

**מושגים:**

הרכבה 'מזגית' ו'שכונית' של ימים.  
ערבוב של דרבנן עם דאורייתא.  
דרוש על 'הקול היוצא מן הדממה'.

**תקציר:**

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בתקיעת שופר, ובעיקר בר"ה שחל בשבת. לכאורה יש בחז"ל שלוש תפיסות שונות מדוע התקיעה נאסרה. או מדרבנן, או מדרשות שאחת מהן מסתמכת על סתירה בין שני פסוקים שעוסקים בתקיעה: "יום תרועה" ו"זכרון תרועה". הדרשה קובעת כי הראשון עוסק בר"ה רגיל והשני עוסק בר"ה שחל בשבת.  
אמנם להלכה אנו פוסקים כבבלי שרואה את הדין הזה כגזירה דרבנן שמא יבוא להעביר את השופר ד אמות ברה"ר, אך כפי שאנחנו מראים משהו מן הדרשה של הירושלמי (שנדחית בבבלי) נותר גם למסקנה. הדבר בא לידי ביטוי בתפילה שלנו, אך גם בהלכה.  
לאחר מכן אנחנו עוברים לדון במה שנלמד מהפסוק "זכרון תרועה", מעבר להשתקת קול השופר. במסגרת זו אנו עוסקים בחובה לזכור את מה שהשופר מזכיר, ולומר זכרונות בתפילה.  
בסוף המאמר אנו עוסקים במשמעותו של היום המורכב ר"ה שחל בשבת, ובמשמעותה של ההרכבה הזו ושל הרכבות הלכתיות בכלל. אנו טוענים שהרכבה של שני ימים אינה 'שכונית' אלא 'מזגית', כלומר היא מתיכה את שני המרכיבים לכלל סוג חדש של יום. יש לכך השלכות הלכתיות, מעבר להבנת הסוגיא לגבי תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת, ואנו עומדים על כמה מהן.  
בתוך דברינו אנו גולשים באופן חריג לדרוש לכבוד תקיעת השופר. אנו טוענים כי גם בימי ר"ה רגילים, בהם אנחנו כן תוקעים בשופר, אנחנו למעשה מאזינים לדממה. קול השופר הוא הפשטה של שיר ומנגינה, עד שנותר רק 'חפצא של קול', ותו לא. השתיקה הרועמת של ר"ה שחל בשבת אינה אלא האזנה מחודדת יותר לאותו קול שיוצא מן הדממה הזו.

## תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת מבט על הרכבות הלכתיות

### מבוא

השבוע נקדיש את מאמרנו לשלושת ימי השבתון הבאים עלינו לטובה, שני ימי ר"ה ואח"כ שבת. על כן המאמר יעסוק במצב שדווקא אינו מופיע השנה, והוא ר"ה שחל בשבת. כידוע, ביום זה לא תוקעים בשופר, וננסה כאן להבין את משמעות הדבר.

### א. ר"ה שחל בשבת: בסיס הלכתי

#### מבוא: מצוות תקיעת שופר

המצווה העיקרית בר"ה היא תקיעת שופר. התורה מצווה אותנו על כך בפרשת פינחס (במדבר כט, א):

**וּבַחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַחַד לַחֲדָשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מִלְאֲכַת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם:**

מיידי אח"כ מופיעים שם ציוויים על קרבנות היום. חז"ל לומדים מן התרועה ביובל שאותה תרועה שמופיעה בפסוק היא תקיעה בשופר (ראה גם ברמב"ם הל' שופר פ"א ה"א).

הרמב"ם במצוות עשה קע מונה את תקיעת שופר כמצוות עשה (וכן הוא בחינוך מצווה תה):

**והמצוה הק"ע היא שצונו לשמוע קול שופר ביום ראשון מתשרי והוא אמרו יתעלה בו (פינחס כט) יום תרועה יהיה לכם. וכבר התבארו משפטי מצוה זו במסכת ראש השנה (יו א, כו - ל א, לב - לד ב). והיא אין הנשים חייבות בה (קדושין לג ב ר"ה ל א):**

וכן בהל' שופר פ"א ה"א הוא כותב:

**מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה שנאמר יום תרועה יהיה לכם, ושופר שתוקעין בו בין בראש השנה בין ביובל הוא קרן הכבשים הכפוף, וכל השופרות פסולין חוץ מקרן הכבש, ואף על פי שלא נתפרש בתורה תרועה בשופר בראש השנה הרי הוא אומר ביובל +ויקרא כ"ה+ והעברת שופר תרועה וכו' תעבירו שופר, ומפי השמועה למדו מה תרועת יובל בשופר אף תרועת ראש השנה בשופר.**

גם התורה בפרשת אמור (ויקרא כג, כג-כה) מזכירה כבדרך אגב את תקיעת השופר:

**וַיִּדְבֹר יְקֹנֶק אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַחַד לַחֲדָשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זָכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: כָּל מִלְאֲכַת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְהִקְרַבְתֶּם אֲשֶׁה לִיקְוֹק:**

אמנם יש לשים לב שכאן מדובר על 'שבתון זכרון תרועה' ולא על 'יום תרועה', כמו בפסוק שלמעלה. יתר על כן, הפסוק השני אינו מתייחס לשמו של היום אלא למטרתו (שבתון שמיועד לזכרון תרועה. ראה עוד להלן). אולם הפסוק הראשון מכנה את עיצומו של היום בשם 'יום תרועה', ובנוסף הוא מצווה עלינו שיום זה יהיה עבורנו 'יום תרועה'. זוהי מטרתנו העיקרית ביום הזה. מן הפסוק הזה עולה בבירור שזהו האלמנט המהותי ביותר, ואולי אף המכונן, של ראש השנה.

#### ר"ה שחל בשבת: לעצם הבעייתיות

והנה דווקא על רקע זה מאד מפתיע מה שכותבת המשנה בר"ה כט ע"ב:

**יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין, אבל לא במדינה. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין. אמר רבי אלעזר: לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד. אמרו לו: אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין. ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה: שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא - תוקעין, וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד.**

בר"ה שחל בשבת היו תוקעים במקדש אבל לא במדינה. משחרב הבית תקן ריב"ז שיתקעו בפני בי"ד (יש על כך מחלוקות רבות בראשונים, ואכ"מ). אם כן, בראש השנה שחל בשבת אין תקיעת שופר (אלא במקדש, או בפני בי"ד). זהו דין מפתיע, שכן כפי שראינו אנו קוראים בתורה שהתקיעה היא עיקרו של היום, שהרי ר"ה קרוי על שמה 'יום תרועה'. זוהי המצווה שנותנת ליום הזה את ייעודו וייחודו. והנה, כאשר ר"ה חל בשבת לא תוקעים. מה נותר מיום ר"ה בלי תקיעה? כיצד זה עדיין נותר ר"ה בלי קיומה של ההלכה העיקרית שמגדירה אותו? האם בכלל זהו ראש השנה, 'יום תרועה', או שמא במועד אחר עסקינן?

מקור הדין: דרשת ה'ספרא'

המקורות לדין הזה מופיעים בצורות שונות מאד במקורות שונים. בספרא פ' בהר פ' ב (וכן ברשי"י על התורה בפרשת היובל) מופיעה הדרשה הבאה:

**ביום ולא בלילה, ביום הכיפורים אפילו בשבת, תעבירו שופר בכל ארצכם מלמד שכל יחיד חייב, יכול אף תרועת ראש השנה תהיה דוחה את השבת תלמוד לומר בכל ארצכם והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש ביום הכיפורים שאין תלמוד לומר בעשור לחודש ביום הכיפורים ממשמע שנאמר ביום הכיפורים איני יודע שהוא יום הכיפורים בעשור לחודש, אם כן למה נאמר בעשור לחודש אלא בעשור לחודש דוחה את השבת בכל ארצכם ואין תרועת ראש השנה דוחה שבת בכל ארצכם אלא בבית דין בלבד.** ראשית, עלינו לשים לב שהספרא מביא דרשה מדאורייתא לכך שלא תוקעים בשופר בר"ה שחל בשבת. כלומר זה אינו עניין מדרבנן, אלא פטור מהותי. כמובן שתמונה זו מחדדת את הקושי שהעלינו למעלה: מדוע כאשר ראש השנה חל בשבת אנו לא עוסקים בעיקרו של יום, ובמה איפוא זה עדיין ראש השנה?

מאיידך, די ברור מלשון המדרש שלא מדובר כאן בפטור מהותי מתקיעה. הרי המדרש קובע שהחובה הזו נדחית בפני משהו שקשור לשבת. אם כן, בסיסית יש חובה כזו, אלא שבשבת יש אילוץ שמונע את המימוש שלה. ניתן להביא לכך תימוכין נוספים מכך שבבב"ד כן היו תוקעים, כלומר שהתקיעה שייכת במהותה גם ליום זה.

