

עלים

עלון שבועי משלחן מערכת מכון עלה זית

שנה שביעית: גליון ב | פרשת האזינו - שובה | ח' תשרי ה'תשפ"ז

עלה ברשם

ברכת הבשמים ביום כיפור

ע"פ ספר נחמו עמי על הלכות יום הכיפורים, מאת הרה"ג ר' נחום גאדאן שליט"א

עלה עיני

הלכות מעוברת

ע"פ ספר שערי המועדים על הלכות ימים נוראים, מאת הרה"ג ר' שלמה יהודה האבערפעלד שליט"א

א. נשים חייבות בכל דיני יום כיפור כמו האנשים, ואף נשים מעוברות חייבין להתענות ביו"כ (סי' תריז סעיף א). ובתנאי שלא תהיה בזה סכנה לא לה ולא להולד.

והנה באופן כללי כשהכל הולך כשורה, אין שום סכנה לאשה מעוברת להתענות, וכבר מתענין כל שנה ושנה כמה אלפי נשים מעוברות מכלל ישראל ולא אירע להן דבר. אמנם צריכה המעוברת שימת לב יתירה שתאכל ותשתה כראוי לפני יו"כ, ובמשך כל יו"כ תהיה במקום קר וצח ולא תתאמץ יותר מדי, כדי שלא תבא ח"ו למצב של איבוד נזלים. והנה כמה פעמים עצם ההליכה לבית הכנסת גורמת שתחסר כח ע"י זה, ולכן לפעמים אין לה לילך כלל (נשמת אברהם בשם הגרש"א).

כשהאשה המעוברת מטופלת בילדים, חייבין לסדר לפני יו"כ שתהא עזרה בבית שלא תצטרך להתאמץ לטפל כל היום בהילדים, אלא תוכל להיות במצב של מנוחה. והבעל מחויב לבטל מהתפילות של ביהכ"נ אם אשתו צריכה לעזרתו בכדי שתוכל לצום, [וזה נוגע אף לאשה שאינה מעוברת] (ראה הלכות חג בחג, ספר שערי ימים נוראים וכן הביא בספר תורת המועדים בשם הג"ר בן ציון קוק שליט"א שכתב כן בשם הגריש"א).

ב. אם יש להמעוברת איזו בעיות רפואה, צריכים להתייעץ [לפני יו"כ] עם רופא (ורצוי שיהא רופא שומר תו"מ) אם צריכה לשתות לשיעורים, (ואם די לה בשתייה, אסורה לאכול).

ג. כיון שענין ההתייבשות הוא סכנה למעוברת יותר מלשאר בני אדם, לכן אם היא מרגשת שיש לה חום ובדקה וראתה שהחום למעלה מ 100.5, יש לה לשתות כדי שלא תבא למצב של התייבשות (ובדרך כלל די אם תשתה כמו 1 oz כל 4 וחצי מינוט). [וכל זה בתנאי שאין לה עוד מיחושים ביחד עם החום].



הרה"ג ר' בן ציון קוק שליט"א בריחת דאורייתא עם הגר"ד לנדו שליט"א

הנה ביום הכפורים חסר לנו כמה ברכות ממאה ברכות שחייב לברך בכל יום. וכתב היוסף אומץ (סי' תתרב) שיש להשלים בבשמים, אך יזהר מברכה לבטלה "שלא יברך פעם שניה ושלישית רק בהיסח הדעת גדול או שינוי מקום", וכ"כ סדר היום (הובא בשל"ה מס' יומא, עמוד התשובה) שיש לנהוג להריח בבשמים כל שעה, כיון שעושה לשם שמים [להשלים מאה ברכות] אין לחוש לחסרון עיניו, ועוד דתענוג נשמה היא ולא תענוג הגוף, עכ"ל.

והשל"ה (שם) חולק עליו שאין לברך שנית מצד שלא הסיח דעתו מלהריח, וגם פקפק אם מותר להריח בתענית. והמג"א (סי' תריב סק"ד) כתב, שפשוט שמותר להריח וטוב לעשות כן להשלים מנין מאה ברכות, אבל לא גילה דעתו אם לברך כמה פעמים.

והנה כתב השמלה חדשה (סי"ט ס"ק יז) שיש תקנה להסיח דעתו ע"י עסקים אחרים כדי שיתחייב בברכה שנית. ולכאורה ה"ה דמהני להסיח דעתו ע"י עסק התפלה. וכן פסק המטה אפרים (סי' תריב סע"ג) שכתב, צריך להפסיק בינתים זמן גדול שיהיה הסח הדעת, עכ"ל.

אבל הבית דוד (סי"ט ביסוד הבית ס"ק ג) מביא בשם הדרך חיים, שאם לא עשה מעשה המוכיח שהסיח דעתו כגון כיסוי הדם אחר השחיטה, לא הוה היסח הדעת, שהרי ניכר הדבר שאינו מסיח דעתו מן השחיטה. וכ"כ בשם המנחת יעקב (בקו"א). ולפ"ז ה"ה בנידון דידן. והמ"ב (סי' תריב ס"ק יח) פסק שכל זמן שלא הסיח דעתו אינו חוזר ומברך. וכתב (סי' ריז סק"ו) דלא מהני אפילו לצאת לביהכ"נ להתפלל. לפ"ז כ"ש דלא מהני אם מתפלל במקומו.

והנה נחלקו הפוסקים בעצה אחרת. שכתב הפר"ח (יו"ד סי"ט) שיכול לצאת מספק ברכה ע"י שיכוין דעתו שלא לצאת בברכה ראשונה אלא כל זמן שלא השיח שיחה בטלה. הרי דמהני להגביל הברכה שתחול רק זמן מסוים. לפ"ז יכול לברך ברכת בשמים ולכוין רק על בשמים אלו, או עד התפלה הבאה.

אבל דעת השמלה חדשה (ס"ק יז) שאין זה תיקון כלל, דכיון דכל הנשחטין עומדים לפניו ומתכוין לשחוט כולם לא מהני מה שמחשב שהברכה לא תפסור כי אם אחד מהם, עכ"ל.

ועיין בפרמ"ג (פתיחה להלכות ברכות, סי"י, ובמש"ז סי' ריא סק"ב) שנקט כהפר"ח. ובשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קסט) מביא כמה פוסקים שפסקו כהפרמ"ג ומסיים ויש לעשות כמותם. אולם בשו"ת מנחת שלמה (קמא סי"ח אות ט) כתב אף שעיקר הדין כהפר"ח דמהני לכוין על זמן מסוים או דבר מסוים, מ"מ אסור לעשות כן שגורם ברכה שאינה צריכה.

