור במלאכה... מיתורא קא דריש דכבר כתיב משתה ושמחה, ואייתר י"ט באם אינו ענין תניהו לאיסור מלאכה, אבל לא שיהיה פירוש שם י"ט אלא על שמחה... מדתנן י"ט של ר"ה ש"מ שהוא יום טוב דעבדי בי' י"ט, אך להתענות בו תענית חלום פשיט דלא עדיף משארי י"ט'. ומותר לפי"ז להתענות מאימת יום הדין, כשם שהותרה תענית חלום ביו"ט.

וכן אתי שפיר שהגר"א חילק את ההלכה בשו"ע בס' תקצו סעי' א לשנים, וחילק בין ראשיתה לסופה. ועל ריש ההלכה ש'אוכלים ושותים ושמחים', הביא כמקור את הירושלמי שהביא הרא"ש דלעיל שבד' פרקים מרבין בסעודה, וכן כתוב בנחמיה אכלו משמנים ושתו ממתקים כי חדות ד'. ואילו על חלקו השני של ההלכה ש'אין מתענין בראש השנה', הביא הגר"א את המדרש בתורת כהנים קדשהו במאכל ובמשתה. דבר המורה כי מצוות האכילה ביום זה אינה רק חיוב להמנע מתענית, אלא מצוות אכילה העומדת בפנ"ע. והנה במעשה רב ס' הו כתב ש'אין מאריכין בתפילה יותר מדאי, שאין להתענות בו עד חצות כמו שארי יו"ט... ואין לבכות בר"ה... והקפיד לנגן הקדיש שאחר מוסף לכבוד יו"ט'. הרי שחובת האכילה הינה ככל יו"ט.

**מצוות אכילה בליל ראשון של ראש השנה:** המג"א בס"י תקצ"ג סק"ג כתב, בדין המתענה בר"ה משום תענית חלום: 'ומ"מ נ"ל דבלילה של ר"ה אסור להתענות כמו בשאר י"ט, כמ"ש סי' תקכ"ט ע"ש. דבחלום לא הראוהו אלא ביום ולא בלילה'. הרי שאף למתירין להתענות בר"ה, מ"מ בליל ר"ה חייבין לאכול מדין אכילת יו"ט, וכ"כ המשנ"ב שם סק"ה. ואילו החתם סופר אר"ח ח"א בס"י קסח תמה עליו שכיון שהראוהו בחלום שמקובלת תעניתו בר"ה, מחוייב כל ר"ה בתענית: 'ואיננו מימי שמחה, מאי אולמי דלילה מיום'. אך הסיק שם: 'וכיון דסגולת התענית המועיל לחלום, סגי ביום בלא לילה... ואסור להתענות בלילה, כיון דקיי"ל כהנך פוסקים דראש השנה אסור להתענות, רק תענית חלום, ולילה לאו בת תענית חלום היא'.

רבינו יונה בברכות בדף יט. מדפי הרי"ף הסתפק, אם יש להשוות את לילה ראשון של ר"ה לר"ח שבספיקו אינו חוזר, או שיש להשוותו ליו"ט שבספיקו חוזר אף בלילה: 'שאינן מקדשין את החדש אלא ביום... מפני שאין קדוש החדש בלילה, אין מחזירין אותו, כשלא הזכיר של ר"ח. שמעינן דשבתות וי"ט שקדושתן ג"כ בלילה, אם טעה ולא הזכיר של י"ט או של שבת בערבית, מחזירין אותו. ואית דמפרשי, דדוקא בשאר ימים טובים, אבל ביום טוב של ר"ה כיון שתלוי בר"ח, אם טעה ולא הזכיר של יום טוב בערבית אין מחזירין אותו, דכר"ח דיינינן ליה. ונוכל לומר שאע"פ שתלוי בר"ח, כיון שהוא יו"ט ומצות יו"ט אלימא טפי שיש בה איסור מלאכה... יותר יש לנו לדון אותו כמו יו"ט מלדון אותו כמו ר"ח, ואם לא הזכיר בערבית מעין יו"ט מחזירין אותו'.

נראה לבאר ביסוד הספק, אם דיני החזרה לשוכח הזכרת היום תלויים בקביעת היום, וכיון שבלילה אין מקדשים את החודש, אז המועד שחל מכוח קביעה זו אינו מעכב ואינו מצריך לחזור, כשם שר"ח שתלוי בקביעת היום ולכן הזכרת היום אינה מעכבת, וה"ה לכל דיני היום, כחיוב האכילה. או שמא כיון שנקבע המועד כאיסור מלאכה, הרי קביעה וקיימא הוא, והזכרה בכרכה מעכבת, ואז דיני היום חלים עליו ומחוייב בשמחה.

הנה השער הציון בס"י תקפ"ד הביא דעת החיי אדם כלל כד סק"י בשם הגאון מהר"ר אבלי פאסוועלער שאם טעה בליל ר"ה ולא אמר המלך הקדוש שאין צריך לחזור, כדין טעה ולא הזכיר יעלה ויבא בליל ר"ח שאין צריך לחזור מחמת שאין מקדשין החודש בלילה. וחלק עליו השעה"צ שם שכיון שמתפלל תפלת יום טוב ממה נפשך אינו יוצא, שכן הזכיר מעין היום ולא הזכיר המלך הקדוש שמעכב ביום זה. והגרש"ז אורבעך זצ"ל בשמירת שבת כהלכתה ח"ב פרק נו הערה כג כתב שרק בדין ההזכרה בתפילה חלק השעה"צ, שכן תרתי דסתרי הוא להתפלל נוסח של ר"ה ולא להזכיר דיני הזכרת היום, ברם יודה בברכת המזון שלא יחזור אם השמיט יעלה ויבוא בערב, שאין כאן תרתי דסתרי. אולם אם נימא כי ישנה מצוות אכילה בלילה זה, אזי אדרבה, הכל יודו שהזכרת היום תעכב אף בערב, ככל יום טוב שהזכרת מעין היום מעכבת.

ובכך אתי שפיר שרבי אבלי הסתפק דווקא בדין הזכרת המלך הקדוש, ולא בהזכרת יעלה ויבוא, וכן נקט הבנין שלמה בהוספות בסי' יח. ואפשר כי אמנם אין לחזור על 'המלך הקדוש', שכן אין להקדים את המשפט למעלה קודם שהתקדש החודש למטה. אולם על ההזכרות שבתפילה מחוייב לחזור כרבנו יונה דלעיל, מדיני היום. ומשו"ה יהא מחוייב בכל דיני יו"ט דר"ה, ובדין אכילה.

**חיוב שמחה בראש השנה:** איתא במרדכי בר"ה בס" תשח: 'נשאל לרבינו נחשון גאון, מהו להתענות בר"ה. והשיב, בר"ה אסור להתענות... לפי שהוא כלול עם שאר המועדות, וכתוב ביה מקרא קדש, ודרשי' בסיפרא וספרי קדשוהו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה. וכן פרש"י פרשת אמור אל הכהנים, ומקרא קדש דיו"כ בכסות נקיה ובתפלה, ושל שאר י"ט במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ובתפלה. ועוד דר"ה איקרי חג ככל המועדים, דכתיב בכסה ליום חגנו, ואמרי' איזה חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה. ועוד במ"א קרי ליה חג וכתוב שמחת בחגך, וא"ר יוחנן הוקשו כל המועדות זה לזה. הא למדת ששוה לשאר י"ט'.

השאגת אריה בס"י קב הוכיח שיש דין שמחה בר"ה, מכך שגם בר"ה ישנה מצוות עירוב תבשילין לברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליו"ט, הרי שאף בר"ה ישנו היתר של הכנת אוכל נפש, הרי שישנה חובת סעודה ושמחה שדרוש לה מנה יפה, ולא רק לטעום משהו כדי שלא ישב בתענית. וכן הסיק השאגת אריה: 'דאסור להתענות בר"ה, אלא דשמחתו מצוה היא כשאר י"ט, אלא שאין בו קרבן שלמי שמחה... אבל בשאר מילי מצות שמחת י"ט עליו. ועוד ראייה, שהרי בעזרא נאמר גבי ר"ה לכו אכלו משמנים... ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם... מאי כי חדות ה' היא מעוזכם, אר"י משום ר"א בר"ש אמר הקב"ה לישראל בני לוו עלי וקדשו קדושת היום, והאמינו בי ואני פורע. ומדקאמר לוו עלי וקדשו קדושת היום, אלמא אכילתו מצוה היא, וקדושת היום קרינן ליה... וש"מ דקרוי קדושת היום כשאר י"ט... וכל דין סעודו י"ט עליו'. התוס' במו"ק בדף יד כתבו: 'נראה לי דשמחת הרגל נמי דרבנן, ושמחת היינו בשלמי שמחה'. ובר"ה הלא אין חיוב להביא שלמי שמחה, ולדבריו אין חיוב שמחה מדאורייתא בר"ה. ולדבריו צ"ל כי הפסוק בנחמיה שציווה לאכול משמנים, הוא מצווה וחובה נפרדת מדין שמחה, והגם שאין מצוות שמחת החג בהעדר שלמי שמחה, מ"מ ישנה מצוות אכילה בר"ה. אולם הרמב"ם בהלכות יו"ט פ"ו ה"ז כתב: 'וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו', אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמחת הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו. כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין'. הרי שמצוות השמחה כוללת אף אכילות ותשורות

חולין מעבר לקרבן, וא"כ אף בר"ה אפשר שתהא מצוות ושמחת בחגך. וכן יש לבאר בדעת המרדכי ה"ל, שכתב כי ישנה מצוות ושמחת בחגך בר"ה. אלא שהרמב"ם עצמו באר בהל' חנוכה פ"ג ה"ו כי אין לומר הלל בר"ה, מפאת דיני היום, שאין בו שמחה: 'אבל ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל, לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה'. וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה בר"ה פ"ד מ"ז: 'לפי שאין קורין הלל לא בראש השנה ולא ביום הכפורים, לפי שהם ימי תפלה והכנעה לפני ה', ויראה ממנו, וניסה אליו, ותשובה, ותחנה ובקשת מחילה. ואין ראוי במצבים כאלה לשמוח ולשיש'. לדבריו, הגמ' בערכין בארה את המניע לכך שבימים אלו השמחה אינה שלימה, ולכן לא תיקנו לומר הלל, בניגוד לכלבו ולמהרי"ל שבארו כי למרות היותו יום שמחה, נמנעים מלומר הלל בשל אימת הדין.

במועדים וזמנים ח"א ס"ד דייק בלשון הרמב"ם שם שכתב: 'שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים, כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב'. ש'שאר ימים טובים' נאמר בלשון רבים, וכוללים בנוסף לשבועות גם את ר"ה.

בשולחן ערוך הרב בהלכות יו"ט ס"י תקכט סעי' ה-ו כתב: 'ב' מצות אלו שהן כבוד ועונג הן נוהגות גם כן בראש השנה, שהרי נאמר בו מקרא קדש... ויש בחוה"מ מה שאין בראש השנה, והוא שכל שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג וכן ביו"ט של עצרת חייב אדם להיות שמח וטוב לב... שנאמר ושמחת בחגך'. הרי שאמנם מחוייב בכבוד ובעונג בר"ה, אולם לא בשמחה.

ואפשר שבהכי פליגי הפוסקים בדין לבישת בגדי יו"ט; ה"ט"ז בס"י תקפא סק"ה כתב שאין ללבוש את בגדי יו"ט משום אימת היום: 'לא ילבש בר"ה בגדי רקמה ומשי, כבשאר יו"ט שיש לו מלבושים יותר נאים, דמ"מ יהיה מורא הדין עליו. אלא ילבוש בגדים לבנים נאים'. ואילו השערי תשובה שם כתב שהעולם נוהגים ללבוש בגדי יו"ט כשאר יו"ט.

רעק"א בהוספה בס"י א כתב כי חיוב האכילה אינו נובע מדין השמחה, אלא מדין עונג. אולם הביאו משמיה דהרא"ש דחיוב האכילה מדיני השמחה הוא. ולדברי הרא"ש, יש ללמוד מחיוב האכילה בר"ה, על דין שמחת היום.

השו"ע בס"י תקפב סעי' ח כתב בדין חתימת הברכה בר"ה: 'אינו אומר מועדים לשמחה, חגים וזמנים לששון', ודלא כשיטות שהביא בטור שיש לחתום כן. והנה אם יש בר"ה דין שמחה ודין ושמחת בחגך, מדוע אין לחתום ולומר 'מועדים לשמחה'. ובלבוש כתב בטעמו שם סק"ח: 'דראש השנה ויום כיפור לא מקרו מועד, משום דמועד הוא לשון ועד, כלומר שהיו ישראל מתוועדין ביחד במקום שבחר השם יתברך... ושמחים יחד בשלמי שמחה וחגיגה. וזה לא היה כי אם שלש פעמים בשנה, כמו שכתוב בפירוש שלש פעמים בשנה וגו', ולא בראש השנה ולא ביום כיפור'. נמצאנו, כי למרות שבר"ה ישנו דין שמחה, מ"מ אינו יום מועד, ולכן אין מזכירים כן בחתימה.