הבעייה שעולה כאן היא איזה איסור יכול להיות בתקיעה בשופר שחובת התקיעה תידחה בפניו? הרי להלכה נחלקו הפוסקים אפילו בשאלה האם יש בכך איסור דרבנן. אמנם אסור לנגן משום גזירה שמא יבוא לתקן כלי שיר, אולם לגבי שופר יש שכתבו שגזירה זו כלל אינה קיימת, שאל"כ היה עלינו לאסור לתקוע גם בר"ה רגיל. לכן ברור שחכמים לא גזרו על תקיעת שופר, ובודאי לא בר"ה עצמו. וכ"כ המג"א סי' תקפח סק"ד:

**אין תוקעין - אע"פ שתקיעה שבות ויבא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם מ"מ גזרי' שמא יעבירו ד"א בר"ה (רמב"ם) הקש' מהרמ"פ בהגהותיו דהא תקיע' שבות נמי גזירה שמא יתקן כלי שיר וא"כ נימ' דאסו' משום האי גזירה והעמידו דבריה' במקו' עשה ות"י דהאי גזירה לא גזרו בתקיעת שופר דא"כ לא יתקעו לעולם דגם בי"ט שייך שמא יתקן ונמצא שיעקרו מ"ע מן התורה אבל גזירה שמא יעבירו לא שייך אלא בשבת ושפיר גזרו ועיין בב"ח וברא"ם שנדחקו בזה אבל לפי מ"ש הר"ן פ"ד דסוכ' ופ"ק דמגילה שהטעם שדוחין התקיעה מפני גזירה זו היינו משום דלא בקיאים בקביעת דירחא וכ"מ בגמ' וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה נימא דהגזירה הוא שמא יתקן כלי שיר כמו בכל תקיעות דרשות ומאי דשרי בי"ט משום דממ"נ אי י"ט הוא עבדי מצוה ואי חול הוא לא עבדי ולא כלום משא"כ בשבת דעברי' אשבו' ובתו' רפ"ג דסוכה בד"ה אינהו דידיעי וכו' משמע דבאמת בתקיעה הטעם משום שבות הוה ע"ש ורפ"ד דר"ה וצ"ע:**

ואפילו להלכה רוב הפוסקים מתירים לתקוע סתם כך בר"ה רגיל, גם אחרי שיצא יד"ח תקיעת שופר (כדי להתלמד, או אפילו ממש סתם).

אם כן, לא נראה שיש בעייה הלכתית בתקיעת שופר, ובודאי לא בעייה מדאורייתא. אם כן, מה דוחה את חובת התקיעה? מאידך, גם אם היתה בעייה כזו, לא ברור מדוע נדרש לשם כך פסוק שמלמד זאת? אם אכן זה כרוך בעבירה כלשהי שמונעת את התקיעה אז הפסוק מיותר. עצם העובדה שיש בכך עבירה היתה צריכה להספיק.

### מקור הדין: דרשת הירושלמי

בירושלמי מובא מקור אחר לדין זה, וזו לשונו (ר"ה פ"ד ה"א):

**יום טוב של ראש השנה כו' רבי אבא בר פפא א"ר יוחנן ורשב"ל הוון יתיבין מקשיי אמרין תנינן יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה אין דבר תורה הוא אף בגבולין ידחה אין לית הוא דבר תורה אף במקדש לא ידחה עבר כהנא אמרין הא גברא רבה דנישאל ליה אתון שאלון ליה אמר לון כתוב אחד אומר יום תרועה וכתוב אחר אומר זכרון תרועה הא כיצד בשעה שהוא חל בחול יום תרועה בשעה שהו' חל בשבת זכרון תרועה מזכירין אבל לא תוקעין ר' זעורה מפקד לחברייה עולון ושמעון קליה דרבי לוי דרש דלית איפשר דהוא מפיך פרשתיה דלא אולפן ועל ואמר קומיהון כתוב אחד אומר יום תרועה וכתוב אחר אומר זכרון תרועה הא כיצד בשעה שהוא חל בחול יום תרועה בשעה שהוא חל בשבת זכרון תרועה מזכירין אבל לא תוקעין מעתה אף במקדש לא ידחה תנא באחד לחודש מעתה אפילו במקום שהן יודעין שהוא באחד לחודש ידחה תני ר"ש בן יוחי והקרבתם במקום שהקרבות קריבין.**

הירושלמי מתלבט ממש בבעיות שהעלינו לעיל ביחס לדרשת הספרא. מחד, תקיעת השופר שייכת גם ליום ר"ה שחל בשבת, שהרי במקדש היו תוקעים. ואם כרוך בזה איסור, אזי אם הוא נדחה אז גם בגבולין היינו צריכים לתקוע, ואם זה לא נדחה אז גם במקדש לא היינו צריכים לתקוע.

בסופו של דבר הירושלמי מסביר את יסוד העניין בכך שישנה סתירה בין שני פסוקים: האחד אומר 'יום תרועה' והשני אומר 'זכרון תרועה'. הוא מיישב את הסתירה בכך שפסוק אחד עוסק בר"ה רגיל, וזה 'יום תרועה', והפסוק השני עוסק בר"ה שחל בשבת, וזה 'זכרון תרועה'.

בסוף הירושלמי יש רמז לקשר לספיקות בקביעה דירחא (כלומר שלא ידוע בוודאות מה התאריך הנכון של ר"ה, בגלל בעיות בהעברת המידע על קידוש החודש). וכן נראה מהר"ן שהובא במג"א שצוטט לעיל, שהגזירה קשורה לספיקות אלו. לפי זה הדברים מתבהרים, שכן באמת לא ביטלו עשה דאורייתא, אלא רק במקום שאנו בספק ואין חובה ברורה. לכאורה לפי דברים אלו במקום שיודעים את התאריך במדויק יש לתקוע אפילו בשבת, אך לא נוהגים כן.

### הערה בדיני ספיקות

גם אם יש ספק בקביעה דירחא, עדיין היה עלינו לתקוע מחמת ספק דאורייתא לחומרא. הרי יש מצווה מן התורה לתקוע, אלא שלא ברור מהו היום הנכון לבצע זאת. אם כן, גם מספק היה עלינו למלא את החובה הזו.

אמנם לגבי מצוות עשה כבר כתבו רעק"א ועוד פוסקים שלא בהכרח אומרים ספיקא לחומרא. ונימוקם הוא שהכלל ספק לחומרא מיועד לוודא שלא נעבור את העבירה. אבל בספק מצוות עשה גם אם נקיים את המצווה לא בטוח שיצאנו ידי חובת המצווה. לדוגמה, בהקשר של התכלת בציצית (שם התעוררה הבעייה במלוא העוצמה, ראו דיון מקיף על כך בספרו של האדמו"ר מרדזין, **פתיל תכלת**), אם הטלנו תכלת מסופקת בציצית לא בטוח שקיימנו את המצווה. אם זו אינה התכלת הנכונה אזי אין במעשה זה משום מצווה.

אלא שכמובן כאן לא זה המצב, שכן על צד שיש חובה לתקוע בר"ה שחל בשבת, ברור שקיימנו אותה. ואם אין חובה כזו, אז אין שום בעייה (שלא כמו במקרה של התכלת שבו ברור שיש מצווה להטיל פתיל תכלת, והספק הוא רק בשאלה האם זו התכלת הנכונה או לא). על כן סביר שאצלנו לכל הדעות יש להחמיר ולתקוע.

ואולי הכוונה היא שיש כאן איסור במעשה זה, ובמצב רגיל העשה של שופר אמור היה לדחות את האיסור. אבל במצב של ספק, אזי יש ספק מצווה וספק איסור, ולא ברור האם ספק עשה דוחה ספק לא תעשה (ראה על כך ב**שדי חמד**, מערכת העי"ן).

אמנם כל זה אינו נראה בכוונת הירושלמי בדרשתו, שהרי הוא עוסק בר"ה רגיל שחל בשבת, גם במקום שמקריבים קרבנות, ולומד מהפסוק שהוא אינו דוחה שבת. דברי רשב"י הם כנראה מימרא עצמאית (ולא מוסכמת).

### היחס בין הירושלמי לדרשת ה'ספרא'

בכל אופן, למרבה ההפתעה גם בדרשת הירושלמי, שגם היא מהווה מקור מדאורייתא, משמע שהתקיעה אסורה מפני שאינה דוחה שבת, ולא שמלכתחילה היא לא חובה עלינו. כלומר יש איסור לתקוע ולא רק שאין חובה לעשות כן. גם כאן עולה השאלה איזה איסור יש בתקיעת השופר? יתר על כן, מפשט הדרשה נראה בבירור שבשבת שחל בר"ה אין בכלל חובה לתקוע. שם החובה היא רק לזכור את התקיעה (ויש להבין למה הכוונה. ראה על כך להלן). משום מה, חז"ל מבינים שזהו בבחינת 'דחיה' ולא 'הותרה', אך הדבר דחוק בלשון הירושלמי.