והנה נידון המנחת שלמה הוא בברכת התורה האם ראוי לכוין שתחול רק עד חצות. ונראה שבזה חיישינן לברכה שאינה צריכה, שהרי מן הסתם הברכה חלה על כל היום ואין ראוי לגרום ברכה שאינה צריכה ע"י כוונתו. אולם בעניננו יתכן שמותר לפי סברת השמלה חדשה (שם), שהרשות ניתן לברך ולאכול עכשיו אחד מהם ולאחר זמן לחזור ולברך ולאכול השני, א"כ גם כשאוכל שניהם בזה אחר זה מותר לגרום שיצטרך לברך פעמיים.

הזמנים לעיר לייקוואד יצ"ו, נערכו ע"י הרב משה ברוך קופמאן שליט"א

ערב שבת		ליל שבת		יום השבת		מוצאי שבת	
מנחה גדולה (גר"א)	1:21	חצי שעה קודם שקיעה	6:30	סו"ז קרי"ש מג"א (לפי ע"ב דקות שוות)	9:05/(9:09)	שקיעת החמה	6:58
ט' שעות (להתחלת סעודה)	3:55	הדלקת נרות (18 דקות)	6:42	סוף זמן קרי"ש לדעת הגר"א והגר"ז	9:45	זמן כוכבים קטנים רצופים (6.5 מעלות)	7:40
מנחה קטנה (לאיסור מלאכה)	4:26	שקיעת החמה (צריך להחמיר ב' דקות)	7:00	סו"ז תפילה מג"א (לפי האופק) וגר"א וגר"ז	10:20/10:47	ע"ב דקות	8:11
פלג המנחה (גר"א ולבוש)	5:43	זמן ג' כוכבים (לקר"ש)	7:37	חצות (סעודת שבת להב"ח)	12:50	צאה"כ ר"ת לחשבון 16 מעלות	8:20
פלג המנחה (מג"א כפי האופק)	6:08	מזל מאדים (למאן דחש ליה)	6:50-7:50	מנחה גדולה	1:20	אכטיל (צ' דקות זמניות)	8:32

מהדורת עלה זית מיוסדת על מהדורת תשי"ח. הספר נדפס בהגהה דייקנית ובהדפסה מאירת עינים, ובראשו הוספנו פרקי מבוא נכבדים אודות הספר ומחברו.

כבר עברו יותר מארבע עשרות שנים מאז מאורע זה. ביום הדברים עודם רעננים בזכרון כאילו היום נאמרו. "חייב אדם לדעת, שלא נוצר כדי לחיות בשביל עצמו

מכתב ברכה כתוב ידו של החפץ-חיים אל הקהילה שבה נתמנה המחבר לרב בשנת תרפ"ו.

הכונה בזה שלא חששו לקלקול שיצא מזה, ונשאר הענין על מכונו שיש לכבד יום כיפור גם בכבוד זה דנר דלוק.

והבית יוסף כתב עוד בשם המרדכי - "ובפרק במה מדליקין כתב, נראה דביום הכפורים בלא שבת אין מברכין על הדלקת הנר, דלא חשו לשלום בית אלא בשבת משום כבוד שבת, ובספר המצות כתב יום הכפורים שחל להיות בשבת מדליקין בלא ברכה הואיל ואינו בא לצורך אכילה", וגם זה צריכים להבין דמדוע נימא דשלום בית שייך רק בשבת ולא ביום הכיפורים. ובשלמא אי נימא דכל עיקר הענין דשלום בית הוא מדין עונג שבת, שפיר י"ל דביוה"כ אינו נוהג, אבל אם הוא גם כפשוטו שלא יכשל בעץ ואבן ויבא לידי מריבה והוא מדין כבוד, א"כ למה לא יהיה נוהג ביום הכיפורים.

ועוד יש להעיר בזה, דאי נימא דביוה"כ לא שייך מצות עונג, וגם לא כבוד הדלקת הנר, וגם לא שלום ביתו, א"כ למה כשחל יוה"כ בשבת מודים כולי עלמא דחייב בהדלקת הנרות, והלא כשחל יוה"כ בשבת אין דינו כשבת רגיל לענין כבוד ועונג, כדכתב באור שמח (פ"ד מעבודת יוה"כ פ"ד סוף הלכה א) על פי הגמרא בזבחים (ז, ב) "איבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהם קודם תדיר קודם משום דתדיר או דלמא מקודש קדים דקדיש, תא שמע תמידין קודמין למוספין ואף על גב דמוספין קדישי אטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהנא", ופירש רש"י - "ואף על גב דמוספין קדישי - מוספין שם שבת עליהן שהם באים חובה לה והתמידין באין אף בחול. לתמידין לא אהנא - כיון דהאידינא קריבין אם כן שם שבת עליהם", וכתב האור שמח "וכן נראה לי דקדושת יוה"כ פ"ה חייאל על שבת ג"כ להקדישו בשבות מכל אכילה, דקדושת יוה"כ גם לשבת אהני שיוקדש בעונות נפש, ולכן ביוה"כ שחל בשבת וחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול מורה אני דלא מקדש גם על שבת, דזה קדושת שבת אז שלא לאכול בו ופשוט". וא"כ אם מחמת יוה"כ לא היה חיוב, מה מועיל מה שיש גם שבת, הרי שבת זו היא "יום כיפורדיגער" שבת.

אלא דלכאורה משמע מהגמ' כדברי המרדכי דביוה"כ לא חשו לשלום בית, דאם היה דין הדלקה משום שלום ביתו א"כ מה שייך להיות מנהגים בזה. ומעתה יש לעיין במש"כ הרא"ש ביומא (פ"ח סוף סימן כז) דיש לברך על הדלקת נר יוה"כ משום דשייך בו גם שלום בית כמו בשבת, וזה דלא כהמרדכי, דא"כ דשייך שלום בית ביוה"כ פ"ה איך שייך לומר דתליא במנהגא. ובפר"ח הקשה דאי נימא דשייך הדלקה משום שלום בית, א"כ למה אמרו בגמ' פסחים דטעם המדליקין הוא משום להרחיק האדם מן העבירה, עדיפא מיניה הול"ל דהוא משום שלום בית. ולכאורה עוד קשה ביותר כנ"ל, דאי שייך שלום בית א"כ איך בכלל יכול להיות מקום שנהגו לא להדליק, וצ"ע.