**חציו לכם וחציו לד' בראש השנה:** איתא בפסחים בדף סח: 'תניא, רבי אליעזר אומר אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה. רבי יהושע אומר חלקו, חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש'. השו"ע בהלכות יום טוב בסי' תקכט סעי' א פסק כר' יהושע: 'מצות יו"ט לחלקו חציו לבית המדרש וחציו לאכילה ושתיה'. והמהרי"ל סדר מוסף של ראש השנה ס"ק יא כתב כי אף בר"ה נוהג דין זה: 'מצוה להאריך בתפלה בראש השנה עד חצות היום לכל הפחות. וכן היה מנהג קדמונים חצי לה' וחצי לכם'. וכן פסק השו"ע בהלכות ר"ה בסי' תקפד סעי' א: 'מאריכים בפיוטים ותפלות עד חצות'. הרי ישנו דין ומצווה להאריך בתפלתו עד חצות, כדי שיהא חציו לד', ויוכל לקיים דין חציו לכם. ובמעשה רב ס"ו הו' כתב: 'אין מאריכין בתפילה יותר מדאי, שאין להתענות בו עד חצות כמו שארי יו"ט... ואין לבכות בר"ה... והקפיד לנגן הקדיש שאחר מוסף לכבוד יו"ט'. וכ"כ החיי אדם כלל קלט סעי' ח: 'ומאריכים בתפלה עד קרוב לחצות ולא יותר'.

אולם היש"ש בביצה פ"ב סק"ד כתב שלמרות ש'ראוי לפנק עצמו ג"כ בתענוגים קצת, להראות שהוא בוטח, בממ"ה דיצדיקנו בדין, ויכריעו לכף זכות. מ"מ לא מצינו להדיא שמצוה היא לשמוח'. ולכן יכול להאריך בתפלתו אחר חצות, אך אם חל בשבת אין לבטל מצוותו ואין להאריך אחר חצות היום. המג"א שם סק"ד הביאו, והגביל היתר להאריך אחר חצות: 'דוקא בפיוטים ותפלות, ולא בניגונים'. וכן סבר בשו"ע הרב שם סק"ו: 'בראש השנה מאריכין בפיוטים ובתפלות עד חצות היום לכל הפחות, ואם חל בשבת אין להאריך יותר מחצות, אבל בחול יכול להאריך יותר. במה דברים אמורים בפיוטים ובתפלות, אבל בניגונים אין להאריך יותר מחצות, כיון שהוא יו"ט'. וכן במהרי"ל עצמו נאמר 'לכל הפחות', נראה שסבר שאין להקפיד לסיים בחצות בדווקא. וכן מפורש בפרמ"ג בסי' רמב אש"א סק"א שאין להקפיד על מחצה ממש: 'הנה חלקו חציו, יראה דלאו דוקא בצמצום רק מקצת לד' ומקצת לכם... ורשות בידו רובו לד', או רובו לכם או חצי ממש'. הרי שאין להקפיד ולסיים את התפילה בחצות ממש.

וצ"ב אם היתר זה הוא משום שיש הסוברים שניתן להתענות בר"ה, ולכן אין קפידא שמתענה לאחר חצות היום, בניגוד לר"ה שחל בשבת שמחוייב באכילה, ולכן אסור לחרוג בשבת מחצות. או שמא התירו כן משום שאין בו דין חציו לכם, ואין דין שמחה בר"ה, מלבד דין עונג כשחל בשבת. ואפשר שדין 'לכם' בר"ה, כולל את פעולתינו לזכות בדין, ולזכות לחיים, ולכן הותר להאריך ולהעתיר בתפילה ובבקשות. ונראה להוכיח, כי סברי שלמרות שיש דין שמחה, ניתן להרחיב בתפילות ובענייני היום, כשאין מצוות אכילה כבשבת, משום שהוא יום הדין וטריד אינשי בהמלכת הקב"ה ובאימת הדין. ולכן הותר להאריך בתפילות ובפיוטים, הנושאים את ענייניו של יום בדווקא, ולא בניגונים. דבר המורה שאמנם אין להתעלם מדין חציו לכם, אך אין לדרוש ביום נעלה זה לסיים את פנייתו ועיסוקו בתפילות היום, כשם שנוהג בשאר ימים טובים. וראיה לכך יש מכך, שלעומת שאר ימים טובים שבחצי היום מתפללין מנחה, ו'חוזרין

לכתייהם לשנות שאר היום עד הלילה כשאדם אוכל ושותה ושמח, כלשון הטור בסי' תקכט, בהלכות ר"ה בסי' תקפג סעי' ב כתב הרמ"א ש'נוהגים שלא לישן ביום ראש השנה, וכתב המשנ"ב שם בסק"ט: 'דאחר האכילה יקבע עצמו ללימוד... ויש נוהגים לגמור כל התהילים'. ואף באכילה עצמה נדרש לשמור אופי שמחה שונה מכל יו"ט, כמבואר בשו"ע בסי' תקצו: 'לא יאכלו כל שבעם, למען לא יקלו ראשם ותהיה יראת ה' על פניהם'. כן עולה מדברי הט"ז בסי' תקפא סק"ה שהבדיל וצמצם בהנאת הימים לעומת כל יו"ט, משום אימת היום: 'לא ילבש בר"ה בגדי רקמה ומשי, כבשאר י"ט שיש לו מלבושים יותר נאים, דמ"מ יהיה מורא הדין עליו. אלא ילבוש בגדים לבנים נאים'.

נמצאנו, כי המתפללים כותיקין מחוייבים להמשיך בעבודת השם, ואולי בתפילה בדווקא, עד חצות היום, ולא לפנות לסעודה קודם לכן. ומאידך, אין לבטל את סעודת היום, הגם שיש הסוברים שניתן להאחזה.

## אכילת הסימנים

**אכילת סימנים בערב ראש השנה:** איתא בגמ' בהוריות ב"ב: 'אמר אביי, השתא דאמרת סימנא מילתא היא, לעולם יהא רגיל למיחזי (ובמסכת כריתות ב"ב: נאמר 'למיכל') בריש שתא קרא ורוביא, כרתי וסילקא ותמרי'. והטור ס' תקפג הוסיף שיש לאכול גם אתרוגא. ואילו אכילת רימון לא נזכרת אלא באבודרהם בסדר ר"ה וברמ"א שם. ובטעם המנהג נאמרו טעמים שונים.

רש"י בהוריות שם בד"ה 'קרא' והמאירי שם בארו כי יש בירקות אלו מעלה שגדלים מהר. ובכריתות שם באר רש"י בד"ה 'רוביא': 'איכא דגדלי מהר ואיכא דמתקי', הרי שיש מינים שמעלתם היא באיכותם ובטעמם. וי"ל, שדווקא בכריתות באר כן משום שגרסו בגמ' שם שיהא רגיל 'למיכל' בר"ה, וא"כ המעלה אינה בראיית הירק בלבד ובהזכרתם, אלא גם בטעמם, לעומת הגמ' בהוריות שגרסה 'למיחזי', ומעלת האיכות שבאכילתה לא ניכרת, ולכן רש"י לא הזכיר שם את מעלת איכותם. הב"י שם כתב שישנן מינים ששמן מעיד על הסימן הטוב, וישנם מינים שגדילתם עברה במהרה והוא סימן טוב, הרי שראיית מינים טובים היא סימן טוב. והמהרש"א בהוריות שם בד"ה 'יהא' באר כי הוא סימן טוב לגדילת המזל. ולשיטתם, אין צורך לומר דבר עליהם, אלא די בראייתם, או באכילתם לעורר סימן טוב. ואתי שפיר שכתב המטה אפרים שם סק"ג כי יש להמנע מלאכול דברים חמוצים ומרים, שכן האכילה ביום זה הינה מכוונת לדברים טובים בלבד. ואדרבא, נהגו לאכול תפוח מתוק בדבש, בשל מתיקותם.



אולם הר"ן בר"ה בדף יב: מדפי הר"ף והב"י שם בשם המרדכי כתבו: 'כך היה מנהגו של רבינו האי גאון ז"ל שמביאין לפניו סל שבו מינין הללו ופושט ידו ונוטל דלעת ואומר...'. הרי שתלי הדבר בדיבורו, וברמיזתו בשם הירק את פעולתו. וכן כתב הכלבו בס"י סד כי יש ליקח כל מין בידו ולומר עליו 'יהי רצון'. ולכאורה הבינו כי מעלתם טמונה בשם בלבד, ולא ציינו כי יש לרמוז ולדרוש את איכותם וסגולתיהם שגדלו מהר, כפי שנוהגים לדרוש בעת אכילת הדבש. וכן האור זרוע ח"ב בהלכות ר"ה בס"י ונו כתב בטעם אכילת רוביא: 'כדי שירבה נכסינו כרוביא זו, וכרתי אנו אוכלים כדי שיכרתו שונאינו'. ובכך יש לבאר את מנהג אנשי פרובינצ"א שהביא הטור שם להביא על השלחן כל מיני חידוש. ובאר במחזור ויטרי בס"י שכג כי באכילת דבר חדש, הוא סימן טוב לכל ישראל.

המאירי שם באר בטעם הדין, שכדי שלא יהא נוהג זה כניחוש האסור, תיקנו לומר עליהם מעלות שיעוררנו להנהגות טובות ולתשובה: 'תקנו לומר עליהם דברים המעוררים לתשובה'. וכיון שמשום תשובה נוהגים בכך, אומרים על המאכלים הללו עניינים המעוררים זכויות ותשובה: 'קראו זכויותינו... ירבו צדקותינו... יכרתו שונאינו ר"ל שונאי הנפש והם העונות... יסתלקו עונינו... יתמו חטאינו'. וכן כתב השל"ה הק' בר"ה פרק נר מצוה ס"ק כב: 'אין שום רמז באכילת הפרי, רק הפרי הוא סימן, שיזכור האדם ויתעורר בתשובה, ויתפלל על הדבר הזה. רצוני לומר, כשמשים רוביא על שלחנו ואכלו, אז הוא לו למזכיר שיתפלל על שירבו זכויותינו. וכשרואה כרתי, אז הוא למזכיר ורמז שיתפלל על הכרתת שונאינו. נמצא, העיקר הוא ההתעוררות והתפילה, ולאחר שהתפלל ואוכל דבר זה, אז הוא רושם שתתקיים תפלתו'.

באבודרהם סדר תפלת ר"ה כתב לומר בלשון תפילה: 'יהי רצון מלפניך ד' אלקינו ואלקי אבותינו ש...'. וכן הוא בשל"ה דלעיל שמעוררים באכילתם לתפילה. וכן מבואר במרדכי ביומא בס"י חשכג בשם הגאונים בטעם אכילת הסימנים: 'כדי שישמענו הקדוש ברוך הוא לטובה בראש השנה', אם כי, לא הזכיר שיש לומר בקשה ותפילה בעת אכילתו. ואילו החכמת שלמה על גליון השו"ע שלל את כוונת התפילה בכך, שכן אין מקום לתפילה בשעת אכילה, ונקט כי מטרת ה'יהי רצון' הוא לעורר לבטחון ולאמונה, שמראה שמאמין ובוטח שכן יהיה.

נפק"מ יש לטעמים השונים; א. אם הוי סימן טוב בלבד, ואז יש לנהוג לאוכלן בערב היום בלבד שכן הוא ריש שתא, או נוהגים לאוכלן משום התפילה והתשובה שמעוררים, ואזי יש לאוכלן בכל יום זה ולא רק בערב היום. בכותרת לסימן זה ס"י תקפג נכתב: 'דברים שנוהגים לאכול בערב ראש השנה', ומשמע שרק בערב נאכלין, אך המטה אפרים שם ס"ב כתב כי נוהגים בכך גם ביום השני. ובבן איש חי פרשת ניצבים כתב כי נוהגים לעשות כן גם ביום. ב. בקביעת נוסח היה"ר ובכוונתו, אם יש לכוון לטבע טוב וסגולות נעלות, או לעורר לתשובה והנהגות ישרות, או לתפילה להקב"ה בעניינים רוחניים וגשמיים. ובשו"ע שם סעי' ב נראה כי כוונתו הן

לתפילה ולעורר רחמי שמים ובקשה, והן ביטוי לסימנא טוב, שכן כתב לומר על אכילת ראש הכבש ש'נהיה לראש ולא לזנב', וכן שנאכל כזכר לאילו של יצחק.