אולי אפשר היה לומר בדוחק ששיטת ה**ספרא** והירושלמי היא ששבות היא מן התורה (כרמב"ן פי' אמור, הביאו גם הריטב"א ר"ה לג), ושבגלל זה נדחת המצווה (ולפי זה העובדה שתוקעים במקדש מתיישבת היטב, שהרי אין שבות במקדש). בפשטות המונח 'שבות' אינו מדבר על עבירה דרבנן רגילה, אלא על חילול הפרהסיא. ואולי התקיעה שנעשית בפרהסיא מהווה עבירת שבות דאורייתא. בכל אופן, דין זה של שבות דאורייתא אינו מוסכם. יתר על כן, גם כאן לא ברור מדוע נדרש פסוק כדי לצוות שלא נעבור על האיסור (ראה בדיון למעלה לגבי ה**ספרא**)? ועוד, הרי לשון הירושלמי מורה על כך שר"ה שחל בשבת הוא יום שונה, שבו אין לתקוע אלא רק לזכור את התרועה. ולכן אין זה פשט מקובל בירושלמי.

בקושיית הירושלמי עולה אפשרות שזהו דין דרבנן, אך דוחים אותה מפני שאם כך היה לא היתה הצדקה לדחות מפניו דין תורה (זו עוד ראייה לדברינו למעלה שהירושלמי אינו נתלה בקיבוע דירחא). מסקנת הירושלמי היא שזהו דין תורה, ומקורו מהדרשה שנתלית בסתירת הפסוקים. כעת אנו נראה בדיוק את האפשרות הזו עצמה בסוגיית הבבלי.

### מקור הדין: סוגיית הבבלי

הגמרא על המשנה בר"ה כט ע"ב דנה גם היא בפטור מתקיעה בשבת, וכותבת כך:

**גמרא. מנא הני מילי? אמר רבי לוי בר לחמא אמר רבי חמא בר חנינא: כתוב אחד אומר +ויקרא כג+ שבתון זכרון תרועה, וכתוב אחד אומר +במדבר כט+ יום תרועה יהיה לכם. לא קשיא; כאן - ביום טוב שחל להיות בשבת, כאן - ביום טוב שחל להיות בחול. אמר רבא: אי מדאורייתא היא - במקדש היכי תקעינן? ועוד: הא לאו מלאכה היא דאצטריך קרא למעוטי, דתנא דבי שמואל: +במדבר כט+ כל מלאכת עבדה לא תעשו - יצתה תקיעת שופר ורדיית הפת, שהיא חכמה ואינה מלאכה. אלא אמר רבא: מדאורייתא מישרא שרי, ורבנן הוא דגזזו ביה, כדרבה. דאמר רבה: הכל חייבין בתקיעת שופר, ואין הכל בקיאים בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד, ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דלולב, והיינו טעמא דמגילה.**

המקור הראשון שעולה בגמרא הוא הסתירה בפסוקים, ממש כמו בירושלמי. מייד אח"כ דוחים את ההסבר הזה מפני שאם באמת זה מדאורייתא, אז במקדש היכי תקעין? עוד הוא שואל מה האיסור בתקיעה, כמו שהערנו בירושלמי. ואכן גם הירושלמי שאל זאת, ולא לגמרי ברור מה הוא ענה. בכל אופן, ברור שישנה כאן הנחה שהתקיעה בשבת כרוכה באיסור דאורייתא, ולא רק שאין חובה לתקוע בשבת. אם היה כאן רק היעדר חובה לתקוע מה הפריע לגמרא להבין שבמקדש עצמו יש חובה לתקוע. אם כן, מלשון הגמרא, כבר בהו"א כאשר חשבו שיש להלכה זו מקור מן התורה, עולה כי הדרשה מלמדת אותנו איסור, ולא רק מבטלת את החובה לתקוע. מעבר לכך, עולה מכאן בברור שזה אינו איסור שבות, שהרי גם אם זה היה איסור שבות הקושיא לגבי המקדש אינה קשה, שכן אין שבות במקדש.

מה הירושלמי ענה על הקושיות הללו? נראה שזה גופא מה שהוא ענה: שאין כאן איסור אלא רק ביטול חובה.<sup>1</sup> ברי"ה שחל בשבת אין כלל חובה לתקוע. ברור שזה לא נדחה מפני איסור, בגלל הקושיות הללו, ומכאן הירושלמי מוכיח שבכלל אין חובה לתקוע. מכאן גם ברור מדוע במקדש כן היו תוקעין, שכן שם יש חובה כזו (רק אם היתה כאן דחייה יש מקום לקושיא על ההבחנה בין המדינה למקדש).

אמנם בהמשך הירושלמי ישנו ניסוח שני לדרשה, ושם נראה שעדיין מקשים מדוע במקדש כן תוקעים, ומביאים ילפותא מ"אחד בחודש". ייתכן שיש כאן מחלוקת בשאלה האם הדרשה מלמדת על איסור שדוחה את חובת התקיעה או על היעדר חובה לתקוע.

### סיכום המחלוקת בין הבבלי לירושלמי

כפי שראינו, גם בשלב שהבבלי לומד את הדרשה של הירושלמי הוא אינו לומד אותה כמו הירושלמי (לפחות בניסוח הראשון). אצל הירושלמי למסקנה זהו ביטול החובה, ואילו בבבלי זוהי דחייה מכוח איסור. כמובן השאלה שהעלינו למעלה חוזרת ביתר שאת: מה איסור דאורייתא (ואולי אף דרבנן) יש בתקיעת שופר?

עד כאן עסקנו בהו"א של הבבלי. אך, כאמור, הבבלי עצמו מעלה את השאלה הזו, וגם מכוחה הוא דוחה את הדרשה הנ"ל, ולכן הוא מציע הסבר אחר: הדין שלא תוקעים במדינה הוא דין דרבנן, מחשש שמא ילך אצל מומחה ויעבירו ד אמות ברה"ר, כמו שמצינו לגבי לולב ומגילה.

כעת ודאי מדובר על איסור ולא על היעדר חובה, וזה ממשיך את התפיסה של הבבלי בהו"א שראתה בזה דחייה מכוח איסור. ישנו איסור דרבנן שמא יעבירו ברה"ר, ומכוחו בוטלה החובה לתקוע בשופר ברי"ה שחל בשבת.

ראינו שהמג"א ועוד אחרונים העירו שאיסורי דרבנן הרגילים (כמו שמא יתקן כלי שיר) אינם יכולים להוות בסיס לאיסור זה, מפני שאם זה היה הבסיס אז לא היינו תוקעים גם ברי"ה רגיל שחל בחול. אם כן, אין כאן אפילו איסור דרבנן, וגם אם יש לא ברור מדוע צריך פסוק כדי לדחות אותו.

האם הדרשות שהובאו לעיל הן אסמכתא? לא נראה כך. הרי הגמ' מציעה את ההסבר דרבנן כאלטרנטיבה לדרשה, ולא קובעת שהיא אסמכתא. בדיוק מסיבה זו בירושלמי למסקנה נותרת הדרשה כדין דאורייתא.

### משמעות מחשבתית-הלכתית: בחזרה לנקודת המוצא

בסופו של דבר, הבבלי, אשר סובר שזהו פטור מדרבנן, צריך להתמודד עם אותו קושי שיש בירושלמי: כיצד חכמים מכוח שיקול טכני עוקרים את עיקרו של יום ר"ה כיום תרועה? ייתכן שהבבלי מצוי במיצר קשה יותר. אם התורה עצמה אומרת שיש שני סוגים של ימים: 'יום תרועה' ו'זכרון תרועה', אזי ברי"ה שחל בשבת המהות היא שונה. אבל לפי הבבלי גם רי"ה שחל בשבת יש חובה לתקוע, וגם יום כזה הוא 'יום תרועה'. אז בגלל חשש טכני מרוקנים את כל מהות היום מתוכנה? הרי זה אינו דין צדדי שויתרו עליו. כעת כלל לא נותר כאן רי"ה.

כדאי לציין כרקע שכמה איסורי דרבנן אחרים נדחים כדי לאפשר תקיעת שופר, כמו פיקוח הגל כדי להוציא שופר לתקוע בו (אמנם נחלקו בזה ראשונים, ויש לחלק בין עבירה בעת התקיעה לבין הכנת השופר למצווה). כלומר באופן הפשוט אנו לא נותנים לאיסור דרבנן לעקור את עיצומו של היום. אמנם גזירת 'שמא יעבירו' היא שונה כי יש חשש שיגיע לאיסור דאורייתא (העברת ד' אמות).<sup>2</sup>

### הצעות במישור המחשבתי

<sup>1</sup> צריך להבין שדרשה זו, אם מפרשים אותה כפשוטה, אינה רק קולא אלא גם חומרא: לא רק שאין חובה לתקוע – שזוהי קולא, אלא שיש חובה לזכור את התרועה – שזוהי חומרא. הירושלמי שראינו מבין שיש כאן רק קולא, שכן החובה נדחית מפני איסורי שבת, ולא שיש חובה אלטרנטיבית. ואולי מפני הדחייה יש גם חובה אלטרנטיבית. וראה על כך להלן.