בסיס בחלות אגב אזכיר הערה חדשה שראיתי בספר קצה המטה שעל המטה **ונר על השולחן** אפרים (סימן תרי"ט ס"ב) דהנה מנהג העולם הוא להניח חלות על השלחן בשעת הדלקת הנרות, כדי שלא יחשב השלחן בסיס לדבר האסור, וביאר המשנה ברורה (סימן רע"ז ס"ק יח) הטעם לזה, כי - "אם היה מונח על השלחן בין השמשות גם ככרות ושאר דברים שצריך לשבת פשיטא דהם חשובים יותר מן הנר דהיינו מן שלהבת הנר הדולקת, ונעשה בסיס לגבייהו, וכמו שכתוב בסימן ש"י ס"ח, דהיכי דהוא בסיס להיתר ולאסור, וההיתר חשיב יותר, דהוא בטיל לגבי ההיתר וש"י לכו"ע לנער, ואם אי אפשר לנער במקום זה משום פסידא, דהיינו שיפסיד איזה דבר ע"י הפלת הנר במקום זה, רשאי לטלטל השלחן למקום אחר ולנערו שם, ואם צריך למקום שעומד השלחן להושיב שם איזה דבר, רשאי לטלטל השלחן, ואפילו וכו', כיון שהיה מונח עליו הלחם הצריך לשבת לא נעשה בסיס לאיסור, ומזה נובע המנהג שהנשים נזהרות ליתן ככר הצריך לשבת על השלחן קודם הדלקת הנרות, ומנהג נכון הוא כדי שיהא מותר לטלטל את השלחן כשהיה צריך לו", וכן מבואר בכמה אחרונים.

ולפי"ז כיון דהא דהחלות הוי חשובים הוא משום שצריך להם בשבת, וחשיבי טפי מן השלהבת, א"כ ביוה"כ פ"ה דאסור באכילה א"כ יש לומר דבכה"ג אין החלות חשובים יותר מן הנרות, וא"כ צריך הדין להיות דאינו מועיל לבטל מהשלחן דין בסיס, דביוה"כ החלה אינה חשובה מהנר.

חילופי מנהגים במשנה פסחים (ג, ב) תנן - "מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכפורים מדליקין, מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין, ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים ועל גבי החוללים". ואמרין עלה בגמ' - "תנא בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהן לדבר אחד נתכוונו וכו'", ופרש"י - "אותן שנהגו להדליק והנהגין שלא להדליק לא נתכוונו אלא לדבר אחד, להפריש עצמו ממשכבי אשה, האומרים להדליק משום דאין אדם משמש מטתו לאור הנר, והאומרים שלא להדליק סוברים כשהנר דולק רואה את אשתו, ומתאוה לה" [וברמב"ם (פ"ג משביתת עשור הלכה י) פירש הטעם באופן אחר - "יש מקומות שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכפורים כדי שיהיה לו בושת פנים מאשתו ולא יבוא לידי תשמיש המטה וכו'", והוא טעם חדש שפירש דיהיה לו בושת].

והנה אצלנו המנהג שמדליקין נרות ביוה"כ, וכתב הטור (סימן תרי) - "וכתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל שיש לברך עליו כמו בשבת", והרא"ש פ"ח דיומא (סכ"ז), והביאו הב"י, כתב הטעם לזה - "וראיה שיש לברך על הדלקת הנר כמו בשבת משום שלום בית", ואע"פ שהב"י והדרכי משה הביאו כמה פוסקים שסוברים שאין לברך, אבל הרמ"א (בסימן תרי סעי' ב) כתב דאצלנו נוהגין לברך על הנר ביוה"כ, ומהראוי לבאר בזה קצת.



הג"ד ישראל צבי ברוידא שליט"א בשיעור לרבני העיר בענין ד' מינים

טעמי הדלקת הנר יש שלש סיבות שבשבילם יש לחייב הדלקת הנר בשבת, א. כבוד שבת (רמב"ם פ"ל מהלכות שבת ה"ה), ב. עונג שבת (רמב"ם פ"ה מהלכות שבת ה"א), ג. שלום בית (גמ' שבת כה, ב). ובמק"א כתבנו לצדד ד"ל דע"י שלום בית יש בו גם קיום עונג וגם קיום כבוד [ועיין תוספת שבת (סי' רסג ס"ק א) שכתב - "ונראה לחלק דכשמדליק במקום אכילה מקרי עונג, דאכילה לא סגי בלא נר, כדפירש"י דהאי מאן דאית ל" סעודה לא ליכילי אלא ביממא או כעין יממא, וכ"כ התוס' דלאכול אצל הנר מקרי עונג, אבל כשמדליק במקומות אחרים שלא לצורך אכילה אינו אלא כבוד שבת וכו', אכן יש מקום לומר דאף שלא במקום אכילה כיון דמקרי שלום מקרי נמי עונג, ומקרא מלא הוא והתענגו על רוב שלום וכו'"].

והנה עונג ביוה"כ שפיר י"ל דליתא, שהרי מצות עינוי הוא בהיפך מעונג כמובן, אבל כבוד ודאי דנוהג גם ביוה"כ, וכדדרשו במס' שבת (ק"ט, א) - "אמר ליה ריש גלותא לרב המנונא מאי דכתיב ולקדוש ה' מכווד, אמר ליה זה יום הכפורים שאין בו לא אכילה ולא שתיה אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה", ועכ"פ לכאורה הן טעמא דכבוד והן טעמא דשלום בית שייכא גם ביום הכיפורים, ויש לעיין למה לא אמרו בגמרא שצריך לכבדו בהדלקת הנר.

ולכאורה יכולים אנו לומר דלהך מנהגא דאין מדליקין, כיון שהוא כדי שלא יבא אדם לידי איסור, ביטלו מצות כבוד שיש בהדלקת הנר, והרי אין זה ביטול גמור למצות כבוד היום, שהרי אין אדם מחוייב לעשות כל אופני כבוד ששייך בעולם, רק שכבוד זה של הדלקת הנר חייבו חכמים לעשות בכל שבת, אבל י"ל דביוה"כ פ"ה משום דררא דאיסורא אמרו שיקיים מצות כיבוד היום באופנים אחרים, דהיינו בכסות נקיה.

חיוב או מנהג אבל, אם כנים הדברים, הרי נמצא דלמנהג שנהגו להדליק ביום הכיפורים מקיימים בזה גם מצות כיבוד היום שנוהג גם ביום הכפורים, וא"כ במקום שנהגו להדליק, מנלן לומר דמה שהדליקו הוא רק ממנהגא, דילמא הוא מחיובא, כי כל עיקר ענין המנהג בזה הוא שהם נהגו דאין דררא דאיסורא בזה שידליקו נר, דהיינו שנהגו כהסברא שאין צריך לחשוש שיצא מזה איזה קלקול, וכיון שאין סברא לאסור יש חיוב לקיים מצות כבוד, ולכן חייבים להדליק. וא"כ צריכים להבין מש"כ הבית יוסף - "אבל המרדכי כתב בפרק מקום שנהגו דאין מברכין משום דקתני מקום שנהגו להדליק מדליקין אלמא ליכא מצוה ואין לומר וצונו משום מנהג", דמדוע שייך ענין זה להא דאין מברכין על המנהג, הלא הא דאין מברכין על המנהג נאמר בגמרא על חיוב ערבה, שכל עיקר ענין חיוב ערבה הוא מילתא דמנהגא, אבל כאן הלא מה דאמרין מקום שנהגו להדליק

איתא בגמ' (יומא כ, א) ש"שטן ביומא דכיפורי לית ליה רשותא לאסטוניי, ולכאורה מבואר שביום הכיפורים אין ליצר הרע כח לפתות אדם לחטא. והקשה בבאר מים חיים (בראשית יח, כ) ממה דאיתא בגמ' (שם יט, ב) "דא"ל אליהו וכו' אמריתו אמאי לא אתי משיח, והא האידנא יומא דכיפורי הוא ואבעול כמה בתולתא בנהרדעא", דמבואר ששפיר שייך לחטוא ביום הכיפורים.