**אם אמירת ה'יהי רצון' הוי הפסק:** השו"ע בס"י קסז סעי' ו' כתב שיש לאכול מיד בסיום הברכה ולא ישיח בין הברכה לאכילה. ואם שח חייב לחזור ולברך, אא"כ היתה השיחה מדברים מצורכי המאכל כגון שאמר מלח, או תנו מאכל לפלוני, או תנו לבהמה לאכול. ויש לחקור בגדר ה'יהי רצון' אם הינו מצרכי האכילה, ולכן יכול לאומרו אחר שברך ברכת הנהנין על המאכל ה'סימן', או שאינו מצרכי האכילה, ולכן יש להקדים או לאחר את אמירתו, ולא לאומרו בין הברכה לאכילה.

המג"א בס"י תקפג סק"ב דייק מהרמ"א בסעי' ב שכתב: 'ויש נוהגין לאכול תפוח מתוק בדבש, ואומרים תתחדש עלינו'. שיש להקדים ולאכול ורק אח"כ לומר את היה"ר, שכן אין זה צורך כ"כ, וכן משום שאין להפסיק לכתחילה בין הברכה לאכילה.

## ברכת שהחיינו ביום השני

**ברכת שהחיינו ביום השני:** הגמ' בביצה בדף ד'. אומרת: 'רב ושמואל דאמרי תרוייהו, נולדה בזה אסורה בזה', ששני ימי ר"ה נחשבים כקדושה אחת, ולכן ביצה שנולדה ביום הראשון וכן פירות המחוברים ביום זה, אסורים ומוקצים אף בשני. ומטעם זה נקטו הגאונים ורבנותיו של רש"י כי אין לברך ברכת הזמן ביום השני, לא בקידוש היום ולא על שמיעת השופר. והראב"ה הובא בהגהות מיימוניות דלקמן הכריח כן, מכך שאנו נוהגין למנות את ימי השנה ואת המועדים כיום כיפור וחג סוכות מיום ראשון של ר"ה, הרי עושים אנו את היום הראשון לעיקר, ושוב אין לנו לברך שהחיינו ביום השני, שכן מברכים שהחיינו פעם אחת בעיקר המצווה, ושוב אין לברך על אותו זמן.

אולם רש"י ברא"ש דלקמן, הגהות מיימוניות בהל' שבת פכ"ט סק"ז ובעל העיטור חלקו וסברו כי יש לברך זמן ביום שני, שכן בזמן שקידשו עפ"י הראיה היו מסיימים את היום בקדושה, ורק למחרת היה יום ר"ה מדינא, ואין ברכת הזמן של יומא דרבנן מהני לפטור את ברכת עיקר יומא דר"ה. הרא"ש בר"ה פ"ד סי' יד והמרדכי בסוכה בס"י תשסח הביאו כי המהר"ם מרוטנבורג נהג ליקח פרי (רא"ש) או יין (מרדכי) או בגד (הגהות מיימוניות) חדש ולהניחו לפניו בעת ברכת שהחיינו, והיה דעתו בברכת הזמן גם עליו, ויצא ידי ספק.

לגבי תקיעת שופר ביום שני, הטור בס"י תר כתב כי אם חל יום ראשון בשבת, לכו"ע מברכין ברכת הזמן על השופר ביום שני, כיון שלא תקעו בראשון. ובהגהות מיימוניות שם הביא

שהמהר"ם הנהיג בהדיא לברך זמן על התקיעה גם ביום השני, אף אם חל היום הראשון בחול, וברכו בו כבר. אך הב"י בס"י ח"כ כתב כי: 'העולם נוהגין לחזור אחר פרי חדש כדי לברך עליו זמן בקידוש, אבל בשופר אין מברכין זמן כלל בשני, אלא אם כן חל יום טוב ראשון בשבת'. והנה השו"ע שם סתר את דבריו, שכן בסעי' ב פסק: 'בקידוש ליל שני ילבש... או מניח פרי חדש ואומר שהחיינו, ואם אין מצוי... עם כל זה יאמר שהחיינו'. ואילו לקמן בסעי' ג פסק בדין שהחיינו בתקיעת שופר: 'אם חל יום ראשון בשבת, אומרים שהחיינו, בשופר ביום שני'. הרי שסבר שאם חל ראשון של ר"ה בחול, אין לברך על השופר ביום השני, בניגוד לדין הקידוש שמברך שהחיינו אף שברך ביום הראשון. ואילו הרמ"א נקט כי יברך שהחיינו גם ביום השני, אף אם ברכו עליו מכבר ביום הראשון שחל בחול. והדברים אומרים דרשני.

יש לחקור בברכת שהחיינו על המצוות, אם הברכה והשמחה הינם רק כשישנו חידוש במעשה שמקיים, או שהברכה והשמחה הם על המצווה שמקיים. נראה שהרמ"א סבר כי מברך שהחיינו רק בעת שמקיים את המצווה, ואזי הגם שעשה את מעשה זה יום קודם לכן, מחוייב אף היום לברך בעת קיום מצוותו. ברם השו"ע סבר כי הברכה נסיבה על המעשה המחודש, ולכן אם נהג כן ביום הקודם, אין לו לברך עליו בעת קיום מצוותו ביום זה, משום שאינו חדש עבורו, ואין בכך שמחה ככפעם הראשונה. ולכן רק אם לא תקעו ביום הראשון, יש לברך ביום השני, אך היכא שכבר שמעו קול שופר – אין מברכין ביום השני. אולם ברכת שהחיינו על היום והמועד, הינה בוודאי על קדושת היום, וא"כ לא מהני מה שברך אמש, שכן אפשר שלא היה היום הראשון מועד כלל, ולא פוטר את יום המועד דמדינא. ואף שאנן בקיאיין בקיבעא דירחא מ"מ מברכין עפ"י תקנת ראשונים.

ואזלי לשיטתייהו, שכן בהלכות מגילה פסק השו"ע בס"י תרצב סעי' א: 'הקורא את המגילה מברך לפניה ג' ברכות... ושהחיינו. וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו'. והרמ"א חלק וכתב: 'וי"א דאף ביום מברך שהחיינו'. הרי שסבר השו"ע כי אין לחזור ולברך על מעשה מצווה שמקיימו בשנית, למרות שיש במעשהו מצווה נוספת ביום, כדבאר הגר"א שם: 'אע"ג דעיקר זמנה ביום, מ"מ כיון שבירך בלילה יצא'. אולם הרמ"א סבר שמברכין שהחיינו על קיום מצווה מחודשת, וכיון שעיקר מצוותו הינה ביום, כמש"כ בביאור הגר"א שם והמג"א בסק"ב, ומצוותו מדברי קבלה, לעומת הקריאה בערב שנלמדה מדרשה ומפי סופרים, לכן נקט שיברך שוב ביום, למרות שקרא ושמע את המגילה ערב קודם.

וכעין זה נחלקו הפוסקים בדין ברכת זמן למי ששכח לברך ביום הראשון; השעה"צ בס"י תרסב סק"ד ובס"י תרנא ס"ק כט הביא משמיה דהפרמ"ג בס"י תרסב במש"ז כי אם נטל לולב ביום א' ולא ברך, שוב אינו מברך זמן כשנטלו ביום ב'. הרי שהבין כי ברכת שהחיינו יש לברך על מעשה חדש שעושה, אך אם עשה כן מכבר, לא יוכל לברך בעת קיום מצוותו. ובשעה"צ שם חלק עליו וסבר שיש לברך שהחיינו אף אם נטלו ולא ברך. שכן 'כל יומא הוא מצוה בפני עצמו'. הרי שברכת

שהחיינו נסיבה על קיום המצווה החדשה שמקיים, אף שעשה מכבר את פעולה זו. אמנם פשיטא שאם ברך שהחיינו ביום הראשון על הסוכה ונר חנוכה בהתחדשותן, אין לברך למחרת אף שמקיים מצווה ביום זה, מאחר שכבר ברך על מצווה זו. והנה צ"ע, מאחר שמהני ליקח פרי חדש ולברך עליו שהחיינו בכניסת היום ולפטור ספק אם יש לברך שהחיינו על היום, מדוע לא הצייע כן מרן השו"ע גם לגבי ברכת השופר ביום השני, כי יברך שהחיינו כאשר לפני פרי חדש, כפי שהצייע המג"א בס"י תר"ק"ג והמשנ"ב שם סק"ז. וכן היה למרן השו"ע להצייע כן בהלכות מגילה בס"י תרצ"ב, ששם כתב כי מברכין רק בלילה ולא ביום, ומדוע לא הצייע כי יניח לפניו פרי חדש יברך אף ביום שהחיינו. על כורחך יש לבאר כדלעיל, שברכת המצוות הינה על המעשה שמתחדש וגם אם יניח פרי לפניו, לא מוסיף דבר בהתחדשות המעשה (והמג"א סבר בכדי לאפוקי נפשיה מפלוגתא, יניח פרי חדש למרות שבכך לא מוסיף שמחה בגוף המצווה). משא"כ בברכת המועד המסופקת, אם דעתו אף על פרי חדש – יש בכך התחדשות ביום וניתן לברך על כך.

**ליקח פרי חדש בעת ברכת שהחיינו – ברכתו נסיבה על הפרי או על היום:**  
יש לעיין בעצת המהר"ם מרוטנבורג והשו"ע בס"י תר"ק ליקח פרי חדש בעת שמקדש ומברך שהחיינו, האם כעת כוונתו הינה גם על הפרי החדש, וא"כ לשיטתו שסברי שאין לברך על יו"ט שני, ברכתו נסיבה על הפרי וניצל מברכה לבטלה. או שמא בשל הפרי והבגד החדשים שמחת היום גדלה, וברכת הזמן נאמרת על היום בדווקא, אלא שקיבל היום משמעות שמחה מרובה המצדיקה ברכה לכו"ע (וראה במנחת שלמה ח"א ס"י כ, דלקמן).

**הפסק בין הברכה לאכילה, בכוונתו על הפרי החדש:** הרא"ש בר"ה פ"ד ס"י יד, המרדכי בסוכה בס"י תשסח והטור בס"י תר"ב הביאו כי המהר"ם מרוטנבורג נהג ליקח פרי (רא"ש) או יין (מרדכי) או בגד (הגהות מיימוניות) חדש ולהניחו לפניו בעת ברכת שהחיינו, והיה דעתו בברכת הזמן גם עליו, ויצא ידי ספק. וכן פסק השו"ע שם סעי' ב, ובאר המשנ"ב שם סק"ב כי בכך יוצא ידי הסוברים כי אין לברך שהחיינו ביום השני. ובאבני נזר או"ח ס"י תנ"ה קשה כי לשיטתו אלו שאין לברך על היום שהחיינו, יש כאן הפסק בין הקידוש לטעימתו, ולא הועילו שתיקנו ליקח פרי חדש. וכן האשל אברהם מבוטשאטש, העיר על הפסק זה שבקידוש. במנחת שלמה ח"א ס"י כ כתב שהיכא שמתכוון לקיים מצוותו וחובתו, ולהכשיר את אכילתו – לא נחשב להפסק כלל אף שרק רוצה לצאת ידי הספק, שכן נחשב מצורכי אכילתו. כשם שמתר להפסיק ולומר גביל תורה והב מלח, וכן המהלך במדבר מקדש ומבדיל ועושה הפסק בין ברכת הגפן לשתייתו, כיון שמצורכי ומדיני אכילתו הוא, כמו"כ אנן שחיישינן לברכה לבטלה בברכת הזמן, אנו מכוונים גם על הפרי בכדי שנוכל לברך בשופי, ומצורכי האכילה

הוא ואינו מהווה כהפסק. וכתב שיש ללמד הציבור ש'יתנו את לבם שברכתם היא על הזמן של ר"ה, ורק כדי להוציא עצמם מספק איסור ברכה לבטלה מכוונים גם על הפרי והבגד. כי אם רק יתנו את לבם אל הבגד והפרי, ה"ז דומה למי שיברך המוציא על הפת, והפסיק בין הברכה והטעימה בברכת שהחינו על בגד חדש דהוי ודאי הפסק וצריך לחזור ולברך. אולם בדיעבד אף אם המקדש הוא עם הארץ, וחשב שבלייל ב' דר"ה צריכים לברך לאחר הקידוש שהחינו על פרי חדש, ג"כ נלענ"ד דאינו חוזר ומברך שנית על היין, דכיון שלפי טעותו הרי חשב שזקוק הוא לאמירה זו כדי שהקידוש תעלה לו יפה, לכן אין זה חשיב כלל הפסק'.

**אם השומעים צריכים ג"כ פרי חדש:** יש לעיין ביסוד דינו של 'שומע כעונה', אם הוא כמברך ממש, ומחוייב בכל דיני המברך, או שמא ברכת המברך עולה אף לשומע אך לא הוי כמברך בעצמו, ולכן לא דרוש לו כל דיני המברך.