<sup>2</sup> יש להעיר שבאיסורי דרבנן רבים יש בסיס שמא יגיע לאיסור דאורייתא (כמו מוקצה בפיקוח הגל, שיש המסבירים שהוא גדר להוצאה), ולא ברור מדוע לא מבטלים תקיעת שופר מטעמים, ואכ"מ.

יש שרצו לומר שאי התקיעה בגלל השבת היא גופא קיום מצוות השופר (משך חכמה, ויקרא כג, כד, ועוד). ויש שאמרו (ראה אלה הם מועדי, סי' טו) שבזכות שמירת השבת אנו מקבלים את התועלת שיש בתקיעה גם ללא תקיעה בפועל, אלא מהזכירה בלבד. כל אלו הם מישורים מחשבתיים, שכל אחד מהם טעון בירור כשלעצמו. אך מה באשר להלכה? כיצד בטלה חובת התקיעה, ומה נותר מעיצומו של יום במובן ההלכתי הצרוף? דומה כי התשובה חייבת להיות נעוצה בדרשה. אם כן, במובן כלשהו הדרשה נותרת בעינה גם בבבלי.

## ב. "זכרון תרועה" להלכה

### מבוא

כפי שראינו, לא סביר שגזירה דרבנן תשנה את כל מהותו של היום. אם אכן בר"ה שחל בשבת יש חיוב לתקוע, ולא רק זה אלא שזהו 'יום תרועה' במהותו, אזי לא סביר שבגלל החשש הזה אנו מרוקנים את היום מעיקר תוכנו. לכאורה עולה מכאן שגם הבבלי סובר שר"ה שחל בשבת אינו אותו סוג של יום. משהו השתנה במהותו של היום, והתרועה אינה מהותית לו באותה מידה. אם כן, האופציה של זיכרון תרועה קיימת גם בבבלי. המקור לכך חייב להיות רק הדרשה, אף שלכאורה היא נדחתה בבבלי. משהו ממנה נותר שם גם להלכה.

לפי הירושלמי זה ודאי דין תורה. אבל באמת על אף שלהלכה בבבלי זהו דין דרבנן, להלכה אנחנו משאירים זכר לדרשת הירושלמי, ומתייחסים לר"ה שחל בשבת כיום של 'זיכרון תרועה'. כמובן שהדבר טעון הסבר, ובכך נעסוק בפרק הנוכחי.

### 'זכרון תרועה' כחומרא

כפי שהזכרנו בהערה למעלה, הפסוק 'זכרון תרועה' מחדש גם חומרא ולא רק קולא. הוא לא רק פוטר מתקיעה בר"ה שחל בשבת, אלא שהוא מחייב אותנו לזכור את התרועה. על פניו נראה כי זהו דין דאורייתא שמחייב אותנו בר"ה שחל בשבת. אמנם הדרשה שלמדה ממנו פטור מתקיעה בר"ה שחל בשבת נדחתה בבבלי, אך הדין הזה אינו מותנה בדרשה אלא נראה כנלמד מפשט הפסוק. לכן יש מקום לומר שהוא נותר בעינו גם להלכה. נראה כעת כמה מקורות שרומזים לכך.

### מלכויות, זכרונות ושופרות

רש"י על הפסוק של 'זכרון תרועה' (ויקרא כג, כד), כותב:

**זכרון תרועה - זכרון פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות, לזכור לכם עקדת יצחק שקרב**

**תחתיו איל:**

מדברי רש"י עולה בבירור שיש מקור מן התורה לומר מלכויות זכרונות ושופרות, והוא נלמד מהפסוק 'זכרון תרועה'. מכאן נראה שזוהי חובה בכל ר"ה, אך בר"ה שחל בשבת, שם בוטלה מצוות התקיעה, נותר רק החיוב הזה.

וגם בסוגיית ר"ה כט ע"ב הני"ל, בד"ה 'זכרון תרועה', כותב רש"י:

**זכרון תרועה - ולא תרועה ממש, אלא מקראות של תרועה יאמרו.**

הוא מפרש את השלב הראשון בגמרא בו חשבו שהפסוק הזה עוסק בר"ה שחל בשבת, וממנו לומדים שאין חובה לתקוע. רש"י מסביר שכעת לא מפרשים את הפסוק הזה כציווי על תקיעה, אלא בצורה אחרת: יש חובה לומר זכרונות וכו'. אמנם בשלב הזה חשבו שהחובה הזו קיימת רק כשלא תוקעים, שהרי היא נלמדת מהפסוק שעוסק בר"ה שחל בשבת. אבל לפחות למסקנה נראה שרש"י לומד שיש חובה כזו בכל ר"ה, וכנ"ל.

מקור הדברים הוא בסוגיית ר"ה לב ע"א:

**גמרא. אמר לו רבי עקיבא: אם אינו תוקע למלכויות - למה הוא מזכיר? - למה הוא**

**מזכיר? רחמנא אמר אידכר!...**

**תנו רבנן: ...ומנין שאומרים מלכויות זכרונות ושופרות? רבי אליעזר אומר: דכתיב**

**+ויקרא כג+ שבתון זכרון תרועה מקרא קדש. שבתון - זה קדושת היום, זכרון - אלו**

**זכרונות, תרועה - אלו שופרות, מקרא קדש - קדשהו בעשיית מלאכה.**

**אמר לו רבי עקיבא: מפני מה לא נאמר שבתון - שבות, שבו פתח הכתוב תחילה? אלא:**

**שבתון - קדשהו בעשיית מלאכה, זכרון - אלו זכרונות, תרועה - אלו שופרות, מקרא**

**קדש - זו קדושת היום.**

הגמרא אומרת להדיא שהפסוק 'זכרון תרועה' מלמד אותנו על זכרונות.

אמנם הרמב"ן, בפירושו לפסוק זה, חולק על רש"י, וכותב כך:

**זכרון תרועה - פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות לזכור לכם עקדת יצחק שקרב תחתיו**

**איל, לשון רש"י. והיה צריך הרב להביא גם פסוקי המלכויות מן המדרש, שלא יתכן**

**שיזכיר הכתוב פסוקי הזכרונות ושופרות ולא יזכיר המלכויות, וכבר דרשו אותם מפסוק**

**והיו לכם לזכרון לפני ה' אלהיכם (במדבר י י), שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם, ומה**

**תלמוד לומר אני ה' אלהיכם, אלא זה בנין אב כל מקום שאתה אומר זכרונות אתה סומך**

**להם את המלכיות, כדאיתא בת"כ (פרשה יא ב) ובמסכת ראש השנה (לב א). אבל כל זה אסמכתא מדבריהם, ומפורש אמרו (שם לד ב) הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין, פשיטא הא דאורייתא והא דרבנן, לא צריכה דאע"ג דהא ודאי והא ספק. אבל "זכרון תרועה", כמו יום תרועה יהיה לכם (במדבר כט א), יאמר שנריע ביום הזה ויהיה לנו לזכרון לפני השם, כמו שנאמר להלן (שם י י) ותקעתם בחצוצרות והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם.**

הרמב"ן כותב שזוהי רק חובה דרבנן, והילפותא בגמרא היא אסמכתא בעלמא. הפסוק של "זכרון תרועה" מלמד אותנו את חובת התקיעה עצמה, ולא לזכור את התקיעות. אם כן, הרמב"ן סובר שפשט הפסוק, לאחר שנדחתה הדרשה, אינו מחייב לזכור משהו, אלא זוהי חזרה על מצוות התקיעה עצמה בלשון שונה. דין האמירה של זכרונות הוא מדרבנן. רש"י, לעומתו, סובר שלמסקנה הפסוק מצווה עלינו לזכור, או לומר זכרונות.