ותירץ הבאר מים חיים שהרגל נעשה טבעי, וכשאדם מרגיל עצמו בתאוות היצר הרע באכילה ושתיה מרובה בלי מורא שמים ובשאר תאוות ובפרט בתאוות המשגל, כל אלה התאוות נעשין טבע אצלו, ואחר כך עובר העבירה שלא בכוחות היצר הרע שמסיתו כי אם משרירות לבו הרע, ולאילו אין מועיל ביטול כח היצר הרע.

וכע"ז כתב המשך חכמה (ויקרא יד, טו) בביאור מה דאיתא בגמ' (סוטה מז, א) "רבי שמעון בן אלעזר אומר יצר, תינוק ואשה תהא שמאל דוחה וימין מקרבת". ומבאר שישנם ג' כוחות שמפתים את האדם לעבירה, א. **הטבעי** - היינו מה שמרגיל את עצמו, דאם הרגיל את עצמו לחטוא, אז נעשית לו כהיתר ובנקל יחטא שוב. ב. **המתאווה** - היינו היצר הרע שמפתהו לכך. ג. **ההכרח** - היינו שלאדם גוף חומרי והוא צריך לצרכים הגשמיים כדי להתקיים כגון אכילה ושתיה וכדו' ואין באפשרותו לא לעשות כן, והמעט שהוא מוכרח בעבור קיום גופו עלול לגרום האדם לנטות לעולם הזה.

ומבאר שג' הענינים המוזכרים בגמ' שם הם ג' הכוחות הנ"ל, א. **יצר** - היינו

התאוה, ב. **תינוק** - היינו הטבעי וההתרגלות, ג. **אשה** - היינו ההכרח, בכולן תהא **שמאל דוחה וימין מקרבת**, כלומר "ימין הכוונה החכמה והתורה, וה'שמאל' הוא הכוחות האנושיים, וכלפי זה אמרו שישתמש בהם מצד הצורך אל דרכי החכמה והתורה, לא מצד השמאל של האדם שדבוק בזה בקשר בלתי מתפרד. והיינו שעל האדם להשתמש בענינים אלו רק כפי הצורך לתורה ולא יותר.

וממשיך המשך חכמה וז"ל, והנה ביום הכיפורים נגדר כח התאוה [-יצר הרע] וההכרח, כי יעמוד האדם כמלאך נפרד מעניני החומר, אכילה שתיה וכו' תשמיש, אז מצאנו ששמאלו של אדם מכפרת, וזהו שאמרו שמאל שהותר מכללו ביום הכיפורים, לאפוקי יום הכיפורים דהוכשרו בשמאל (מנחות כה, א). ולכן שטן לית ליה רשות לאסטוניי, כי כח השמאל דהיינו כח התאוה אז בטל לגמריי. ומבואר מדבריו שרק ב' מאותם ג' הכוחות מתבטלים ביום הכיפורים, היצר וההכרח, אבל הטבעי שהוא ההרגל לא נתבטל, והיינו כנ"ל.

ויש לברר מהי העצה והדרך לאדם להנצל מכח ההרגל. הבית הלוי (שו"ת דרוש טו) העיר בזה, וכתב שמי שחטא והרגיל עצמו שימשך בטבעו לחטא, הרי הוא דומה לכלי כשר שנטרף, שכדי להכשירו צריך תחילה לנקות ממנו ממשות האיסור, ורק אח"כ לעשות הגעלה להוציא הבליעות. וכמו כן כשהאדם שב בתשובה, מתחילה הוא צריך להעביר מעצמו את כל ממשות העבירה, וזהו ע"י הד' עיקרי התשובה המבוארים ברמב"ם, עזיבה, חרטה, קבלה ויודוי. אבל מכל מקום עדיין צריך להעביר ממנו את הבליעות, שלבו נעשה נוטה לצד הרע ולאותה עבירה. ודבר זה הוא עבודה קשה, והעצה לזה היא, להרבות בחרטה ובצער על העבר. ומסיק שם הבית הלוי ע"פ המדרש שביוה"כ יש מעלה גדולה דמיד שנתחרט האדם ומקבל עליו לשוב ממעשיו הרעים ומתוודה עליהם, הקב"ה בחסדו מעביר ממנו התשוקה והנטיה שהגביר בעצמו להרע.

הקב"ה נחה דעתו ואמאי, הרי לא השיב לו רק על נינוה אבל לא על צער הקיקיון, אבל למש"כ שבעיקר לא חרה לו על עצמו רק חרה לו שלא הבין למה נשמד הקיקיון, מיושב גם ענין זה, שעתה הבין שהקיקיון לא נשמד אלא כדי שילמד ממנו ק"ו על נינוה, אבל לולי זה באמת לא הי' נשמד הקיקיון.

עוד יש לשאול, דהנה מה שנאמר "אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבו אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו" פירשו רש"י ורד"ק שהכוונה על הקטנים שאינם מבחינים בין טוב לרע, ואין ראוי להענישם. ויש לתמוה, הרי לעיל (ג, י) כתיב "וירא האלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה", הרי שהציל ה' את נינוה מחמת תשובתם, ולא מחמת הקטנים. ורד"ק כבר רמז לזה באמרו "ואין בהם עונש אלא בעבור האבות, וכיון שהאבות שבו הנה הם בלא עונש", אך עדיין קשה דאם נתקבלה תשובתם למה נוגע שיש שם קטנים.

וי"ל שאף ששבו אנשי נינוה, לא שבו אלא מן החמס ועדיין היו עובדים עבודה זרה [כמו שכתבו אברבנאל ומלבי"ם (לעיל ג, ה)], וא"כ לא היתה תשובתם שלמה, והיו עוד ראויים לעונש של כליה, ועל זה בא הפסוק ואומר שמשום הקטנים לא יחריב את העיר.

עסוקין במצוות, זה עוסק בסוכתו וזה בלולבו", הרי שמלשון "עסוקין במצוות משמע שעיקר עבודת היום בימים אלו היא העסק במצוות מעשיות. וכן הוא לשון השל"ה הנ"ל.