נפק"מ לכך יש; א. האם גם הוא עובר איסור בשומעו ברכה לבטלה, ולכן דרוש שיהא אף לו פרי חדש, כדי שהברכה ששומע תתייחס אף על הפרי החדש, או שאין להחשיב שבשמיעתו כאילו אמר וברך בעצמו, ולכן אין לראות כאילו ברך לבטלה. אלא שאם נימא כן, יש לדון אם ברכתו של המברך תחשב הפסק לשומע בין הברכה לשתייית הכוס, דבר הפוגם בקידוש. ואפשר שזוהי המחלוקת בתוס' בברכות בדף כא: בד"ה 'עד שלא' אם יש לעומד באמצע תפילתו להפסיק ולשמוע קדיש וקדושה ומודים, או שהוי הפסק. שאם יש לו להאזין ולשמוע, אז לא הוי כדיבור ממש, ולא מהווה הפסק בתפילתו. ברם אם נחשבת ענייתו כדיבור, אז אין לאפשר להפסיק ולשמוע דברים אחרים ולהפסיק בתפילתו. בשו"ת תורה לשמה בס"י סב דן לגבי המוציא את חבירו בברכת 'על המחיה', והמברך לבדו מחוייב גם ב'על הגפן', אם נחשב לשומע כהפסק בברכתו. והסיק כי אין בשמיעתו דברים אחרים להוות כהפסק.

ויש להוכיח מהמג"א בס"י תר סק"ג ומהמשנ"ב שם סק"ז שכתבו כי טוב להנהיג שהתוקע ילבש בגד חדש, ולא הצריכו שכל ציבור השומעים ילבשו חדש, כי הקפידא הינה על המברך ואילו השומעים לא עוברים איסור בשמיעתם זו. אך אין בכך ראייה אם השומעים לא צריכין שיהא לפניהם פרי חדש בעת הקידוש, שכן בשופר יוצאים השומעים ממה נפשך, לשיטות שיש לברך שהחינו יוצאים יד"ח בברכת המברך, ולשיטות שאין צריך את ברכת שהחינו, אזי אין בהפסק זה לעכב את מצוותו. אולם בקידוש אם נחשב ברכת שהחינו של המברך הפסק לדידו – אסור לו לשתות. וע"כ יש להסתפק אם יצטרכו ליתן פרי חדש אף לפני השומעים. והאשל אברהם מבוטשאטס סבר, כי השומעים אינם צריכים ליקח פרי חדש.

**ב.** אם למברך אין פרי חדש, האם יש תועלת אם יקח השומע פרי חדש, או שהשומע רק מייחס אליו את הברכה, אך אינו כמדבר ומברך בעצמו, ואין כל מעלה שיהא לו פרי חדש.

האבני נזר בסי' תמט כותב בפשיטות שאין לשומע איסור ברכה לבטלה, שכן אינו כדיבור ולכן מותר לו להפסיק בתפילתו ולשמוע כעונה.

עוד יש לדון לגבי מי שענה אמן על הברכה, אם הוי כמברך בעצמו, שכן הרמב"ם בהלכות ברכות פ"א הי"א כתב: 'השומע ברכה... ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא, ואע"פ שלא ענה אמן. וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך'. נמצא שהעונה אמן כמברך בעצמו, ואין לו לענות על ברכה לבטלה כמברך עצמו, ואפשר שאף לפניו דרוש שיהא פרי חדש.

**אם ברכת הזמן שעל היום, פוטרת את ברכת הזמן שעל הנהנין:** במנחת שלמה ח"א סי' כ נקט שאף שברכת הזמן של היום ושל הנהנין הינן שני דברים מחולקים ומילתא אחריתי, ורשאי לברך עליהם בנפרד ואין בכך ברכה שאינה צריכה, אך יכול אם הוא רוצה לכוללן יחד ולפוטמן בברכה אחת, ובברכתו בקידוש יפטור גם את שהחיינו שעל הבגד או על הכלים החדשים. אך בשו"ת כת"ס חאו"ח סי' כו מספקי ליה בהך מילתא, שכן ברכת שהחיינו שמברכים על קיום המצוה הוא על דבר שאין בו הנאת הגוף, ואילו הברכה שמברך על פרי או בגד חדש הו"ל לצורך הנאת הגוף, לכן אפשר דחשיבי כתרי מילי ואין לכוללם יחד, כי אם במקום דלא אפשר כמו ביום ב' דראש השנה.

**האם המברך שהחיינו על היום, פוטר זולתו הלוּבש פריט חדש:** יש לחקור בגדר ברכת שהחיינו אם ברכתו זו שעל הנהנין שווה בכונתה לברכת הזמן שעל המועד. או שמא אלו ברכות שונות במהותן, וברכת שהחיינו שעל המועד הינה על הזמן החדש, ואילו הברכה על הנהנין או על הכלים הינה הודאה על הפריט החדש, ואף שנוסח ברכתן שווה, אינו יכול להוציא את חבירו בברכתו.

המג"א סי' תרצב סק"א כתב: 'ויכוין בברכת שהחיינו ג"כ על משלוח מנות וסעודת פורים שהם ג"כ מצות', הביאו גם המשנ"ב שם סק"א. הרי שהבינו כי הברכות שוות בתוכנן, ויכול להוציא את זולתו הנצרך בברכה זו למאורע אחר.

אולם הפרמ"ג שם באש"א סק"א כתב דצריכים להודיע דבר זה להקורא שמברך משום דבעינן כוונת שומע ומשמיע, ודבר פלא הוא, שכן אם ניתן להוציא את חבירו בברכה זו מדוע צריך להודיעו על מה נסיבה ברכתו, וכי הפוטר את חבירו בברכת אדמה צריך לדעת איזה מאכל חבירו מבקש לאכול. אדרבה, השו"ע בסי' תקפח סעי' ד פסק כי אם 'היה זה צריך פשוטה ראשונה, וזה צריך פשוטה אחרונה – תקיעה אחת מוציאה את שניהם', למרות שכל אחד מחוייב בתקיעה מסדר אחר. ואם ברכות שהחיינו אלו אינם זהות אף ששוות בנוסחן, כיצד תועיל ידיעתו וכוונתו לפטור את זולתו.

ויש לבאר זאת עפ"י הסמ"ג בעשין סי' כז: 'שנים שאכלו... אחד בור ואחד סופר, סופר מברך ובור יוצא... והוא שיהא שם דעת שומע ומשמיע... ואפילו למאן דאמר מצות אין צריכות כונה, לצאת לשמוע צריכות כוונה'. הרי שבכל הברכות צריך כוונת שומע ומשמיע, ולא די שהשומע יתכוון לברו, וכוונתו של המשמיע הינה מוציאה את השומע. וראה בגליון רעק"א בשו"ע או"ח סי' רי"ט סעי' ה הביא ספקו של האורים גדולים אם יכול להוציא חבירו בברכת הגומל על הצלה אחרת, הגם שהוי אותו נוסח ברכה.

## ברכות מלכיות, זכרונות ושופרות

אם ישנה תלות בין הברכות לתקיעות: המשנה בר"ה פ"ד מ"ה אומרת: 'סדר ברכות אומר אבות... וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע... דברי רבי יוחנן בן נורי. אמר לו רבי עקיבא אם אינו תוקע למלכיות, למה הוא מזכיר. אלא... כולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע'. הרי שמתפללים את ברכות היום, רק בעת התקיעות. וכן מבואר ברמב"ם בהלכות תפילה פ"ב ה"ו: 'במה דברים אמורים בתפלת ערבית ושחרית ומנחה, אבל תפלת המוספין של ראש השנה מתפלל תשע'. הרי רק במוסף מתפללים תשע ברכות.

ברם בעל המאור בר"ה ב"ד יב. מדפי הרי"ף סבר שמדינא היה צריך להתפלל תשע ברכות בכל תפילות היום: 'משורש ההלכה אין בר"ה שבע ברכות, אלא תשע הן לעולם, בין בערבית בין בשחרית, בין במוסף בין במנחה... אין לנו לחלוק בתשע ברכות בכל תפלות היום, כמו שאין לך לחלוק בשמנה עשרה של חול ובשבע של שבת. ואף על פי שאין תוקעין אלא במוסף, כדנתן העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה השני מתקע... אלא שמנהג הוא בידינו מאבותינו ואבות אבותינו, שאין מתפללין תשע אלא במוסף, ובשאר תפלות מתפללין שבע. ומנהג אבות תורה היא ואין לשנות'. הרי שדין הברכות אינו תלוי בתקיעת השופר. ותיקנו מטבע תפילה ליום זה, הכוללים תשע ברכות.

הרא"ש בר"ה פ"ד סי' יד והטור בסי' תקצא הביאו שיטות שונות אם יש גם ליחיד להזכיר ג' ברכות בתפילתו, כיון שאינו תוקע בהן. הגאונים רב נטרונאי, רב עמרם, והרי"ף גיאות סברו: 'שנהגו בשתי ישיבות ובכולהו בבל, שמתפללין הצבור רק שבע ברכות, וש"צ יורד ואומר תשע'. אבל ר' שרירא גאון כתב: 'ואנו קבלנו מחכמים גדולים ובעלי הוראה ואנשי מעשה שקבלו... הלכה למעשה שאין מתפללין ז' אלא ט', וכן מורין ועושין... אלמא מה שהצבור מתפללים, ש"צ יורד ואומר'. והראשונים נחלקו כמי לנהוג, הרמב"ן סבר כגאוני קמאי, כיון שמעידים ואומרים שכך מנהגם מעולם, ע"כ יש לנו לקבל עדותם. ואילו הרא"ש חלק על כך וסבר כי גם היחיד מחוייב לומר תשע ברכות, ובלא זאת הוי ברכה לבטלה. וצ"ל כי יסוד מחלוקתן היא, אם הברכות

נאמרות רק כשתוקעים בשופר, או שמא אין זיקה ביניהם, וניתן לברך אף שלא יתקע בתפילה זו.

הגמ' שם בדף כט: מקשה: 'כתוב אחד אומר שבתון זכרון תרועה, וכתוב אחד אומר יום תרועה יהיה לכם. לא קשיא, כאן ביום טוב שחל להיות בשבת, כאן ביום טוב שחל להיות בחול'. ופרש"י בד"ה 'זכרון תרועה': 'ולא תרועה ממש, אלא מקראות של תרועה יאמרו'. ולמסקנה דחו זאת: 'אלא אמר רבא מדאורייתא מישראל שרי, ורבנן הוא דגזור ביה, כדרבה שחשש שיטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד'. ונמצא, שלמרות שלא תוקעים בשבת, היו צריכים פסוק לחדש שמזכירין ומברכין 'מקראות של תרועה'. ותימה, מדוע היו צריכים קרא לכך, על כורחך, שישנה זיקה בין הפסוקים וברכות היום לבין התקיעה בשופר, וסברו להמנע מלהזכיר המקראות בשבת, משום ביטול התקיעה. קמ"ל 'זכרון תרועה' כי יש להזכיר 'מקראות של תרועה' אף בהעדר התקיעה. וצ"ל כי נחלקו הראשונים הנ"ל, אם למדו מכך שאין לתלות את התקיעה לברכות כלל, או שיש לברך רק בעת שתוקעים, מלבד הריבוי בפסוק.

הגמ' שם בדף לד: אומרת: 'תקיעות וברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים מעכבות'. התוס' בדף לג: בד"ה 'שיעור' בארו בדעת רש"י כי ברכות ר"ה והתקיעות מעכבין זו את זו, וחלקו על כך, והוכיחו מספק הגמ' בדף לד: לאיזה עיר יש לילך שמתפללים או שתוקעים, כי אין התקיעות מעכבות את הברכות. ועוד הוכיחו מהמשנה בדף לג: 'מי שבירך ואחר כך נתמנה לו שופר, תוקע', שלא מעוכב מלברך עד שיהא לו שופר. הרי שרש"י סבר כי הברכות הינן חלק מחיוב התקיעות, שכן באר בד"ה 'סדר תקיעות' את הדין 'סדר תקיעות שלש של שלוש': 'אחת למלכות, ואחת לזכרונות ואחת לשופרות'. הרי אינו יוצא יד"ח בתקיעות, אם אינו אומרם על הברכות. לעומת התוס' שסברו כי אין זיקה בין מצוות היום אלו, וכן פסקו הטור והרמ"א בס"י תקצג סע"ב: 'הברכות אין מעכבין התקיעות, וכן התקיעות אין מעכבין הברכות ואיזה מהם שיודע, יעשה'. אולם ברמב"ם בהלכות שופר פ"ג לא נזכר חיוב תקיעה בעת הברכות בדווקא, ורק הצריך שיתקע תשע תקיעות. הרי שאין הברכות מעכבות את התקיעות. אלא שצריך לבאר בדעת רש"י את שאמרה הגמ' בדף לד: כי שלא בחבר עיר יכול לתקוע שלא על סדר הברכות. שדווקא תקיעות הציבור מחייבות בכך, אך היחיד אינו מחוייב לתקוע על סדר הברכות. ושני חיובים בדבר.