ראייתו של הרמב"ן היא מהסוגיא בר"ה לד ע"ב, שם הגמרא אומרת שהחובה לומר את הפסוקים היא מדרבנן (ולכן עדיף ללכת למקום שתוקעים מאשר למקום שאומרים את הפסוקים). אמנם כבר כתבו האחרונים ליישב גם את שיטת רש"י (ראה **יום תרועה** למהר"ם ין חביב שם, וראה **מתוך שיעורים**, לרב אלישיב, ר"ה טז ע"א) שהוא סובר שרק בר"ה שחל בשבת יש חובה מה"ת לומר זכרונות, במקום התקיעה. אמירת הזכרונות היא בכדי לזכור את התקיעה. ואילו הגמרא בסוגיית לד ע"ב מדברת על ר"ה רגיל, ושם באמת החובה לומר זכרונות היא מדרבנן. ומכאן, שבמקום שאפשר לתקוע עדיף לתקוע והחובה לומר פסוקים היא רק מדרבנן.<sup>3</sup>

### **כוונות בתקיעה**

עד כאן עסקנו בחובה לומר זכרונות, שזו לא ממש חובה לזכור את התקיעה. והנה מצאנו בגמ' ר"ה כח רע"ב, במסגרת הדיון בסוגיית מצוות צריכות כוונה, שתקיעת שופר היא אולי חריגה:

**אמר רבא, זאת אומרת: התוקע לשיר - יצא. פשיטא, היינו הך ] זה כמו אכילת מצה באונס, שיצא ידי חובה[? - מהו דתימא: התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל אבל הכא - ויקרא כג+ זכרון תרועה כתיב, והאי מתעסק בעלמא הוא, קא משמע לן.**

הגמ' מעלה אפשרות שתקיעת שופר דורשת כוונה והיא מעכבת גם למ"ד מצוות לא צריכות כוונה. היא לומדת זאת מקרא ד"זכרון תרועה". ברור שזוהי כוונה אחרת מן הכוונה בה עוסקת סוגיית מצוות צריכות כוונה. כאן לא מדובר בכוונה לצאת ידי"ח. מסתבר שזו כוונה לזכור את מה שמזכירה התרועה.<sup>4</sup>

אמנם לכאורה למסקנה אפשרות זו נדחתה, אך ייתכן שמה שנדחה הוא ההנחה שהכוונה הזו מעכבת. אבל עצם ההבנה בפשט הפסוק שהוא מדבר על זכירת התרועה, ושהכוונה הזו נדרשת במקביל לתקיעה, נותרת על כנה. לפי זה, צריך להתכוין בשעת תקיעת השופר, אלא שלהלכה הכוונה הזו אינה מעכבת.

ולדברינו למעלה אפשר להוסיף ולומר שלהלכה הכוונה אפילו נדרשת. כאשר ישנה תקיעה בפועל אמנם הכוונה המלווה את התקיעה אינה מעכבת (מעבר לכוונה לצאת ידי"ח), אבל בשבת, כאשר אין תקיעה בפועל, שם החובה של הכוונה הנוספת, "זכרון תרועה", קיימת, ואולי אף מעכבת, גם מדאורייתא. זאת במקביל לדברי רש"י הנ"ל.

ואולי יש להמליץ על כך את דברי הזהר כרך ג (ויקרא), פרשת ויקרא דף יח ע"ב, שכותב כך:

**על דא אשכחנא בספרא דרב המנונא סבא באנון צלותי דר"ה דהוה אמר צלותא וקל שופרא (דהוה קול) דאפיק ההוא זכאה דאשתכח מרוחיה ומנפשיה בהווא שופרא דהווא קול סליק לעילא ובהווא יומא קיימין ומשתכחי מקטרגין לעילא וכד סליק ההוא קלא דשופרא כלהו אתדחיין קמיה ולא יכלין לקיימא, זכאה חולקהון דצדיקייא דידעין לכוונא רעותא לקמי מאריהון וידעין לתקנא עלמא בהאי יומא בקל שופרא ועל דא כתיב (תהלים פט) אשרי העם יודעי תרועה יודעי ולא תוקעי, בהאי יומא בעי עמא לאסתכלא בב"נ שלים מכלא דידע ארחוי דמלכא קדישא דידע ביקרא דמלכא דיבעי עליהו בעותא בהאי יומא ולזמנא קל שופרא בכלהו עלמין בכוונה דלבא בחכמתא ברעותא בשלימו בגין דיסתלק דינא על ידוי מן עלמא,**

הזהר מדייק שכתוב 'יודעי תרועה', יודעי ולא תוקעי. גם התקיעה מטרתה להגיע לידעה, ואת זה צריך לזכור. והעיקר בתקיעה היא הכוונה שמלווה אותה, ולא התקיעה עצמה. ולדברינו, בשבת גם צריך לכוין שכן לא מדובר כאן בכוונות שמלוות את התקיעה, אלא במצווה לזכור את התרועה. כאשר תוקעים עושים זאת עם התקיעה (וזה לא מעכב), וכשלא תוקעים עושים זאת לחוד.

<sup>3</sup> אמנם הגר"ד בהר"ד קדם סי' כט מציע שהאמירה ביחד עם התקיעה היא מדאורייתא. בגמרא דובר שהתקיעה היתה במקום אחר והאמירה במקום אחר. אמירה לחוד היא מדרבנן. ובאמת מהגמ' ר"ה לב ע"א משמע שיש חובה דאורייתא ("רחמנא אמר אידכר").

<sup>4</sup> וכעין זה מצאנו לגבי ישיבה בסוכה. הטור או"ח סי' תרכה (בתחילת הל' סוכה), כותב שבליילה הראשון יש לכוין כוונה מיוחדת ומעכבת, והוא לומד זאת מהפסוק "למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל".

ומה להלכה?

אנו מוצאים בשו"ע או"ח סי' תקפב ה"ז, שכותב כך:

**אם חל בחול, אומר: יום תרועה מקרא קודש; ואם חל בשבת, אומר: זכרון תרועה.**

כלומר אנו רואים שיש שארית לדרשה הזו בהלכה למעשה. אכן יום ר"ה שחל בשבת הוא זיכרון תרועה' גם למעשה. הלכ' הזו מוכיחה שגם להלכה אנחנו קוראים את הפסוק "זכרון תרועה" כעוסק בר"ה שחל בשבת, ולא בכל ר"ה כפי שנראה מסוגיית הבבלי הנ"ל.

והמשנה ברורה שם, בסק"ט, כותב:

**אומר יום תרועה וכו' - ואפילו בתפלת הלילה או בקידוש אע"ג שאין תוקעין בלילה מ"מ היום הוא יום של תרועה דלמחר בודאי יתקעו. וכתבו האחרונים דבדיעבד אם אמר בחול זכרון תרועה וסיים הברכה אינו חוזר [דהא בתורה כתיב זכרון תרועה אע"ג דמדאורייתא תקיעה שריא בשבת] וה"ה בשבת אם אמר יום תרועה ג"כ אינו חוזר:**

כלומר בחול שייך לומר זכרון תרועה' ובשבת שייך לומר יתועה'. לכאורה זה אומר שהדרשה בוטלה, שהרי אנו מפרשים זיכרון תרועה' גם על ר"ה רגיל (שחל בחול). אבל לדברינו הדבר ברור, שכן כפי שהסברנו למעלה באמת בכל ר"ה יש עניין של זיכרון תרועה', אלא שהוא מתקיים במעשה התקיעה (ואולי לכתחילה דרושה גם כוונה מלווה). אך בר"ה שחל בשבת אנו מקיימים רק את זה, בגלל שהגזירה אסרה עלינו לתקוע.

## ג. סינתזה: הדרשה והגזירה

מבוא

בפרק זה ננסה להרחיב את הרמזים שראינו עד כה, ולהראות שהדרשה מהירושלמי שקוראת את הפסוק "זכרון תרועה" כנסוב על ר"ה שחל בשבת, נותרת בעינה גם להלכה. באמצעות הטענה הזו ננסה להסביר את מהלך סוגיית הבבלי, ולענות על הקושיות לגביה שהועלו לעיל.

ה'פרי חדש'

מקורם של דברי המ"ב הוא בדברי הפרי חדש, סי' תקפב, ושם הוא כותב כך:

**(ז) אומר יום תרועה וכו' - ומיהו פשיטא לי שאם אמר זכרון תרועה שאין מחזירין אותו, דהא בתורה כתיב זכרון תרועה אע"ג דמדאורייתא תקיעה שריא בשבת וכדאיתא בר"פ בתרא דר"ה. אלא מאי דאיכא לסמוקי הוא אם בשבת אמר יום תרועה אם מחזירין אותו או לא. ומסתברא דכיון דלכ"ע כל שהוא ב"ד קבוע וסמוך בא"י תוקעין בו בשבת יום תרועה מקרי ואין מחזירין אותו. א"נ י"ל דכיון שבשאר השנים הוא יום תרועה אע"פ שבשנה זו אינו יום תרועה אין בכך כלום.**

פשיטא לו שאם אמר בחול זכרון תרועה' זה ודאי טוב. ואם להיפך - אז הוא בספק.