ונראה דהיינו משום שעל ידי עשיית "מעשים" ומצוות מעשיות רואים את גמר השינויים של תשובתנו בפועל, וזה עיקר תכלית התשובה. ובתוספת ביאור נראה, שכל עבודת השנה שעברה הוי בבחינת "הזורעים בדמעה" [וכמו שאמרו ז"ל, תכלה שנה וקללותיה], וכשמגיעים ימי הרצון אז מתחיל הזמן של "ברינה יקצורו" - שהתכלית היא להוציא את כל פרי עמלו לטובה, לכן עכשיו לאחר יוה"כ צריך להוציא אותן המעלות והקניינים מן הכח אל הפועל על ידי עשיית מצוות מעשיות. ונמצא שדווקא על ידי המצוות המעשיות בימים אלו נשלמת כפרת יוה"כ, ולכן הם נחשבים ימי כפרה ומחילה כענפי יוה"כ.

ויאמר ה' אתה חסת על הקיקיון אשר לא עמלת בו ולא גדלתו שכן לילה היה וכן לילה אבד. ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבו אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו ובהמה רבה (יונה ד, י-יא).

יש להקשות על הק"ו, הלא לא נצטער יונה על איבוד הקיקיון כלל, ונצטער רק על החום על ראשו, וא"כ איזה טענה היתה עליו. וכתב רד"ק שגם הטעם שחס ה' על נינוה היה מפני כבודו יתברך, כמו שכתוב (ישעיהו ג, ג) "מלא כל הארץ כבודו", וכ"ש מין אדם כמו שכתוב (שם מג, ז) "ולכבודי בראתיו". היינו שטען הקב"ה ליונה על מה שחס על צער גופו, ומחמת זה לא רצה שיאבד הקיקיון, ולא הבין שה' יחוס על נינוה שיש בו בני אדם שהם כבודו יתברך, ולכן לא רצה בהשחתתו.

וראיתי בספר טעמא דקרא שפירש מחמת קושיא זו, שמוכרח דבאמת יונה חס והצטער על הקיקיון עצמו, וזהו שחרה לו עד מות, שלא הבין הטעם למה דבר חשוב כזה יושמד ע"י תולעת, ובזה עולה הק"ו יפה, שאם חס על איבוד הקיקיון ק"ו שיש לחוס על איבוד העיר הגדולה. ובזה מיושב הא דמשמע דע"י תשובת

בשל"ה הקדוש (מסכת סוכה, נר מצוה עמוד השלום אות ב) כתב אודות ארבעה ימים שבין יוה"כ לסוכות: אלו הארבעה ימים הם ענפים מיום כפורים לכפר עוונות של השנה שעבר בזכות שטורחים ועוסקים במלאכת שמים עם התעוררות הלב, אז יש בימים בעצמם מעין מחילה וסליחה ענפים מיום הכפורים האמיתי וכו', עכ"ל. ובדומה לזה כתב החתם סופר בדרשותיו (שבת הגדול שנת תק"ס), שימים אלו הם כמו המשך "ויומא אריכתא" של יום כיפור.

ולבאר הענין נראה, דהנה מלשון המדרש מבואר שעיקר העבודה של ימים אלו היא בעשיית 'מעשים' טובים, וכמו שאמרו 'ומיום הכפורים עד החג כל ישראל

Based on Pnei Yehoshua K'pnei Levanah: Kiddush Levanah in Halachah, by Rabbi Yitzchok Yosef Rice Shlita

The Rema (*Orach Chaim* 426:2 and 602:1) writes that in the month of Tishrei the *minhag* is to delay *kiddush levanah* until after Yom Kippur. The *Levush* explains that before Yom Kippur we are immersed in an atmosphere of judgment (*din*), whereas *kiddush levanah* is meant to be recited with joy and a sense of spiritual elevation. The Rema Mipano writes that it is fitting to recite *kiddush levanah* on *Motza'ei Yom Kippur*, allowing one to proceed from one spiritual achievement to another.

The *Levush* notes, however, that he heard in the name of a great authority that one should specifically recite *kiddush levanah* during the beginning of Tishrei, since a person seeks as many merits as possible before the Days of Judgment, and the merit of *kiddush levanah* may be what tips the scales in his favor.

Attempting to reconcile the two approaches, the *Levush* suggests that delaying the mitzvah until after Yom Kippur to fulfill it with greater joy is itself a meritorious act and provides spiritual benefit during the Days of Judgment.

The *Mishnah Berurah* (426:11) writes that on *Motza'ei Yom Kippur* one should recite *kiddush levanah* even before eating.

Not all authorities accept this custom, however. Rav Yaakov Emden, in his *Siddur* (Eshkol edition p. 594), argues that one should recite *kiddush levanah* at the beginning of Tishrei and not wait until after Yom Kippur. Rav Chaim Palagi (*Mo'ed L'kol Chai* 15:50) reaches the same conclusion, despite indications in the Zohar that favor delaying it. This was also the position of the Vilna Gaon (*Orach Chaim* 602; *Ma'aseh Rav* 159), the Chazon Ish, the Steipler (*Orchos Rabbeinu I*, p. 177), and Rav Shlomo Zalman Auerbach (*Halichos Shlomo*, Rosh Chodesh 1, note 108). Rav Ovadia Yosef (*Chazon Ovadia, Chanukah*, p. 347; *Yalkut Yosef, Kitzur Shulchan Aruch* 426:34) concludes that either custom may be followed.

continued from page 6 than Unesaneh Tokef — were the first to go.