הריטב"א בר"ה בדף טז: בד"ה 'ובמה' כתב בתירוץ האחרון: 'בפסוקי שופרות. שברכת השופרות היא על שם השופר, שאף כשאין לו שופר יהא מזכירו וקובע לו ברכה'. הרי הוא חיוב בפנ"ע. במשנה בר"ה פ"ג מ"ה נאמר: 'שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות'. והנה רש"י שם בדף כו: בד"ה 'ולברכות' כתב: 'דבעי למימר תשע ברכות ביום הכפורים של יובל'. ובטורי אבן הקשה, שהגמ' בארה טעם אמירת הברכות בר"ה, כדי שתמליכוני עליכם ויעלה זכרוניכם לפני בשופר, אך מה טעם יש לומר את ברכת מלכיות, זכרונות ושופרות ביובל. והלא התקיעה ביובל לא נועדה לזכרון, ולא לתפילה, אלא לסימן לשלוח עבדים ולשמט הקרקע, ומדוע השווהו לר"ה



וחייבוהו בברכות אלו. ותירץ, שלמדו מגזירה שווה להשוותם בברכות, למרות שאין לכך טעמא. וראה שהתוס' בד"ה ר' יהודה, בארו כי בהכי נחלקו התנאים, שדעת רבי יהודה אזיל בתר טעמא, ולמרות הג"ש שהשוותה את היובל ואת ר"ה, ישנו הבדל בדין השופר, ובר"ה צריך להיות בשל זכרים, וביובל פשוט, שכן טעמא דר"ה הוא משום דכמה דכייף איניש טפי עדיף, שהוא יום הדין ולהזכיר עקידה, אבל יובל דלשלוח עבדים ושדות החוזרות לבעלים אין לחוש, אלא שיהא שם שופר עליו. ואילו ר' לוי משווה את כל דיני היובל לר"ה ומצוותן בכפופין, בלא טעמא. הרי שלמדו להשוות את כל דיני התקיעות ופרטי הדינים של ר"ה ויוה"כ דיובל, וכיון שהתקיעות כוללת אף את הברכות, יש לברך את הברכות ביובל אף בלא טעמא.

החזו"א בס' קלז סק"ד-ה כתב כי גם אם החסיר מברכות התפילה שמעכבות, מ"מ יוצא יד"ח בתקיעות הנאמרות עפ"י סדר תפילת הש"ץ. והגרי"ז בחידושי הגר"ח בסטנסל סי' מח חלק, וסבר כי החסרת ברכה אחת המעכבת, מבטלת את דין התקיעות, ולא יוצא יד"ח תקיעות על סדר הברכות, אלא כיחיד השומע שלא על סדר הברכות.

בדברים אלו מתבאר יפה הנוסח שאנו אומרים אחר התקיעות: 'ארשת שפתינו תערב לפניך... ותקבל ברחמים וברצון סדר מלכיותינו', שכן התקיעות הינם חלק מהתפילה ומהברכות.

**אמירת הפסוקים – מדאורייתא או מדרבנן?** יש לעיין בגדר חיוב אמירת פסוקי המלכיות, זכרונות ושופרות, אם מחוייב באמירתן מדאורייתא, או שחיובן הינו מדרבנן בלבד.

רש"י ויקרא כג כד למד מהנאמר 'זכרון תרועה' חיוב אמירת פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות, כדי שיזכור לנו עקידת יצחק. הרי שחיוב אמירתן הינו מדאורייתא. וכן נראה שסבר חידושי הריטב"א בר"ה בדף טז: בד"ה 'ובמה' בתירוצו האחרון: 'בפסוקי שופרות. שברכת השופרות היא על שם השופר, שאף כשאינן לו שופר יהא מזכירו וקובע לו ברכה'.

הרמב"ן בויקרא שם הקשה על רש"י מהגמ' בר"ה בדף לד: שאומרת להדיא כי אמירת הברכות הפסוקים הינה מדרבנן: 'שתי עיירות, באחת תוקעין ובאחת מברכין – הולכין למקום שתוקעין, ואין הולכין למקום שמברכין. פשיטא, הא דאורייתא הא דרבנן'. ונקט כי הלימוד מהפסוק זכרון תרועה הינו אסמכתא בעלמא.

וליישב דברי רש"י י"ל, כי אמירת הפסוקים ביחד עם תקיעת שופר הינה מדאורייתא, ברם כשנאמרים ללא שופר שעימו הוי מדרבנן, כמבואר בדברי הגמ' שם.

עוד אפשר ליישב, כי מיירי רש"י בשבת, שאין תוקעים משום הנאמר 'זכרון תרועה', ועל כך אמר רש"י כי הוא אמירת הפסוקים בשבת הינה מדאורייתא. והגמ' איירי כשחל ר"ה ביום חול, ואז אמירתן הינה מדרבנן.

**בגדר הפסוקים – הזכרת תוכנן במפורש, או די בהזכרת עניינן:** יש לחקור, אם הפסוקים שנאמרים בברכות צריכים להיות בלשון מפורשת העוסקת במהות הברכה, ולהיות כתוב שם מלכות, זכרון ושופר, או שיכול לצאת יד"ח בכל פסוק העוסק בעניין זה, הגם שאין בו לשון זו בדווקא. עוד יש לבאר, אם די שמוזכר העניין בפסוק, בכל הקשר שהוא, או שצריך תוכנו לשאת תוכן של המלכת ד' בדווקא, ולא רק לתאר את המלכות.

הגמ' בר"ה בדף לב: הביאה כמה מחלוקות בין רבי יוסי לרבי יהודה; א. אם יש להזכיר פסוקים שבהם מופיע לשון פקידה, שלר' יוסי מזכיר, ולר' יהודה אינן כזכרונות. ב. נחלקו רבי יוסי ורבי יהודה אם זכרון שיש בו תרועה, כשבתון זכרון תרועה, אומרה עם הזכרונות ועם השופרות, דברי רבי יוסי. ואילו רבי יהודה סבר שאינו אומרה אלא עם הזכרונות בלבד. ג. נחלקו לגבי איזכור פסוק מלכות שיש עמו תרועה, כגון ד' אלהיו עמו ותרועת מלך בו, שלרבי יוסי אומרה עם המלכיות ואומרה עם השופרות, ואילו לרבי יהודה אינו אומרה אלא עם המלכיות בלבד. ד. כן נחלקו בפסוק שבו נזכר תרועה בלבד, כגון יום תרועה יהיה לכם, שלרבי יוסי אומרה עם השופרות, ולרבי יהודה אינו אומרה כל עיקר. ה. וכן נחלקו אם ניתן להזכיר את פסוקים 'שמע ישראל', 'וידעת היום... כי ד' הוא האלהים... אין עוד', 'אתה הראת לדעת, כי ד' הוא האלהים אין עוד מלבדו' למלכיות, שלרבי יוסי מזכיר, ולרבי יהודה אינן פסוקי מלכות, ואין להזכירן.

ובפשטות נחלקו ביסוד זה, שלרבי יוסי ניתן להזכיר כל פסוק שבו ישנו ביטוי של מלכות, זכרון ותקיעה בשופר, אף שלא נזכר במפורש לשון זו. ואילו לרבי יהודה, צריך להזכיר פסוקים שיש בהם לשון מלוכה, זכירה ותקיעה בשופר. ולפיכך, הפסוק 'זכרון תרועה' יכול להאמר בזכרונות בלבד, לדעת רבי יהודה, שכן אין במילה תרועה כדי להחשב כתקיעה, ואילו לר' יוסי יש בכך משמעות של תקיעה בשופר, ולכן יוצא בפסוק זה יד"ח אף בשופרות. ומשו"ה נחלקו גם על הפסוק 'יום תרועה', שכן אין בו לשון תקיעה בשופר, במפורש.

אלא שיש להקשות על כך, מדברי הגמ' שם בדף לב. שלמדה את חובת אמירת מלכיות מהנאמר 'אני ד' אלוהים', למרות שאין בה לשון מלכות מפורשת (אין להקשות מדוע שללו את אמירת 'יום תרועה', והא מקור הדין שיש חיוב ברכת שופרות הינו מהנאמר 'שבתון זכרון תרועה'. שכן הפסוק אומר שבחדש השביעי באחד לחודש, יש לומר את הברכות האלו, אך לא נאמר בכך את הנוסח שיש לאומרו). ועוד הקשה במשמרת ימים נוראים בסי' כ, שנראה כי אין קשר בין מחלוקות אלו, וכי לא נחלקו בכולהו הדדי ואמרו כי לרבי יהודה אינו יוצא יד"ח עד שיזכיר לשון מלכות, זכרון ושופר בדווקא. וכן נראה, מכך שאנן פסקינן כרבי יהודה ולא מזכירין פקידה, ואילו בשאר המחלוקות אנו פוסקים כרבי יוסי, הרי שהמחלוקות אינן תלויות זו בזו.

על כורחך, שאין לתלות את מחלוקתן בכך, אלא מחלוקות שונות הן במהותן, אלא שיסוד אחד להן. הגמ' שם הביאה מחלוקת נוספת של רבי יוסי ורבי יהודה בדיני הזכרת הפסוקים: 'שאו

שערים ראשיכם... ויבוא מלך הכבוד. מי הוא זה מלך הכבוד...: שאו שערים... ויבא מלך הכבוד. מי הוא זה מלך הכבוד, ד' צבאות הוא מלך הכבוד סלה'. רבי יוסי סבר שמונים את הזכרת מלכות שב'מי הוא זה מלך'. ואילו רבי יהודה סבר, ש'מי הוא זה מלך הכבוד – לאו ממניינא', כפי שבאר רש"י שם בד"ה 'ר' יהודה' (והמאירי שם פירש שהוא נאמר בלשון שאלה, ולא כקביעה). וכן נחלקו על הפסוק 'זמרו אלהים זמרו, זמרו למלכנו זמרו. כי מלך כל הארץ אלהים' – שלרבי יוסי יש כאן שתי הזכרות של מלכות. ולרבי יהודה יש כאן הזכרה אחת. ובאר רש"י שם בד"ה 'זמרו' בטעמו של ר' יהודה: 'דלא אמליכתייה אלא על אומה אחת'. אך סיימה הגמ': 'ושוין, במלך אלהים על גוים אלהים ישב על כסא קדשו, שהיא אחת'. ובאר רש"י שם בד"ה 'ושוין': 'דלא מנינן ישב על כסא קדשו בלשון מלכות'. נמצאנו כי מחלוקת עקרונית איכא הכא, אם יש להזכיר כל לשון של מלכות, זכרון ופקידה – הגם שאינן באות אלא לתאר המלכת ד', או שבעינין להזכיר פסוקים, בהן ישנן המלכותו על ישראל ועל העולם בכלל.

ניתן לבאר א"כ כי זהו תוכנן של כל המחלוקות דלעיל, רבי יוסי סבר כי די בהזכרת עניין הברכה, ואף לשון פקידה ותרועה מהני, וכן יוצא יד"ח בפסוק 'מי הוא זה מלך', הגם שלא מציין המלכה, אלא תואר הוא כלפי מעלה. לעומת רבי יהודה שהצריך פסוק שיאמר את ההמלכה המיוחדת שמקבל ביום זה, ולא ציון עובדה כ'וידעת היום' ו'הראת לדעת', וכן לא מהני פסוק 'שמע ישראל' הנאמר בכל יום כקבלת עול מלכות שמים. וזאת למד מהפסוק של מלכיות 'אני ד' אלוקים', שהינו קבלת מלכותו (וראה שרמב"ם בהלכות שופר פ"ג ה"ט כתב על פסוקים אלו: 'כל פסוק מאלו מלכות הוא ענינו, אף על פי שאין בו זכר מלכות'). ומשו"ה שלל את אמירת פקידה ותרועה, שכן אינן מציינות את הזכרת הדין והשופר (רש"י שם בד"ה 'אינו' כתב בטעמו של ר' יהודה: 'תרועה לאו לשון שופרות הוא, עד דמזכיר שופר בהדיא'). ולפיכך, יש התייחסות עניינית לכל פסוק, ולא יכלו לכוללן במחלוקת אחת. ואף אנו, מקבלים הכרעת ר' יהודה בגדר פקידה שאינה כזכרונות, וכרבי יוסי בשאר הפסוקים.