אם כן, אנו רואים שהדרשה נותרת להלכה לפחות מבחינת הנוסח. ובנוסף אנו רואים שבשבת לא שייך עניין התקיעה, אך ההיפך לא נכון: גם בחול שייך העניין של זיכרון תרועה', כפי שביארנו ברש"י. כלומר הכוונה של זכרון תרועה קיימת בין בחול ובין בשבת, אך התקיעה שייכת רק בחול. יתר על כן, נראה מדבריו שהתקיעה כלל לא שייכת בשבת, ולא רק שהיא מבוטלת בגלל הגזירה. כלומר הוא עדיין מתייחס לדרשת הירושלמי הנ"ל כמקור לכך שלא תוקעים בר"ה שחל בשבת. ואכן מצאנו עוד כמה דעות במפרשים שמנסים לחבר את הבבלי עם הירושלמי, וכך לראות את הדרשה קיימת גם במסקנה, לא רק מבחינת הנוסח.

כיוון ראשון: 'קרבן העדה' ו'פני משה'

הדרך הפשוטה לחבר את שתי הגישות היא כמובן לראות את הדרשה כאסמכתא לדין דרבנן שנעוץ ב'שמא יעבירונו'. זה אינו חיבור של ממש בין הגישות, אך כאשר אנו נזכרים בדברי הריטב"א, ר"ה לה, אשר מסביר כי אסמכתא אינה סתם קישור חיצוני-אסוציאטיבי לפסוק, אלא התייחסות לרוח העולה ממנו, הדבר מקבל משנה תוקף. ואכן שני מפרשי הירושלמי, הפנ"מ וקה"ע שם בסוגיא, מעלים אפשרות כזו. אמנם ישנם מפרשים שהולכים בדרך ההפוכה. נביא כעת שניים מהם: את שיבולי הלקט והפנ"י.

כיוון שני: בעל 'שיבולי הלקט'

בעל שבלי הלקט בסי' רצד כותב כך:

**דין שופר לדחות את השבת או לפקח עליו את הגל ביו"ט או להעביר עליו את התחום ולהורידו מן האילן או לחתכו ולתקנו.**

**יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה משחרב בית המקדש התקין ר' יוחנן בן זכאי שיהיו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין והאידינא ליתא לתקנת רבן יוחנן בן זכאי ובכל מקומות ישראל מנהג פשוט שלא לתקוע בראש**



**השנה שחל בשבת. ואמרינן בגמרא מנא הני מילי אמר ר' לוי בר חמא אמר רב חנינא כתוב אחד אומר שבתון זכרון תרועה וכתוב אחד אומר יום תרועה יהיה לכם לא קשיא כאן ביום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת כאן כשחל להיות בחול ובמסקנא אמרינן רבא אמר מדאורייתא מישראל שרי ורבנן הוא דגזרי ביה משום דרבה דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאים בתקיעת שופר גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ויעבירו ארבע אמות ברשות הרבים.**

**יש תמיהין למה לי גזירה דרבה הא תרי קראי כתיבי זכרון תרועה ויום תרועה ומוקמינן חד בשבת וחד בחול ומפרשין יש לומר דרבה גופיה מפרש להו לקראי מאי טעמא אמרה תורה זכרון תרועה משום גזירה דשמא ילך אצל בקי ללמוד וכו' :**

בעל שיבולי הלקט מניח כמובן מאליו שהדרשה תקפה וקיימת גם למסקנה. הסיבה לכך היא שישנם בתורה שני פסוקים, שעל פי פשוטם מדברים על ר"ה רגיל ועל ר"ה שחל בשבת. הדבר הזה טעון ביאור, ואם הדרשה נדחתה מהלכה עלינו לשוב ולהסביר את הפסוקים עצמם. על כן הוא מסביר שהטעם דרבנן של רבה הוא הבסיס לדרשה דאורייתא של הירושלמי. הוא אינו אומר שהדרשה היא אסמכתא, אלא להיפך: ההסבר שהוא לכאורה דרבנן הוא בעצם הטעם לדין דאורייתא.

והנה כבר העירו האחרונים שהדברים סותרים את הגמרא. הרי בגמרא נדחתה הדרשה בגלל הקושיא מדוע תוקעים במקדש. ואולי כוונתו היתה לומר שקושיא זו אינה דוחה את הדרשה, שהרי משמעותה הפשוטה של הדרשה היא שאין חובה לתקוע ולא שיש איסור בכך. על כן אולי יש תירוץ סמוי שבאמת במקדש תקעו בגלל החובה לזכור, ובמדינה לא תקעו בגלל החשש של רבה. כלומר טענתו היא שהדרשה, או בעצם הסתירה בין שני הפסוקים, מונחת בבסיס הגזירה דרבנן, שאלי"כ חז"ל לא היו מבטלים את המצווה דאורייתא. כפי שהערנו, לא סביר שחז"ל מרוקנים את היום מעיקר תוכנו בגלל חשש שמא יעבירונו. על כן ברור היה לו שכבר מדאורייתא עיצומו של יום ר"ה שחל בשבת השתנה. עדיין נותרה החובה לתקוע בשופר, אבל עיקרה הוא לזכור ולא עצם התקיעה (אלא שכשאפשר לתקוע מקיימים כך גם את החובה לזכור). מדרבנן הפקיעו את החובה לתקוע, אך כמובן שהם הותירו את החובה לזכור. את החובה הזו מקיימים על ידי אמירת הפסוקים, או על ידי מחשבה של זכרון תרועה. אבל הכל נסמך על דין דאורייתא שבשבת ר"ה יש חובה בעיקר לזכור ופוקע דין התקיעה, בניגוד לר"ה רגיל.

אם כן, השינוי במהותו של היום לעומת ר"ה רגיל, כפי שהוא עולה מהסתירה בפסוקים, הוא מדאורייתא. רק הביטול של התקיעה הוא מדרבנן. היעדר החובה הוא מדאורייתא, אלא שעדיין אפשר היה לתקוע ולקיים בכך את חובת הזכירה. האיסור הוא מדרבנן, וזה בגלל שאפשר לקיים את החובה דאורייתא גם בשתיקה.

ובזה אי"ש מה שהקשינו כיצד חכמים מבטלים את עיצומו של היום מכוח סיבה צדדית ושולית כזו. ולדברינו כאן הם באמת לא ביטלו את עיצומו של יום אלא להיפך: כווננו אותו. התורה הגדירה את יום ר"ה שחל בשבת כיום בעל מהות אחרת: "זכרון תרועה" ולא "יום תרועה". ההגדרה הזו נותרת תקפה גם להלכה, שהרי זה פשט המקראות. אמנם מה שגזרו ממנה שאין חובה לתקוע בשופר זה נדחה. למסקנה ישנה חובה לתקוע, אולי משום "זכרון תרועה", ואותה ביטלו רק מדרבנן, מחשש שמא יעבירונו ד אמות ברה"ר.

אפשרות זו נראית מעט בעייתית, שכן לפי זה לא ברור מדוע ליישם את הפסוק "זכרון תרועה" דווקא על ר"ה שחל בשבת, הרי מדאורייתא יש חובה לתקוע בשני סוגי הימים. כיצד בכלל אנחנו יודעים שמהותו של ר"ה שחל בשבת היא שונה, הרי ביטול חובת התקיעה, או הדחייה של החובה, הם רק מדרבנן. ובדוחק היה אפ"ל שמקובל לחז"ל במסורת שעניינו של ר"ה שחל בשבת הוא שונה, ושם התקיעה אינה אלא אמצעי לעורר את הזיכרון. כלומר היה ידוע מראש ש"זכרון תרועה" נאמר על שבת, ולא דווקא בגלל הדין שלא תוקעים בו.

אמנם ישנה גם אפשרות אחרת, והיא לומר שאמנם הבבלי חולק על הירושלמי, ולדעתו שני הפסוקים, "זכרון תרועה" ו"יום תרועה" גם יחד מדברים על כל ר"ה, הן בחול והן בשבת. אלא שעדיין לכל אחד משני הפסוקים יש תוכן שונה, ושני התכנים גם יחד מכוננים את משמעותו של ר"ה. ומכאן שתוכנו של ר"ה אינו רק התקיעה אלא גם זכרון התרועה, ולכן כשחז"ל ביטלו את התקיעה בשבת הם לא רוקנו לגמרי את יום ר"ה מתוכנו.

לפי הצעה זו ההבחנה שמופיעה בהלכה מבחינת נוסח התפילה אינה מצביעה על הבדל מהותי בין הימים. בר"ה רגיל יש שני תכנים, ובר"ה שחל בשבת בגלל הגזירה דרבה נותר רק אחד מהם, ולכן מבטאים זאת בנוסח של "זכרון תרועה". אין זה מפני שר"ה שחל בשבת עניינו שונה, אלא שנותר בו רק אחד משני העניינים שיש בכל ר"ה.