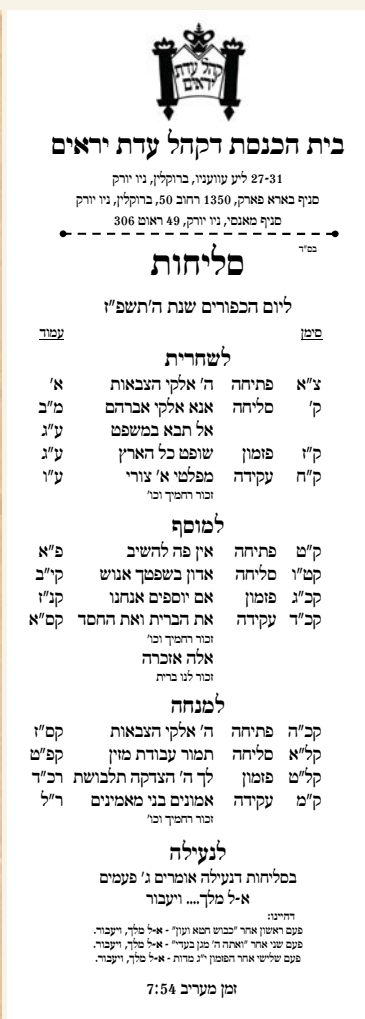
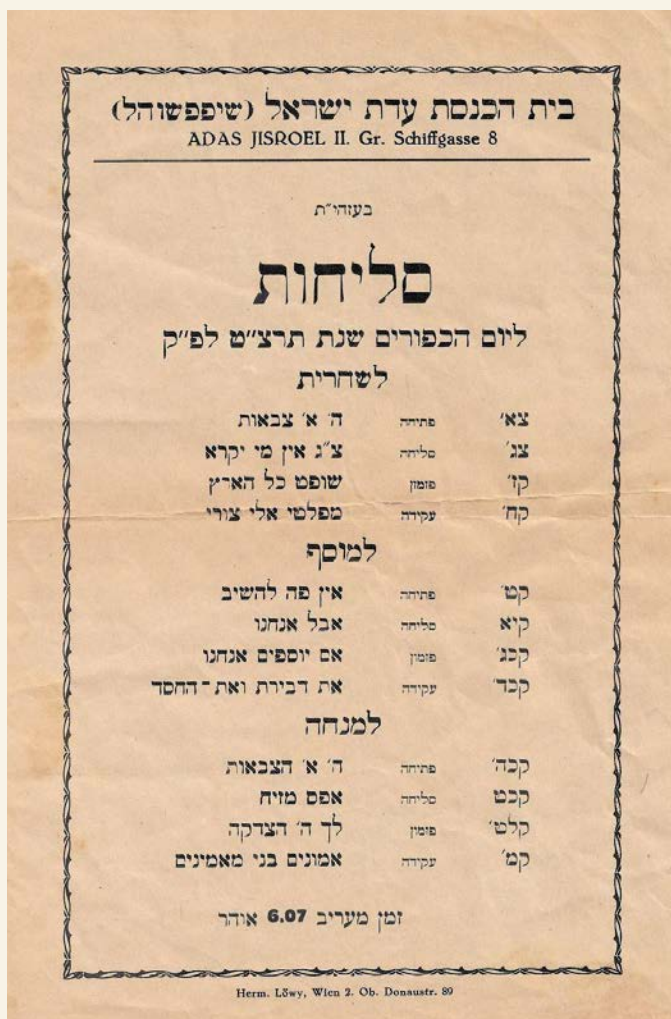
Supplement Perhaps the answer is bibliographic. Unlike the rest of the *machzor*, the *Selichos* of Yom Kippur were never standardized. Each locale made its own selection, and the selections changed from year to year. In the introduction to his *machzor*, Goldschmidt catalogues distinct printed rites for Frankfurt, Fürth, Worms, Köln, Polin, Lita-Zamut, Pozna-Horadna, and more. Surviving *zmanim* charts from prewar *kehillos* list the year's selection of *Selichos* (see the accompanying pictures).

For a *machzor* to include a smorgasbord of *Selichos* would be as cumbersome as it would be costly, nor could each *kehillah* print its own *machzor*. Printers therefore inserted in the *machzor* directions referring the *chazzan* to *Selichos* they did not print. The wording in Hebrew, Yiddish, or German varies from *machzor* to *machzor*, but the gist is the same. The *machzor* printed in Lublin in 5327, for example, contains the line: "The *chazzan* begins *Selach Lanu Avinu* and recites *Selichos*, and after the *Selichos* resumes here." *Kehillos* issued the year's selection in separate pamphlets.

It is natural to assume that what is bound in the *machzor* is of primary importance, and what arrives as a supplement is

secondary. Perhaps this is why the *Selichos* were the first to go.

I was aided in this article by the foreword of Rav Michael Taubes shlita to *Selichos L'Yom Kippur* (translated by Steven Erenberg and edited by Rav Yaakov Neuburger), a volume restoring the *Selichos* deleted over the years from *shacharis*, *mussaf*, and *minchah*.



Thanks to Rabbi Yehuda Steinmetz for providing these documents

עלה המספיק

**פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם
לנוסח "אלהי עד שלא נוצרתי איני
כדאי" וחתומת תפילת נעילה, מתוך ספר המספיק לעובדי
השם**

כתב היד במסגרת העבודה במכון עלה זית להוצאה לאור של ספר המספיק לעובדי השם לרבינו אברהם בן הרמב"ם, מתפרסם בזאת קטע חדש שזוהה לאחרונה, ועוסק בפירוש נוסח "אלהי עד שלא נוצרתי איני כדאי", וכן בדברי התחנונים שבחתימתה של תפילת נעילה.

בקטע דלהלן מבאר אפוא רבינו אברהם את הנוסח שבסיום הוידוי שבכל תפילה (כנוסח הרמב"ם שבסדר התפילות): **"אלקי, עד שלא נוצרתי איני כדאי, ועכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי, עפר אני בחיי, קל וחומר במיתתי, הרי אני לפניך יי"י אלהי ככלי מלא בושא וכלימה. יהי רצון מלפניך שלא אחטא, ומה שחטאתי מרוק ברחמיך הרבים, אבל לא על ידי ייסורי"**, וכמו כן מבאר רבינו את הנוסח שבסיום הוידוי שבתפלת נעילה: **"מה נאמר לפניך יושב מרום, מה נספר לפניך שוכן שחקים, כי עוונותינו רבו מלמנות, וחטאתינו עצמו מלספר, מה אנו, מה חיינו, מה חסדנו, מה צדקנו, מה מעשינו, מה נאמר לפניך יי"י אלהינו, הלא כל הגבורים כאין לפניך, ואנשי השם כלא היו, וחכמים ככלי מדע, ונבונים ככלי השכל, כי כל מעשינו תוהו וימי חיינו הבל לפניך, ככתוב בדברי קדשך "ומותר האדם מן הבהמה אין כי**

הכל הבל". אבל אתה הבדלת אנוש מראש, ותכיריה לעמוד לפניך, כי מי יאמר לך מה תעשה, ואם יצדק מה יתן לך, ותתן לנו יי"י אלהינו את יום הכיפורים הזה קץ מחילה לכל חטאתינו, למען נחדל מעושק ידינו, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם, כדבר שנאמר **"דרשו יי"י בהמצאו, קראוהו בהיותו קרוב, יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו, וישוב אל יי"י וירחמהו, ואל אלהינו כי ירבה לסלוח"**.

בקטע זה עוסק רבינו בגורם החטאים שהוא החומר, ומקביל את הדברים למעשה אדם וחווה. דבריו מקבילים לדברי הרמב"ם במו"ב (ח"ג פ"ח) על החטאים והחסרונות הנגרמים מהחומר, ועל כך שהאיש והאשה הם משל לצורה ולחומר.