**לשון פקידה בזכרונות:** הגמ' בר"ה בדה"ב: הביאה מחלוקת אם יכול להזכיר פסוקי פקידות בזכרונות: 'פקדונות הרי הן כזכרונות, כגון וה' פקד את שרה, וכגון פקוד פקדתי אתכם, דברי רבי יוסי. רבי יהודה אומר אינן כזכרונות. ולרבי יוסי, נהי נמי דפקדונות הרי הן כזכרונות, וה' פקד את שרה פקדון דיחיד הוא. כיון דאתו רבים מינה – כרבים דמיא'. המאירי שם נקט שאין להזכיר לשון פקידה אם מטעם המנהג, ואם מדינא: 'נתפשט המנהג שלא להזכיר כלל, אלא לשון זכירה. וגדולי המחברים פסקו שהפקידות אינן כזכרונות כלל, וכן פסק הרמב"ם בהלכות שופר פ"ג ה"ט, שפקדונות אינן כזכרונות. וכן הרי"ף שם בדה"ב: מדפי הרי"ף כתב שנהגו כר' רבי יהודה למרות שקי"ל ר' יוסי.

האור שמח שם כתב בביאור מנהגנו, שר' יוסי אזיל לטעמיה בר"ה בדף טז. שסבר שאדם נידון בכל יום כנאמר 'ותפקדנו לבקרים'. והקשו שם, ש'פקידה נמי עיוני בעלמא הוא', ואינו דין. והביאו פסוק אחר כמקור שנידון אדם בכל יום. ולבתר דיליף מהך קרא דנידון בכל יום, יש להבין בכוונת הפסוק 'ותפקדנו לבקרים' שהוא משפט ודין ולא עיוני בעלמא. לכן לשיטתו, ניתן להזכיר לשון פקידה בזכרונות. אבל לדידן, דקיי"ל דאינו נידון אלא בד' פרקים, א"כ ע"כ הא דאמר 'ותפקדנו לבקרים' הוא עיונא בעלמא, ולכך לא הויה פקידה בכלל זכירה, ולכן קיי"ל הכא כר' יהודה, דאינו במקום זכירה.

**לומר את הפסוקים בלא השלמת כל הפרשה: הגמ' בר"ה בדף לב:** מפרטת ומציינת את הפסוקים שיש לומר בברכות היום. ויש להקשות מהגמ' בברכות בדף יב: שאומרת: 'בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע... משום דכתיב בה האי קרא כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו. ולימא האי פסוקא ותו לא. גמירי, כל פרשה דפסקה משה רבינו פסקינן, דלא פסקה משה רבינו לא פסקינן'. והקשה בנשמת אדם כלל ה' סעי' ב עפ"י ז', כיצד אומרים פסוקים בודדים ולא משלמים את כל הפרשה.

בנשמת אדם שם יישב שבדרך תפילה מותר להפסיק באמצע הפסוק. וכן הוא במגן אברהם בריש סי' רפב שכאשר קורא בדרך תחינה ובקשה שרי להפסיק בפרשה. וכן סבר השערי אפרים שער י סעי' ה בהערה ה שאין צריך להתחיל ב"ג מידות מויעבור ד' בכדי לומר פרשה שלימה ולא להתחיל באמצע פרשה, משום שאומרה בדרך תחינה ובקשה ואין קפידא שמפסיק בפרשה. ובכך באר בשו"ת רב פעלים ח"א סי' יא את המנהג להתחיל בקידושא רבה מ'ועל כן' ומפסיקים באמצע פסוק, שכן נאמר פסוק זה כשבח, ולא כלימוד (אמנם המשנ"ב בסי' רפט סק"ב סבר שאין לנהוג כן), ולכאורה כל שכן הוא בדין הפסקה באמצע פרשה. ויש בכך ליישב קושיית השפת אמת בתענית בדף כח: בר"ה 'תוס' בר"ה אמר': 'לא ידעתי למה הנהיגו לדלג באמצע המזמורים והפרקים (בהלל), הא אמרינן בעלמא כל פרשה דלא פסקא מרע"ה אנן לא פסקינן'. ולדברים דלעיל, כיון שאינו נאמר כדרך לימוד אלא כתפילה אין קפידא בכך שמדלג במזמורים. ובכך מיושבת קושייתנו וקושיית הטורי אבן, שכן אין קפידא להפסיק באמירת שירה וכדרך תפילה, ועל כן אין מניעה מלהזכיר את הפסוקים בתוך ברכות היום. אלא שצ"ל לפי"ז כי כשהגמ' בברכות הנ"ל נימקה שאין אומרים בק"ש פסוקים אחדים מפרשת בלק משום שכל פרשה שלא פסקה משה לא פסקינן, הבינה, כי פרשת ק"ש נאמרת כדרך לימוד ולא כתפילה. ואכמ"ל.

ובנשמת אדם שם כתב עוד, כי הותר בר"ה אף לומר חצי פסוק, משום שר"ה הוא יומא דדינא, וצריך שיהיה דבורו מבורר, כדכתבו הפוסקים גבי לחיים'. וא"כ ישנו היתר מיוחד ביום זה לדייק בדבריו, למרות שיאלץ לומר חצי פסוק, שכן מורים הדברים שלא מבקש לחלק את הפסוק בניגוד למסורת ממה רבינו, אלא מבקש לדייק בתפילתו ובתחינתו.

## הזכרות שבתפילה

**אמירת ההזכרות בתפילה – מדיני התפילה, או מעין המאורע ומדיני היום:**  
יש לעיין בגדר התוספות שבתפילה, אם הינם מגדרי התפילה בימים אלו, או שתוספות אלו נאמרות מהלכות היום, ולא כחלק מהתפילה.

התוס' בברכות בדף יב: בר"ה 'והלכתא' הביאו מחלוקת, אם יש לשוכח מלאומרם לחזור על תפילתו: 'זכרנו ומי כמוך וכתוב לחיים ובספר חיים מחזירים אותו אם לא אמר, דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים אינו יוצא ידי חובתו... ור"ח כתב דאין מחזירין אותו מכל אותן דברים דלא פסק בספר בפירוש, והביא ראייה לדבריו'. הרי נחלקו אם יש בהשמטת הזכרות אלו מתפילתו משום שינוי ממטבע חכמים. שלדיעה הראשונה הוי שינוי מנוסח התפילה וחזור, ואילו לר"ח אין מחזירין את השוכח אזכרות היום, משום שלא מוזכר בגמ' לחזור עליהם. וכן באר המרדכי בברכות ס"ג לג: 'גם בזכרנו יש פוסקין שצריך לחזור, וכן במי כמוך וכתוב לחיים ובספר חיים. והר"ם מאורא פסק דאין מחזירין אותו מכל אותן הדברים שלא פי' בספר בפירוש... וכן פי' ראבי"ה דאין חוזר, דקי"ל ימים שאין בהם קרבן מוסף טעה ולא הזכיר, א"צ לחזור'. הנה לדברי הסוברים שאין מחזירין על כך, משום שהזכרה זו אינה נאמרת ביום שיש בו מוסף בדווקא, ואינה מסדר התפילה ומהלכותיה, אלא נאמרות מדיני היום, וכיון שלא שינה ממטבע נוסח הברכה – אין צריך להחזירו. והסוברים שאיזכור הזכרות אלו לעיכובא, סברי כי קבעו את הזכרות אלו בדיני התפילה, ואין לשנות ממטבע התפילה.

ולעומתם פסק הרא"ש בברכות פ"א ס"ז טז: 'וכן זכרנו ומי כמוך וכתוב לחיים ובספר החיים שמוסיפין בעשרת ימי התשובה אם לא אמר מחזירין אותו... דמשנה הוא ממטבע ברכות... מנ"ל דמחזירין אותו, אין זה נקרא משנה ממטבע ברכות, מאחר שלא הוזכר בגמרא'. הרי שאם היה מוזכר בגמ' היו מחזירין אותו, והיה שינוי במטבע חכמים. נראה שהבין כי הזכרה זו מהלכות ומדיני התפילה היא באה, אך כיון שלא נזכרו בגמ', אין בכך שינוי מטבע ואינו חוזר.

**לא הזכיר 'המלך הקדוש' בליל ראש השנה:** טעה ולא אמר 'המלך הקדוש' בליל ראש השנה, האם מחוייב לחזור על תפילתו. החיי אדם כלל כד סק"י מביא חידוש משמיה דהגאון מהר"ר אבלי פאסוועלער, שהטועה בליל ראש השנה בתפילתו, אינו חוזר על תפילתו, כדין הטועה בליל ראש חודש ולא הזכיר יעלה ויבוא, לפי שאין מקדשין את החודש בלילה. וכיון שכך, אף דיני תפילת ראש השנה לא מעכבים, ואינו צריך לחזור ולהתפלל בשנית. ובשער הציון בס"י תקפב סק"ד חלק עליו, כיון שמתפלל תפלת יום טוב ממה נפשך אינו יוצא, שכן הזכיר מעין היום ולא הזכיר המלך הקדוש שמעכב ביום זה.

מאידך רבינו יונה בברכות בדף יט. מדפי הרי"ף הסתפק, אם יש להשוות את הלילה הראשון של ר"ה לר"ח שבספיקו אינו חוזר, או שיש להשוותו ליו"ט שבספיקו חוזר אף בלילה: 'שאיין מקדשין את החדש אלא ביום... מפני שאין קדוש החדש בלילה, אין מחזירין אותו, כשלא הזכיר של ר"ח. שמעינן דשבתות וי"ט שקדושתן ג"כ בלילה, אם טעה ולא הזכיר של י"ט או של שבת בערבית, מחזירין אותו. ואית דמפרשי, דדוקא בשאר ימים טובים, אבל ביום טוב של ר"ה כיון שתלוי בר"ח, אם טעה ולא הזכיר של יום טוב בערבית אין מחזירין אותו, דכר"ח דיינינן ליה. ונוכל לומר שאע"פ שתלוי בר"ח, כיון שהוא יו"ט ומצות י"ט אלימא טפי שיש בה איסור מלאכה... יותר יש לנו לדון אותו כמו י"ט מלדון אותו כמו ר"ח, ואם לא הזכיר בערבית מעין י"ט מחזירין אותו. ודלא כחיי אדם הנ"ל.

אך האגרות משה או"ח ח"א סי' קע נקט שאין ההזכרות מעכבות בערב הראשון, שכן אין להקדים את המשפט למעלה טרם שקידשו למטה את החדש, כנאמר בר"ה בדף ח: :: 'אין ביד של מעלה נכנסין לדין, אא"כ קידשו ביד של מטה את החדש'. והדין למעלה נעשה רק ביום ולא בלילה קודם לו. אך בליל שני של ראש השנה חוזר, כיון דכבר קידשו ביד של מטה. ובשואל ומשיב מהדר' רביעא ח"ג סי' קכה הכריח כי איכא דין גם בלילה, עפ"י המהרי"ל בסי' לג כי אין דין תוספת בראש השנה, משום שאין להוסיף על יומא דדינא. ואם בלילה אין דין כלל, מדוע אין להוסיף. וכיון שאף מהלילה מתחיל יומא דדינא, חייב לחזור על התפילה והזכרות היום.

## דיני תפילה

**שיר של יום – כזכר למקדש, או מדין היום:** הגמ' בר"ה בדף ל: בארה את שנתקלקלו הלויים בשיר: 'הכא תרגימו, שלא אמרו שירה כל עיקר. רבי זירא אמר, שאמרו שירה של חול עם תמיד של בין הערבים'. אולם הטור בסי' קלג כתב כי אומרים שיר של יום רק בשחרית, משום שמצוותו אינה אלא בבוקר בלבד. וכ"כ האורחות חיים מובא בכ"י שם, וכן פסק הרמ"א בסי' קלב סע"ב כי אומרים את השיר שהלויים היו אומרים במקדש, בשחרית בלבד.

המג"א בסק"ד הביא תשובת מהר"ם אלשיך שהקשה מגמ' זו דלעיל כי היו אומרים שירה אף במוסף, ותירץ כי אה"נ, אלא שאינו מעכב את הקרבן אלא בשחרית. והמג"א תירץ על פי התוס' שם בר"ה 'ונתקלקלו הלויים' דאם נתאחרו והביאו הנסכים בלילה לא היו יכולים לומר שירה, הגם שהקרבן כשר. משא"כ בשיר של שחר שאין לאחורו כלל. ולפי"ז היו אכן שני שירים, בשחרית שיר של חול ובמוסף שיר של המועד. וכן מבואר בתוס' שם בר"ה 'ונתקלקלו הלויים' שבארו כי כיון שבדרך כלל לא הגיעו העדים קודם תמיד של שחר, לא תיקנו מעיקרא שיר מיוחד לכבוד היום טוב, אלא רק במוסף קבעו שיר מעניינו של יום. וכן פירש רש"י בביצה בדף



**טעה ואמר 'מקדש ישראל והזמנים':** הרב ראובן מרגליות בהגדה של פסח באר בטעם השינוי בנוסח החתימה של ברכת היום. שכן בכל המועדים אמרינן 'מקדש ישראל והזמנים', ולא מציינים את שם המועד כשם שמזכירים בר"ח: 'מקדש ישראל וראשי חודשים', ובר"ה: 'מקדש ישראל ויום הזיכרון', וכן ביוה"כ אמרינן 'מקדש ישראל ויום הכיפורים'. ובאר כי אמנם ישראל מקדשים את התאריך וקובעים את הזמן, אך אין המועדים תלויים בישראל. ולכן אין לומר כי ישראל קבעו את מועד חג הפסח, סוכות, שמיני עצרת ושבעות. ורק מועד שהתאריך גרם לו שיבוא כר"ח וכן ר"ה, שהינו גם ר"ח, שפיר אמרינן מקדש ישראל ואת שם היום. אולם רבנו בחיי בשמות יג ד כתב כי דוקא בשלושת רגלים אומרים מקדש ישראל והזמנים, וצ"ל דמשום שהזמן גרם לחגים אלו, לעומת ר"ה ויוה"כ שאין לומר מקדש ישראל והזמנים, משום שלא הזמן גרם להם שיבואו, אלא הם נקבעו בזמנים אלו. ובשערי תשובה בס"ת תקפב גם חלק על כך, וס"ל שאף: 'דר"ה בכלל זמנים מ"מ לא כוון על ר"ה, וסירכא דרגל נקט ואתי וכמו ביו"ט'. ולכן לא יוצא יד"ח בטעות זו.