#### **כיוון שלישי: בעל הפני יהושע'**

בעל הפנ"י, ר"ה ל ע"א, ד"ה 'בתוס' בד"ה לא לעולם', מציע כיוון אחר, וזו לשונו:

**בתוספות בד"ה לא לעולם בזמן ב"ד. תימה דמ"מ קשיא ללישנא דר"ה כו' הכא קתני איש בביתו וי"ל כו'. עד סוף הדיבור. ובאמת שתירוצם בזה דחוק מאד, ונראה שהוכרחו לפרש ולדחוק בזה לפי שיטתם דלעיל בדיבור הקודם משא"כ לפי מה שכתבתי בשיטת**

רש"י אין צריך לדחוק אלא דאתי שפיר אפילו בר"ה כפשטא דברייתא אפ"ה לא קשיא לר"ה, דהא דקאמר ר"ה בלישנא קמא בפני ב"ד דוקא היינו שלא שמעו עדיין כלל התקיעה שהיה בב"ד משא"כ הא דקתני הכא דתקיעות דראש השנה בגבולין דוחה שבת איש בביתו היינו לאחר שכבר יצאו ידי חובתן ושמעו התקיעות שהיו בב"ד אפ"ה היו חוזרין ותוקעין איש בביתו למצוה מן המובחר או להוציא בני ביתו. וא"כ לפי"ז תו לא שייך הך גזירה שמא יעבירו שהרי היו תוקעין איש בביתו, ומדוקדק היטב לשון בביתו והיינו משום דבביתו לא שייך הך גזירה.

ונראה לי שראיה ברורה יש לשיטה זו מברייתא דתורת כהנים שהביא רש"י ז"ל בפירוש החומש על הפסוק ביום הכיפורים בעשור לחודש תעבירו שופר בכל ארצכם [ויקרא כה, ט] וז"ל ממשמע שנאמר ביום הכיפורים איני יודע שהוא בעשור לחודש א"כ למה נאמר בעשור לחודש אלא לומר לך תקיעות בעשור לחודש דוחה שבת בכל ארצכם ואין תקיעות ראש השנה דוחה שבת בכל ארצכם אלא בב"ד לבד עכ"ל, ועל זה כתב הרמב"ן ז"ל בפירוש החומש דשיטת רש"י בזה הוא נגד מסקנת הגמרא כאן דהא מסקינן לעיל דתקיעות שבת אינן אלא איסורא מדרבנן דשמא יעבירו, והך ברייתא דת"כ על כרחך לפי שיטת הרמב"ן ז"ל אינו אלא אסמכתא בעלמא כמ"ש כאן מהר"א מזרחי בפירושו ומסיק בדבריו דאע"ג דבאמת לשון מיותר הוא ממשמע שנאמר ביום הכיפורים איני יודע שהוא בעשור לחודש ונדחק מאד בפירוש המקרא ע"ש כמבואר למעיין בדבריו.

לכאורה לפי דברינו לעיל, דברי רש"י הולכים לשיטתו. הרי הוא סבר שבר"ה שחל בשבת אין חובת תקיעה אלא רק זיכרון תרועה, וזה מדאורייתא. לכן הוא מביא את הדרשה של הספרא כאילו היא היתה לדינא. ואין כל קושי עליו ממה שהקשה הרמב"ן, כפי שביארנו בדברי השיבולי הלקט. הרמב"ן הולך גם הוא לשיטתו, שעיצומו של יום לא השתנה מדאורייתא, והכל נעשה במישור דרבנן.

הפנ"י עצמו בהמשך דבריו מציע הסבר אחר:

אמנם למאי דפרישית בשיטת רש"י אתי שפיר טובא דהא דמסקינן לעיל דאיסור תקיעה בשבת אינו אלא גזירה דשמא יעבירו היינו משום דמשמע ממתני' שלא היו תוקעין אלא במקדש ולא בירושלים, אע"ג דלעולם היו יודעין שנקבע ראש השנה בזמנו ואפ"ה לא היו תוקעין על כרחך היינו משום שמא יעבירו, משא"כ הך דרשה דברייתא דת"כ דעיקר הדרשא דהא דכתיב בכל ארצכם דלא קאי אירושלים א"כ אתי שפיר הך דרשא טובא דזה כוונת הפסוק בעצמו דדוקא ביה"כ שהוא בעשור לחודש והכל יודעין שהיום יוה"כ מש"ה היו תוקעין בכל מקום משא"כ בראש השנה שהוא בר"ח עצמו לא היו תוקעין אלא בב"ד בלבד, והיינו דנהי דתקיעת שופר לאו מלאכה גמורה היא דנימעת מלאכת עבודה אפ"ה מלאכה מיהא מיקרי מש"ה מייתי הגמרא הך קרא דמלאכת עבודה. ולפי"ז הוי כמו איסור עשה ואשכחן כה"ג לענין שביתת כלים אליבא דב"ש ולענין שביתת בהמתו אליבא דכו"ע שאין בהם אלא איסור דאורייתא גרידא, ונהי דאיסור כזה כיון שאין בו איסור כרת ומיתה אלא איסור גרידא הוי אתי עשה דתקיעת שופר ודחי ליה, מ"מ אסור לתקוע בגבולין כיון שאין יודעין בקביעא דירחא וא"כ אתי לתקוע בשבת דהוי איסור דאורייתא שלא במקום מצוה, כן נראה לי נכון וברור ליישב שיטת רש"י ז"ל בשמעתין ופירושו לגמרי מכוון ממשמעות בפירושו בחומש ולשון המקרא והברייתא מסייעו ודוק היטב ונכון הוא:

נעיר כי הוא תולה זאת בקיבועא דירחא, ולדברינו נראה כי אין בכך צורך.

## ד. קול העולה מן הדממה

מבוא

מהי המשמעות של היום המיוחד הזה (ר"ה שחל בשבת)? ראינו שיש לו משמעות שונה מזו של ר"ה רגיל. אפשרות נוספת ראינו שהתוכן של "זכרון תרועה" מאפיין את כל ימי ר"ה, בחול ובשבת. גם לפי הצעה זו עלינו לשאול מהי משמעותו של התוכן הנוסף הזה? נקדיש את הפרק החריג הזה לדרוש, שאינו מאפיין את מאמרינו בדרך כלל.

מהו "יום זכרון תרועה"

זכרון תרועה הוא השקט. בר"ה שחל בשבת ישנה שתיקה רועמת. השופר לא נשמע, אבל במקומו משתרר שקט. כל מי שמשתתף בתפילת ר"ה, מחכה לשי"ץ, ולאחר דממה מתחיל לומר 'ארשת שפתינו', מרגיש בשקט הרועם שקודם לאמירה הזו. החור שמשאיר היעדר התקיעה ממש רועם באוזניים. או אז יש לנו אפשרות לקיים את "זכרון תרועה".

אם כן, ר"ה שחל בשבת מטרתו להדגיש את השקט, ולהפוך אותו לדממה רועמת. בר"ה רגיל זה גם קיים, אבל הרבה יותר קשה לחוות זאת. תקיעת השופר מחרישה את השקט, ולא מניחה לנו

להאזין לו. אולי גם בר"ה שחל בשבת אם היינו תוקעים מדין זכירה, כפי שהצענו לעיל, היינו מפספסים את האפשרות להאזין לדממה. לכן באו חז"ל ובגלל גזירת 'שמא יעבירו' השתיקו את התרועה והותירו אותנו בדממה. הם לא הפרו את משמעותו של היום, אלא אפשרו לנו לחוש בה בצורה חדה יותר. במקדש היו תוקעים גם בשבת, משום שככל הנראה שם קל יותר להאזין לדממה, גם כאשר השופר נשמע ברקע.

### ומה בראש השנה רגיל? קול השופר כהפשטה

ננסה לרמוז כיצד ניתן להאזין לדממה גם בשנים בהן כן נשמע קול השופר (כאשר ר"ה חל בחול). הקול העולה מן השופר ודאי אינו דיבור, או שיר. הפשטה ראשונית מורידה מהשיר את המילים ומותירה מנגינה בלבד. אך תקיעת השופר (=הקול הפשוט) אינה ממש מנגינה. אם נמשיך ונערוך הפשטה נוספת של הצורה מעל המנגינה, ניוותר עם קול היולי, ללא מילים וללא מנגינה. רק 'חפצא' של קול, ותו לא מידי. זהו קול השופר. חתיכת קול מונוטונית, ותו לא. כאילו רצון להביע משהו, אך מאומה מעבר לזה.