עוד מבאר רבינו בהמשך דבריו כי מאחר ואין תועלת לה' מעבודת האדם, הרי שייחוד האדם ובחירת ה' בו לעבדו אינם נובעים אלא מחכמתו העליונה של ה' שאין אנו משיגים אותה.

הפירוש המפורסם להלן הקטע מתורגם במלואו מן המקור הערבי, כאשר המילים המופיעות במקור בלשה"ק מודגשות.

[ההתבוננות בשפלותו של האדם אינה באה בעת ההתבוננות בשלמות צורתו הבאה מן העולם] השמימי, כמאמרו: **"ותחסרהו מעט מאלהים"** (תהלים ח, ו), אלא בעת התבוננות בחסרון חומרו העפרי, אשר מחמתו נמנעה השלמות מצורתו השכלית, ומחמתו הוא חולה ומת, כמו שנאמר לאדם, אשר מצב צאצאיו הוא כמצבו: **"כי עפר אתה ואל עפר תשוב"** (בראשית ג, יט). ולכן בעת אמירתו: **"כאילו לא נוצרתי"** הוא אומר **"עפר אני בחיי, קל וחומר במיתתי"**¹.

וכיוון שהגוף ה[וא כלי] הנפש, והנפש המתוקנת לפניו יתעלה היא זו השומעת בקולו ואינה [מורדת], וה[נפש] המתביישת היא המורדת - הנה הגוף המורד הוא כלי לנפש המתביישת מבוראה, והוא מכיר בחטאים

1 הכוונה שכשהוא אומר "כאילו לא נוצרתי" זהו מחמת שנוצר מהעפר, שמחמתו הוא מת, ולכן לאחר אמירתו "כאילו לא נוצרתי" הוא נותן טעם לכך שיכאילו לא נוצר - זהו משום שנוצר מהעפר.
2 הכוונה לחסרונה של הרכבת החומר מתוך היסודות המרכיבים אותו.
3 כלומר, מיעוט המעשים הטובים שעושה.
4 נראה הכוונה שהוא מוציא את מין האדם מכלל הברואים ומצביע על ייחודו של האדם.
5 כוונת רבינו שמכיון שה' אינו מקבל מאומה מברואיו, על כן אין סיבה להעדיף את האדם על פני הבהמה, שכן גם

ובעוונות, ואומר: **"הרי אני לפניך יי"י אלהי ככלי מלא בושא וכלמה"**.

וכיוון שמטרת הוידוי היא ההכרה בעוונות המחייבים את העונש, וכל חטא שיחטא האדם ועבירה שיעבור נגרמים רק על ידי חיסרון החומר, כמאמר דוד בנימוק לעוונות אשר הוא יתעלה מכפרם: **"כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו"** (תהלים קג, יד), ואף הכפירה והשיתוף אינם נגרמים אלא על ידי חיסרון התפיסה [השכלית] או הטעות, [וכל זה] לא יושג אלא מחמת החומר, והשכל אינו אלא מונע [את האדם] מלהיכשל בעוונות החומר, ועל דרך ההתנצלות או זולתה (נאמר): **"האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ"** (בראשית ג, יב), שלא גרם לו את העוונות [אלא החומר. והוא מתפלל] על ההתנגדות לחומר ושלא ייגרר [אחריו] כדי שלא ייענש כפי שנענש אדם, שהוא יסוד המין - **"ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך וכו'"** (בראשית ג, יז), ועל כן הוא אומר: **"יהי רצון שלא אחטא"**, וכן (הוא מבקש מה') שיכפר בלא עונש על העוונות שעברו: **"ומה שחטאתי תמרק"**, כלומר תנקוהו, כמו **"הרב כבסני"** (תהלים נא, ד).

ומה שהוא אומר **בודוי נעילה**: **"מה נאמר כי עוונותינו רבו"**, כאילו הוא אומר (זאת) מכיוון שהוא רוצה לקצר את הפירוט, כי השתיקה מן הפירוט היא מפני שהפירוט רב ועצום מכדי שיימנה במספר. ולאחר מכן הוא

מכיר בסיבת החטאים, והוא חסרון [ההרכבה]² וחולשת כוח האדם ומיעוט טובותיו³, ואומר: **"מה אנו"** [וכו'].

ולאחר מכן הוא מוציא מן הכלל באמרו: **"ומותר האדם מן הבהמה אין"**⁴, כלומר, שזה מבחינת הבדלי הדרגה שבין שני החומרים (האדם והבהמה) וטבעם, כי שניהם הינם בעלי חיים, אלא שברצונו יתעלה נתייחד החומר האנושי בראשית הבריאה ונבדל משאר בעלי החיים על ידי ההבחנה השכלית, שתכליתה היא השגתו יתעלה ועבודתו. ואין מגיע שום ענין מן האדם לבוראו יתהדר ויתרומם בעת עבודתו אותו, וכן לא משאר הברואים, מפני שהוא אינו זקוק לזולתו באופן מוחלט, הרי שהייחוד הזה וההבדלה הזו של האדם בהשגתו יתעלה ועבודתו אינם [נובעים] אלא מ[חכמה] שאין משיג את סודה זולתו יתעלה, וזו

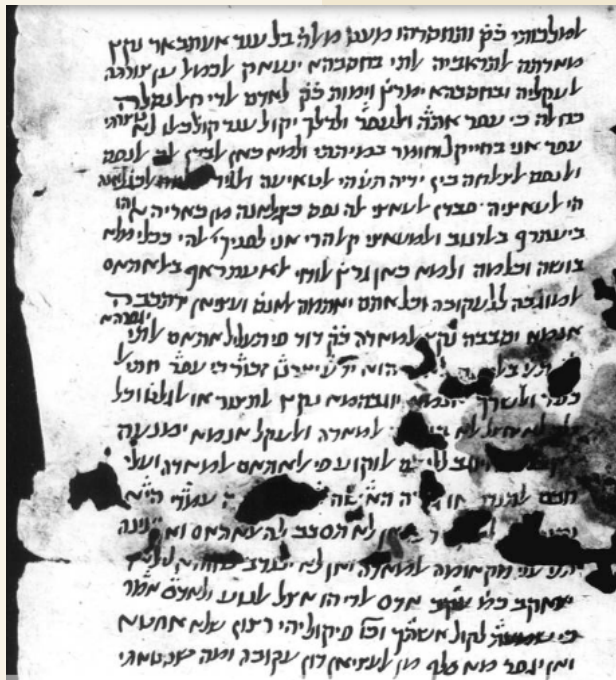
משמעות מאמרו: **"אבל אתה הבדלת אנוש מראש ותכיריה לעמוד לפניך, כי מי יאמר מה תעשה, ואם יצדק מה יתן לך"**⁵. ולכן אמר אליהוא: **"אם צדקת מה תתן לו"** וכו' (איוב לה, ז), וכמאמרו של אליפז: **"החפץ לשדי כי תצדק ואם בצע כי תתם דרכיך"** (איוב כב, ג).