**יצא מוציא – אם יש למעשיו שם מצווה גם בלא המחוייב:** הגמ' בראש השנה בדה לז: הביאה תניא: 'אמר להם רבן גמליאל לדבריכם, למה שלית צבור יורד לפני התיבה. אמרו לו, כדי להוציא את שאינו בקי. אמר להם, כשם שמוציא את שאינו בקי – כך מוציא את הבקי'. ובאר הר"ן שם ביסוד הדין, שכיון שמוציא את שאינו בקי, הריהו כדין תפילות שבחובה שמוציא אחרים בתפילתו, ואף שיצא – מוציא.

והנה הדגול מרבבה בס"ת רעא הסתפק אם איש מוציא אשה, שכן אינן בכלל ערבות. והרעק"א על הגליון שם הוכיח מהגמ' בברכות בדה מח. ששמעון בן שטח אכל כזית והוציא את ינאי ואשתו שאכלו כשיעור, אף שלא היה חייב בברהמ"ז מדינא. וע"כ שמדין ערבות הוציאם. הרי לנו שאיש מוציא אשה מדין ערבות. ובאר הצ"ח בברכות בדה כ. כי כיון שהוציא שמעון בן שטח את ינאי, היה בידו להוציא אף את אשתו, וכדברי הר"ן הנ"ל. ומקושיית רעק"א נראה דלא סבר כן. ויש לחקור, האם צריך שיוציא לפחות אחד בברכתו, בכדי שיהא למעשיו שם מצווה וברכה, או בכדי להפעיל את היכולת להוציא אחרים. הנה בניגוד לדין התפילה, שהיכולת להוציא אחרים כבר מצויה בכוחו, ויש צורך רק להחשיבה כחובה ושיהא לה שם תפילה כחובה. לגבי ברהמ"ז, כיון שאינו מחוייב בברכה מדאורייתא, אין תועלת בכך שמוציא איש שיאפשר לו להוציא גם את האשה. שכן אין לברכתו שם ברכה כלל מדאורייתא. וא"כ שפיר הביין רעק"א כי אם מוציא בתפילתו בקי, יש בידו להוציא אף את שאינו בקי, הגם שבברהמ"ז לא יועיל בכך שמוציא את האיש לפטור גם את האשה, אם לא מטעם ערבות. ולדברינו, דין ערבות מהני אף במקום שאינו יכול להוציא אחר, ואילו כשמוציא איש יד"ח, מהני אף להוציא אשה, שכן הברכה קיבלה את חשיבותה.



**להשמיע קולו בתפילה:** הב"י בס"י קא כתב לאחר שהביא את הדין שאסור להשמיע קולו בתפילה: 'בראש השנה ויום הכפורים נוהגים העולם להשמיע קולם בתפילתם, והוה תמיהא לי טובא היאך נתפשט המנהג הזה.. מצאתי בפסקי התוספות שילהי ר"ה אות עב... ברכות דראש השנה מתוך דאין רגילים בהם משמיעים קולם... ואפשר לתת טעם אחר לפי שהם ימי תשובה משמיעים קולם כדי לכוין יותר, ואידי דחביבי להו יהבי דעתייהו ואינם מטעים זה את זה... ואחר שכתבתי זה מצאתי במרדכי דמסכת יומא סי' תשכה... מיהו בראש השנה ויום הכפורים אומר בקול רם כדי שילמדו זה את זה, ולהטעות לא חיישינן כיון שמצויים בידם מחזורים ותפילות'. וכן הביא טעם זה בשו"ע בס"י תקפב, ט.

נמצאנו שישנם שלוש סיבות לומר את התפילה בקול רם. א. כשאנו רגיל בברכות. ב. להרבות בכוונה. ג. ללמד לאחרים, והוא שיש לכל אחד סידור, לא מטעה את סובביו. ויש נפק"מ בין הטעמים. א. אם מורגל אף בתפילות ראש השנה, אם יכול להרים קולו בכדי שתרכה כוונתו. ב. מי שהרמת הקול לא תוסיף לו כוונה בתפילה, אין סיבה שיתפלל בקול, אך יהא בכך תועלת לזולתו. ג. מתפלל ביחידות בביתו, אינו צריך ללמד לאחרים, ומאידך אינו מפריע לזולת ומרבה בכוונתו. ד. כשאין סידורים לכל הנוכחים, יש לו להמנע מלהרים את קולו ולהפריע למרות שיש בכך תוספת כוונה אישית.

ויש לדקדק בלשון השו"ע. בס"י קא, ג שפסק: 'י"א שבראש השנה וי"כ מותר להשמיע קולם בתפילה, אפילו בצבור'. נקט לשון 'מותר' ולא 'יש להשמיע קולו' או 'נוהגין', דבר המורה שאין המטרה לסייע וללמד לאחרים, אלא בשל צרכיו האישיים, להרבות בכוונה או משום שאינו רגיל. ולכן כתב 'אפילו בצבור' ולא הצריך דווקא בציבור להשמיע קולו וללמד את סובביו. ואילו בס"י תקפב, ט פסק: 'אעפ"י שכל ימות השנה מתפללים בלחש, בראש השנה ויום הכפורים נוהגין לומר בקול רם. ולהטעות לא חיישינן, כיון שמצויים בידם מחזורים'. כלשון המרדכי (ודלא כציונו של באר הגולה שהפנה לפסקי תוס'). אולם המשנ"ב בס"י קא ס"ק יא ובס"י תקפב ס"ק כד חיבר בין הטעמים וכתב כי מותר להרים קולו בכדי לעורר הכוונה, משום שיש סידורים מצויים לכל.

**אין להתפלל מוסף ביחיד בשעת הדין:** הגמ' בעבודה זרה כדף ד: אומרת: 'אמר רב יוסף לא ליצלי איניש צלותא דמוספי בתלת שעי קמייתא דיומא ביומא קמא דריש שתא ביחיד, דלמא כיון דמפקיד דינא, דלמא מעייני בעובדיה ודחפו ליה מידחי. אי הכי דצבור נמי, דצבור נפישא זכותיה. אי הכי דיחיד דצפרא נמי לא. כיון דאיכא צבורא דקא מצלו לא קא מדחי... והא אמרת שלש ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה (רש"י פירש בד"ה 'והא אמרת': 'ראשונות יושב ועוסק בתורה שניות דן, והכא אמרת בקמייתא דן'). איפוך. ואיבעית אימא לעולם לא תיפוך... דין דלא כתיב ביה אמת – הקב"ה עושה לפני משורת הדין'. הרי שיש מחלוקת איב"א אם הדין מתרחש בשלוש ראשונות ואינו עושה לפני משורת דין, או שבזמן זה הקב"ה עוסק בתורה ולא דן כלל.

המג"א בסי' תקצא סק"ט הוכיח מהדיון על שעת הדין, כי החרון שקיים בג' שעות אינו מעכב את התפילה. אלא רק משום שבזמן זה אין דנים לפנים משורת הדין, יש ליחיד להמנע מלהתפלל בעת זו. ומחלוקת האיב"א, אם יש דין בשעות אלו או לאו. וכן כתב, שגם לא יתקע ביחיד. עוד מבואר ברש"י שם בד"ה 'מוספי' שהדברים אמורים רק לגבי מוסף של ר"ה: 'כל השנה הן שבת וסיפורי מעשה, אבל מוסף ראש השנה מתוך שהוא מתפלל מלכיות זכרונות שופרות, מיפקד דינא טפי, ואל יפרוש אדם עצמו מן הצבור'. והסתפק המג"א שם ונשאר בצ"ע, אם דיון הגמ' לגבי שחרית נסב על כל השנה, שכן יש בו תחנונים ובקשה ואינו רק שבת וסיפורי מעשה, ואין להתפלל ביחידות כל השנה בשעת הדין, כדין מוסף בר"ה. או שרק בר"ה נמנעין מלהתפלל בשל כך שהוא יום הדין הכללי, ולא בשל כך שכלולים בו בקשה ותחינה, ועל כן אף שחרית של כל השנה אין קפידא מלהתפלל ביחידות בשעות הדין.

**חיוב נשים במוסף בראש השנה:** רעק"א בסי' ט הביא מהבשמים ראש בסי' פט שנשים פטורות מתפילת המוספים משום שאינן שוקלות, אין להם חלק בקרבנות ציבור, וכ"כ הנודע ביהודה סי' ד והמהר"ם שיק סי' צ. ואילו הגרי"א ספקטור בבאר יצחק סי' כ סק"ג ובעמודי אור סי' ז חלקו עליהם, משום שלדבריהם היה צריך לפטור אף את הלווים, וסברו שיש לחייב את הנשים במוסף כסתימת ההלכה המחייבת נשים בתפילה. והשואל ומשיב תנינא ח"ב סי' נה חייב נשים במוסף, הואיל ונאמר משום קדושת היום, כמו שחייבות בקידוש היום, משום דאיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה. וחייבות בכל שנתקן מהלכות קדושת שבת ויו"ט.

והצל"ח בברכות ריש פ"ד פטר נשים ממוסף משום היותה מצוות עשה שהזמן גרמא. ויש לעיין אם יש לחייב נשים בתפילת המוסף של ר"ה, שכן מלבד שתוקנה כנגד קרבן המוספים, ישנו חיוב נוסף מהלכות היום לומר ברכות אלו במוסף, ויש לחייבן בכך. המשנה בר"ה ב"ב לב. פירטה: 'סדר ברכות אומר אבות וגבורות', ודבר תימה הוא שראו לנכון לציין שיש להקדים בתפילתו את ברכת אבות וגבורות, והא מחייב בכל התפילות להקדים ולסדר שבחו של מקום קודם שיתפלל. אלא על כורחך שתפילה זו שונה בחיובה מכל תפילות השנה, וחייב בה משום קדושת היום. ולפי"ז וודאי שיש לחייב בה את נשים.

ואפשר שחיובו בכל תפילות היום אינו כבכל השנה, אלא גדר מיוחד לתפילות יום זה, כמבואר במסכת סופרים פ"ט ה"ו: 'כשם שחתימתן של ראש השנה ויום הכיפורים משונה משאר ימים טובים, כך תפילתן, ולכן יכול להזכיר הזכרות בשלש ראשונות ובשלש אחרונות. למרות שבכל השנה אין לשנות ולהוסיף בברכות אלו. שכן התפילה היא מדרכי התשובה כמבואר ברמב"ם בהלכות תשובה פ"ב ה"ד: 'מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים'. ולכן חיוב התפילה בר"ה שונה מתפילות השנה.

**תפילת שחרית ביחידות בזמן הדין והחרון:** המג"א בסי' תקצא סק"ט דייק מהגמ' שאמרה כי מותר להתפלל שחרית גם בתוך ג' שעות, כיון דאיכא צבורא דמצלי שחרית בכל המקומות, ולא נדחית תפלתו: 'דהאידינא שנהגו בכל תפוצות ישראל להתפלל שחרית בהשכמה, א"כ אין ליחיד להתפלל שחרית אחר שעה ראשונה, שבודאי כבר התפללו הצבור. ואע"פ שהש"ץ או' עדיין פיוטים, מ"מ אין זה מקרי בשעה שהצבור מתפללים... לכן נ"ל דיזהר מאוד להתפלל בשעה ראשונה, ואם לא עשה כן יתפלל בשעה שניה'. והוא עפ"י שכתבו התוס' שהחרון הוא בשעה שלישית בדווקא, וא"כ משמע שבשעה ראשונה ושניה שרי להתפלל.

**אבינו מלכנו בשבת:** הר"ן בפרק בתרא דר"ה בדף ט. מדפי הרי"ף כתב כי כשחל ר"ה להיות בשבת אין אומרים אבינו מלכנו, וכן פסק הרמ"א בסי' תקפד סע"א: 'נוהגין לומר אבינו מלכנו על הסדר, ואם הוא שבת אין אומרים אותו'. וכן הוא בסידור רש"י בסי' קלט.