[ולאחר] שהזכיר את חיסרון היצירה האנושית ואת הרצון האלהי [לייחד את] האדם בעבודת ה', הזכיר את תכלית חסדו יתעלה, שנשא אותנו למרות חולשת כוחותינו, וריפא את שברנו⁶ במחילתו על עוונותינו בעת תשובתנו, וקבע לנו עת לתשובה בזמן מסוים כדי שזה יהא מעורר אותנו⁷, [ועל כן הוא אומר: **"ותתן לנו אלהינו את יום הכיפורים הזה, קץ מחילה לכל חטאתינו, למען נחדל מעושק ידינו, ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם, כדבר שנאמר: "דרשו יי"י בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב, יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו, וישוב אל יי"י וירחמהו, ואל אלהינו כי ירבה לסלוח"**].

עבודתו של האדם, אף אם יהיה קדוש וצדיק ככל האפשר, אין בה תועלת לבורא.

6 בתרגום מילולי: איחא את שברנו.

7 מבואר מדברי רבינו שייחוד העת לתשובה אינו מחמת שיש בזמן זה סגולה מסויימת או עת רצון מיוחד, אלא מכיון שאכשר קובעים זמן מסוים לתשובה האדם מתעורר בו יותר, לכן נקבעה עת אחת כזו ע"ה, שבה יתרכזו כל הכוחות לתשובה במיוחד, ואין זה משום משום סגולה עצמית מיוחדת שמתרחשת בימים אלו.



In the Debrecin shul, where my grandfather Reb Mordechai Szimonowitz served as Yamim Noraim baal shacharis for decades, every yotzer, every piyut was recited. And as if the machzor were not enough, a supplemental booklet was distributed as well, bearing the modest title "Selichos."

Conundrum *Selichos* and *taanis* go hand in hand. *Selichos* are recited on every *taanis tzibbur*, and the days of *Selichos* between Rosh Hashanah and Yom Kippur are meant to be days of fasting. The Rema writes (581:2) that the meticulous fast ten days, corresponding to the *Aseres Yemei Teshuvah*. *Minhag Ashkenaz* begins *Selichos* at least four days before Rosh Hashanah to complete the number ten, since it is forbidden to fast on four of the days between Rosh Hashanah and Yom Kippur — the two days of Rosh Hashanah itself, *Shabbos Shuvah*, and *erev Yom Kippur* (Magen Avraham 581:3).

The stronger a day's association with fasting, the larger its portion of *Selichos*. On the first day of *Selichos* many people fast (*Mishnah Berurah* 581:15); that day has a larger portion of *Selichos* than the succeeding ones. *Erev Rosh Hashanah* is a quasi-fast day (*Shulchan Aruch* 581:2) and has the largest portion of all. More *Selichos* are said during the *Aseres Yemei Teshuvah* than in the days before Rosh Hashanah, and *Tzom Gedaliah*, a bona fide *taanis tzibbur*, has more than the rest of the *Aseres Yemei Teshuvah*. Conversely, on *erev Yom Kippur*, when it is a mitzvah to eat (*Shulchan Aruch* 604:1), almost none are said (Rema 604:2). *Tishah B'Av* is the lone fast day without *Selichos*, but the fact that *Shulchan Aruch* (559:4) points this out proves that *Selichos* are presumed to be recited on every *taanis*.

By this logic, Yom Kippur, the quintessential fast day and the only one mandated by the Torah itself, should have the most *Selichos*. Yet in most shuls today *Selichos* are recited at *maariv* and *ne'ilah*, with a smattering said at *minchah*, but during *shacharis* and *mussaf* none are recited.

Pedigree This was not always the case. The earliest sources for *Selichos*, as for the liturgy as a whole, are the *Geonim*. Rav Amram Gaon (*Seder Rav Amram* 117) describes rising before dawn during the *Aseres Yemei Teshuvah* to say *Selichos*, as does Rav Kohen

Tzedek in his account of the two *yeshivos* of Bavel (cited by the Rosh [end of *Rosh Hashanah*] and the *Tur* [siman 581]). Rav Amram Gaon elsewhere (see *Tur* O.C. 620) clearly states that *Selichos* are the *chovas hayom* of Yom Kippur.

Other *Geonim* (*Otzar Hageonim*, *Yoma*, *Teshuvos* 114 and 116) likewise conclude that since Yom Kippur is a day of *selichah*, it is proper to recite *Selichos* in each of its *tefillos*, as was the practice in the two *yeshivos*. Rav Hai Gaon requires them throughout the *Aseres Yemei Teshuvah*, apparently including Yom Kippur (*Otzar Hageonim*, *Rosh Hashanah*, *Teshuvos* 32).

The *Rishonim* debate only how many *Selichos* to recite at each *tefillah*. The Rosh (end of *Yoma*) and the *Tur* (O.C. 620) record in the name of a *Gaon* the custom of the *yeshivah*: To recite the *Yud-Gimmel Middos* five times during *shacharis*, seven times during *mussaf*, six during *minchah*, and three during *ne'ilah* — twenty-one times in all (see *Perishah* 620:6). Raavyah prescribes thirteen recitations at *shacharis*, corresponding to the middos themselves; Rav Natronai Gaon records seven at *shacharis*, five at *mussaf*, and three at *minchah*. The *Tur* concludes (siman 622)

that the custom is to recite *Selichos* in all four *tefillos* of the day, for Yom Kippur is a day of *selichah*.

The obligation to recite *Selichos* was assumed binding even in the era of the *Acharonim*. The *Mateh Efraim* (619:44) legislates in detail which *Selichos* may be skipped during *shacharis* if the hour is late — clear evidence that *Selichos* were still the norm in nineteenth-century Galicia.

Disappearance A century later, the practice was disappearing. The *Aruch Hashulchan* (620:1) laments the change. The Rosh and the *Tur* cite *Geonim* requiring the *Yud-Gimmel*

Middos many times throughout the day, "while we do not mention them even once." Many *minhagim* without any basis are scrupulously guarded, while this custom, rooted in the *Geonim* and involving the *Yud-Gimmel Middos shel Rachamim*, is ignored.

The *Aruch Hashulchan* blames the *chazzanim* and their drawn-out *niggunim*: "The great luminaries have long cried out against the *chazzanim*, but we have not the power to protest; may Hashem atone."

Even if the *chazzanim* are to blame, it remains to be explained why, of all the day's additions, the *Selichos* — with more halachic pedigree than any *yotzer*, arguably even more *continued on page 5*



The Debreciner Rav at the *tenaim* of Reb Moshe Yehoshua Weisz a"h