ואילו התשב"ץ ח"ג ס"י קעו חלק על כך וכתב: 'המנהג הוא לומר אבינו מלכנו בין בר"ה, בין בשבת בנתיים, בין ביום הכפורים שחרית ומנחה. ואף על פי שהר"ן לא כתב כן, טועה היה במנהג מקומו כמו ששמענו מתלמידיו פה אל פה', וכן סברו השיבולי לקט בסי' שה והברכי יוסף בסי' תקפד סק"ג. הב"י בסי' תקפד לא הכריע בדבר. וראה בראבי"ה ח"ב ס"ה תקלו ובאור זרוע ח"ב ס"ה רפא שנחלקו בכך הגאונים: 'ויש שאומר בשם רבינו גרשם מאור הגולה, שיש לאמרו אפילו בשבת, ויש שאומר משמו שרק בערב שבת במנחה יש לאמרו ולא בשבת', וסיים, שהעם לא נהגו לאמרו כלל. וצ"ב במאי פליגי.

במגן אבות למאירי ס"י כד מבואר כי יסוד מחלוקתם היא, אם לומר ולבקש צרכים חרף קדושת השבת, מפני שאלו ימי הדין, או שיש להמנע מכך ככל שבתות השנה: 'הדבר ידוע שעשרת ימים אלו נתנו לתשובה וברבוי כל מיני תפלות מה שלא הותר בשאר ימים טובים... שימים אלו נתיחדו לתשובה וכל מיני תפלות הם הערה לתשובה והכנעת יצר. ואע"פ שנתערבו ביניהם קצת דברים של שאלת צורך הכל נגרר אחר העקר'. ובכך באר את היתר הוספת צרכיו בשלש ראשונות ואחרונות בעשרת ימי תשובה, וכן את מנהג הגאונים והחסידים להתענות בר"ה אף שחל בשבת, וכן בשבת של עשרת ימי תשובה, ולהרבות בתפלות וצעקות ובכל מיני הכנעות. ומטעם זה מנהג קצת הגאונים לקום בלילי אשמורות ולהתפלל כבשאר הלילות, ולא חששו לבטול עונג שבת, שכן ימים אלו לא נתנו אלא להכנעת ושכירת היצר'.

אך ניתן לבאר באופן נוסף את מחלוקתם. הריב"ש בסי' תקיב כתב שיש מנהגים שונים בדין אמירת תחינות ושאלת צרכים בשבת, ובהיתר התענית ביום זה. אך הכריע כי: 'המנהג הטוב והישר בעיני... שלא לאמרו כלל בשום שבת, אף ביום הכפורים. שכיון שאין זה מנוסח התפלה עצמה, והוא נוסח שאלת צרכים לעצמו אין לאמרו בשבת'. ובהמשך דברי הריב"ש הקשה, מדוע אין להמנע מלומר בשבת את פיוטי הסליחות והבקשות הנהוגות לומר בתפלה עצמה,

ואת התוספות הנהוגות בעשרת ימי תשובה. והביא ירושלמי במסכת שבת פט"ו ה"ג: 'תני אסור לתבוע צרכיו בשבת. רבי זעורה שאל לר' חיייה בר בא, מהו מימר רעינו פרנסינו. אמר ליה טופס ברכות כך הן'. הרי הותר להתפלל נוסח תפילה ומטבע ברכה שקבעו חכמים לומר בימים אלו, הגם שכלול בה בקשת צרכים, וכן באר האליה רבה ס" תקפד סק"ז. וי"ל כי בהכי פליגי המנהגים, אם אבינו מלכנו נאמר דרך תפילה וכחלק מתפילות היום, ואולי משום כן מסמיכים אמירתו לחזרת הש"ץ, קודם אמירת קדיש תתקבל, והחולקים ס"ל שנאמר כתוספת בקשה ותחינה שנאסרה בשבת. ולמ"ד שכבר בערב שבת אין אומרים אבינו מלכנו, צ"ל שמשום כבוד שבת מיעטו בתחינות.

אולם בלבוש שם סק"א הובא טעם אחר לכך, שאין אומרים אבינו מלכנו בשבת. שכן תיקנו לומר אבינו מלכנו בר"ה למרות שהינו מועד, בשל כך שנמנעים מלומר את הברכות האמצעיות של שמונה עשרה (צ"ל, שאינו תחליף לבקשות שבתפילה, שכן בעשרת ימי תשובה מוסיפים לאומרים למרות שמתפללים שמונה עשרה. אך ראו לנכון לאומרים כדרך תפילה ככל ימי תשובה אלו אף שיום טוב הוא, משום שאין תובעים צרכים בתפילה. ולדברים אלו, שפיר הסמיכוהו לתפילה). ובשבת שמדינא אין נאמרות, לא צריך לאומרים. ולדבריו י"ל דפליגי אם יש לומר נוסח זה בשבת מאחר שהברכות האמצעיות אין נאמרות בפועל (ראה מג"א ס" רסח סק"א, שרק משום כבוד שבת לא אטרחוהו לאומרים. ומדינא היה ראוי לברכם), או כיון שלא תיקנו לאומרים אין צריך להשלים אמירתם.

ויש לבאר את מחלוקתם באופן נוסף בהקדם דברי הכלבו בס" סד, הובא בב"י בס" תקפד העומדים ביסוד תקנת אמירת אבינו מלכנו: 'אחר תפלת שחרית ומנחה אומר אבינו מלכנו חטאנו לפניך, לפי ששנינו פעם אחת גזרו תענית ולא נענו וירד רבי עקיבא לפני התיבה ואמר אבינו מלכנו חטאנו לפניך, אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה, ומיד נענה. וכשראו הדור שנענה באותה תפלה הוסיפו עליו דברי בקשות ותחנונים, וקבעום לי' ימי תשובה'. ומקור המעשה הוא בגמ' בתענית בדף כה:: 'מעשה ברבי אליעזר שירד לפני התיבה ואמר עשרים וארבע ברכות ולא נענה. ירד רבי עקיבא אחריו, ואמר אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה. אבינו מלכנו למענך רחם עלינו, וירדו גשמים. הווי מרנני רבנן. יצתה בת קול ואמרה, לא מפני שזה גדול מזה, אלא שזה מעביר על מידותיו, וזה אינו מעביר על מידותיו'. וצ"ב, שכן הגמ' במפורש אומרת כי אין המענה תלוי בנוסח, אלא באישיות המבקשת 'שזה מעביר על מידותיו', וא"כ מדוע ראו לנכון לתקן נוסח זה. וצ"ל, שביקשו בכך לעורר את האדם ולכוונו ולהדריכו, ולא נועדה בכדי לתבוע צרכיו בלבד. וכן הבין המגן אבות למאירי בס"י כד: 'הרי תפלה זו היתה ידועה אצלם כתפלה חשובה. וכן הדין מפני שעקרה לתשובה וליחוד השי"ת ושאלות כלליות להעמדת העם הנבחר אשר בקיומו שישגב שמו של הב"ה ית' שמו וית' זכרו'. ע"כ יש שסברו שניתן לאומרו בשבת.

## איחולי ברכת 'תכתב ותחתם'

עד אימתי ניתן לאחל 'תכתב ותחתם': הטור בסי' תקפב וכן הרמ"א שם בסעי' ט כתבו: 'נוהגין באשכנז כל אחד מבקש לחבירו ואומר לו תכתב בשנה טובה'. הט"ז בסק"ד והמג"א בסק"ח כתבו בשם הלבוש שלא לאומרו אחר ג' שעות ראשונות שכבר נגמר הכתיבה, שבג' ראשונות הקב"ה יושב ודן. וכן סבר הלבוש בסי' תקצו סק"א שלמרות שממשיך כל אדם להתפלל על כתיבתו לחיים לאחר שעה ג', שכן מחזיק עצמו כבינוני, מ"מ אל לאיש לחשוד ברעהו שהינו כן, ולא נכתב כבר כצדיק גמור.

אולם המג"א שם הקשה ונותר בצ"ע, שכן: 'אנן קי"ל כשינוי' בתר' דלא תיפוך... וא"כ יכולים לאומרו עד אחר חצות'. הרי תלה את היכולת לאחל לזולת תכתב בשנה טובה, בזמן הדין של מעלה. ולא יבעית אימא הראשון בגמ' הדין הוא רק בג' ראשונות, ועל כן אחר ג' שעות אלו אין לאחל לחבירו שיכתב, ולחושדו שבינוני הוא, וכי לא נדון כבר בשעות הראשונות. אולם לא יבעית אימא השני, שלא אמרינן איפוך, הרי הדין נמשך עד חצות, ועל כן ניתן לאחל לזולת עד אז שיכתב לשנה טובה. וכתבו המג"א הנ"ל, והמשנ"ב שם ס"ק כה כאיבעית אימא השני, ויכול לאחל עד חצות ברכה זו.

אך הט"ז שם חלק על כך, וס"ל כי דין היום השני כיום הראשון, וכיון שהדין נוהג גם בבוקר יום השני, ניתן לאחל לרעהו, כל יום ראשון וכן בליל שני.

בקיצור שולחן ערוך בסי' קט סק"ח נקט כי ביום אין לומר ברכה זו לפי שכבר נגמרה הכתיבה קודם חצות היום, ואפ"ה סבר שיש לאחל כן אף בליל שני, מפני ש'לפעמים נדונין ביום שני'. הגר"א בסי' תקפב כתב כי הכל נידונים בר"ה ונחתמים ביוה"כ על ענייני עוה"ז, ולדבריו, שפיר ניתן לאחל גם ביום השני, על דין זה, רק שלא יאחל גם על החתימה בהאי יומא. השל"ה הק' בווי העמודים עמוד הדין פ"כ סק"ז באר כי 'ישראל הם צדיקים גמורים, ואין להם שום דין ביום הכפורים, כי נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים בר"ה. לאפוקי ישראל מחזיקים עצמם כבינונים, כמו שכתבו הפוסקים האחרונים, שאנחנו עושים עצמינו לבינונים, ובעבור זה אומר אחד לחברו 'לשנה טובה תכתב' גם למחרת בראש השנה. כאילו אנחנו בינונים ותלויין בדין'.

**לאחל ולומר 'תחתם' בראש השנה:** הגמ' בר"ה בדף טז: הביאה דרשת רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן: 'שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים. זכו נכתבין לחיים, לא זכו נכתבין למיתה'. נראה שבר"ה נכתבין ונחתמין הצדיקים, ויש לנהוג בחבירנו בעין יפה, ולהחזיקו כצדיק שנחתם ביום זה, ולברכו שיחתם לטובה.

אך הטור והרמ"א בסי' תקפב סעי' ט: 'נוהגין באשכנז כל אחד מבקש לחבירו ואומר לו תכתב בשנה טובה', וכ"כ ספר המנהגים ר"ה ס"ק קט. ולא הזכירו בלשונם לאחל גם מעניין החתימה. ואמנם האליה רבה שם ס"ק יט הביא מחלוקת אם להזכיר את עניין החתימה. אולם המג"א בשם ספר 'מאמרות והלבוש בסק"ח הכריעו שלא להזכיר חתימה, שכן: 'גם צדיקים אין נחתמים אלא ביה"כ רק שנכתבי' בר"ה'. וכן הוא בביאור הגר"א שם שאמנם הצדיקים והרשעים נדונים מיד ונכתב דינם, אולם נחתם דינם בענייני עוה"ז רק ביה"כ, 'ולכן אין לאומרו ותחתם אלא תכתב', וכ"כ המשנ"ב שם ס"ק כה. אלא שצ"ב מדוע אין לאחל על ענייני עוה"ב, שבאלו ישנו חילוק בין צדיקים גמורים לבינונים, וכי הצדיק הגמור אף נחתם בר"ה, ויש לברכו על כך. אך הערוך השולחן שם ובשו"ע הרב בתפלת ר"ה כן הזכירו לאחל, תכתב ותחתם. וכן נראה שיש לאחל להחתם לטובה לפי דעת החינוך במצוה שיא, שהדין בר"ה נחתם לצדיק ולרשע הגמורים: 'פירש מורי צדיק גמור בכאן שכולו זכאי, וכן רשע גמור בכאן שכולו חייב, ולפיכך נחתם מיד למיתה, אחר שאין לו זכות בעולם שיגן עליו. בינוניים תלויין עד יום הכיפורים, ואז גמר דין שלהם נחתם'. וכן באר בפני יהושע בר"ה בדף טז: בד"ה 'מיהו' כי הצדיק והרשע הגמור נחתמים לאלתר בר"ה. וכיון שאין לנו להחזיק חבירנו וזולתינו כבינונים, לכן יש לאחל ולברך גם על עניין החתימה.