הדבר מזכיר את הפסוקים בהם מופיע הקב"ה לאלהיו הנביא בחורב. אליהו בורח מפני איזבל לבאר שבע, ומשם הוא הולך עוד יום במדבר, ושם מתגלה אליו המלאך. הוא נותן לו לאכול, ומכוח אותה אכילה אליהו הולך 40 יום ו-40 לילה עד שהוא מגיע להר האלוקים בחורב. שם ישנה התגלות של הקב"ה אל אליהו, שמקבילה מאד להתגלות למשה (גם שם היה צום של 40 יום לילה, וגם זה התרחש בהר סיני), אשר מתוארת כך (מלכים א פי"ט):

**וַיבֹּא שָׁם אֶל הַמַּעֲרָה וַיֵּלֶן שָׁם וְהָיָה דְבַר יְקֹוֹק אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ מַה לְךָ פֹּה אֵלֶיךָ: וַיֹּאמֶר קָנָא קְנָאתִי לַיְקֹוֹק אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְוֹתַי הָרְסוּ וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרְגוּ בְּחָרֵב וְאֹתָר אֲנִי לְבָדִי וַיִּבְקְשׂוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ: וַיֹּאמֶר צֵא וְעַמְדָת בְּהַר לְפָנַי יְקֹוֹק וְהָיָה יְקֹוֹק עִבְרָ וְרוּחַ גְּדוּלָה וְחֹזֶק מִפְּרוֹק הָרִים וּמִשֶּׁבַר סַלְעִים לְפָנַי יְקֹוֹק לֹא בְרוּחַ יְקֹוֹק וְאֶחָר הָרוּחַ רָעַשׁ לֹא בְרָעַשׁ יְקֹוֹק: וְאֶחָר הָרָעַשׁ אֵשׁ לֹא בָאֵשׁ יְקֹוֹק וְאֶחָר הָאֵשׁ קוֹל דְּמָמָה דָּקָה:**

אחרי כל הפעולות הנמרצות של אליהו, אשר הורג ומחסל ומוריד אש מן השמים, ונלחם במלכים ושועי ארץ, ובכל נביאי הבעל, הוא מגיע למדבר, מקום שקט, ושם מתברר לו ש"לא ברעש הי'". הקב"ה נמצא בדממה שבין המילים ובריק שבין השורות. הוא מופיע בקול שמתחבא מאחורי המילים והמנגינות. לאחר שמסלקים את כל הנוצץ והחיצוני, את כל הצורות והאפיונים, כאשר נותרים עם הדבר ההיולי עצמו, או אז מגלים את הקב"ה. רש"י על אתר מביא מסורת שהיתה בידו:

**קול דממה דקה - קל דמשבחין בחשאי אבל בנביאי א"ה אומר דממה וקול אשמע (איוב ד' י"ו) דממה היתה לשבח, ואני שמעתי קול הבה מתוך הדממה דטינטישמנ"ט בלעז ואין שומעין הקול ממש:**

רש"י אומר שמתוך הדממה ניתן לשמוע קול, שאינו קול ממש אלא משהו שעולה מתוך הדממה (=בת קול). קול זה הוא בבחינת 'תארים שליליים', שזה מה שמגלים לאחר שמסלקים את כל הבולט וכל המוכר לנו. מה שנשאר אחרי הכל זה הקב"ה. הצד ההיולי המופשט שמושותף לכל ההוויה אחרי שמסלקים את כל המאפיינים הספציפיים של היישים השונים. מה שנותן, שהוא לכאורה חסר צורה, הוא המשותף לכל ההוויה. שם נמצא הקב"ה. בראש השנה אנחנו אמורים לחיות את ההפשטה הזו. להמליך את הקב"ה במלכויות זיכרונות ושופרות, אין פירושו להחליף מלך בשר ודם במלך רם יותר. זהו שינוי של מושגי המלוכה, ושל היחס למציאות בכלל. התייחסות לממדים החבויים והעמוקים יותר, היא גופא ההמלכה של הקב"ה.

כפי שראינו, התורה מציגה שני סוגי יחס בין ראש השנה לבין תקיעת שופר: "יום תרועה" ו"זכרון תרועה". בר"ה שחל בשבת אנחנו כלל לא תוקעים. שם ההפשטה היא עמוקה יותר. ביום כזה אנחנו מסלקים אפילו את הקול ההיולי שנותן בראשי שנה רגילים, ונותנים עם אין מוחלט. אך ממנו, מהאין הזה, נברא כל היש. כל המציאות אינה אלא 'יש מאין', כלומר יש מגוון ומורכב שיוצא מתוך האין הפשוט הזה.

מתן תורה בחורב, כמו גם התגלות הקב"ה לאלהיו בחורב, כמו גם תקיעת השופר בר"ה, מלמדים אותנו שלפני ההתגלות הגדולה צריך ביטול וסילוק של החומרי והחיצוני, הנוצץ והרועש. דרוש צום של ארבעים יום וארבעים לילה, ביחד עם הליכה למדבר ושהות לבד ללא חברת בני אדם, ושם מתגלה אלינו היסוד שעומד בבסיס כל החיים הצעקניים והרועשים של היומיום. המדבר מגלה לנו את מה שהמציאות מכסה מאיתנו. לאחר מכן ניתן לחזור אל החיים הרגילים, אבל לא לשכוח שבתוך כל שיר יש מנגינה, ובתוך כל מנגינה יש קול, ומאחורי הקול יש דממה, שגם ממנה יוצאת בת קול. ומדי פעם כדאי אף לנסות ולהאזין לה. ואולי זוהי אותה בת קול שיוצאת בכל יום מהר חורב, שרק מי שמאזין לדממה יכול לשמוע את הקול הזה שעולה ממנה...

<sup>5</sup> דרשנים רואים בזה את היסוד של קדושת הגיליונים בספר תורה, שמבחינות מסוימות היא גבוהה מקדושת הכתב.

## פרשת השבוע: האזינו

אמנם דברינו עוסקים בענייני ר"ה ותקיעת שופר, אך ניתן אולי לקשור את הדברים גם לפרשת השבוע. זו עוסקת גם היא בהאזנה, ופותרת בפסוק:

**הָאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וְאֲדַבְרָה וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אֲמַרִי כִּי:**

ההאזנה הזו דורשת חילוץ של קול מהדממה. כמו שראינו לעיל: "לא ברעש ה'". קולו של הקב"ה אינו קול במובן הרגיל שאנחנו מכירים. זהו קול שעולה מן הדממה, ודרושה האזנה כדי לשמוע אותו.

## ה. הרכבות הלכתיות<sup>6</sup>

### מבוא

נחזור כעת למאמרנו, ונסיים אותו בדיון מטא-הלכתי שעולה מדברינו עד כה. ראינו שהן לבבלי והן לירושלמי ההרכבה של שבת עם ר"ה יוצרת יום מסוג שלישי. זו אינה הרכבה של שני ימים שנותרים כל אחד על מכונו (בלשון הרוגצ'ובר: הרכבה שכונית, מלשון שכנים), אלא הרכבה שממזגת את שני המרכיבים ומתיכה אותם לכלל יישות חדשה (בלשון הרוגצ'ובר: הרכבה מזגית, מלשון מיזוג).<sup>7</sup>

בפרק זה ננסה לתאר את עניינה של ההרכבה המזגית של ימים שונים, שמותכים ויוצרים בכך יום מסוג שלישי. נתחיל בר"ה שחל בשבת, ונמשיך בשתי דוגמאות נוספות.

### תקיעה בשופר בר"ה שחל בשבת

האחרונים חלוקים ביניהם מה דינו של מי שעבר על גזירת חכמים ותקע בשופר בר"ה שחל בשבת. רעק"א **בדרוש וחינוך** במערכה לחגיגה, טוען שהתוקע לא קיים מצווה כלל. **המגן אברהם**, לעומתו, כנראה סובר שהתוקע קיים מצווה, אלא שמדרבנן אסור לעשות כן (ואולי היתה זו מצווה הבאה בעבירה).<sup>8</sup>

כלומר רעק"א טוען שתקיעה כזו, לא רק שהיא אינה מצווה גמורה, היא גם לא מצווה הבאה בעבירה. אין כאן מצווה כלל. כביכול, חז"ל ביטלו את המצווה, וכעת אין לה קיום גם במישור דאורייתא.

והנה, רבים הביאו ראייה לדבריו מדברי תוד"ה 'דאמר לך', סוכה ג ע"א, שם הוא קובע כי מי שישב בסוכה באופן ששולחנו מחוץ לסוכה, לא יצא ידי חובת המצווה מדאורייתא. אך עיקרון זה שנוי במחלוקת ראשונים (לדוגמה, הר"ן בהמשך המסכת חולק עליו).

לדברינו ייתכן שאין כאן תקיעה מפני שחז"ל לא רק ביטלו את התקיעה, אלא קבעו וחיידדו את מהותו של היום. הם הורו לנו כיצד לקיים את מצוות "זכרון תרועה". בלי שהיינו עוצרים בחלק מן השנים ולא תוקעים כלל, גם בשאר השנים שבהן אנחנו כן תוקעים, לא היינו יכולים לקיים במלואה את המצווה של "זכרון תרועה". לכן כאן זה אינו רק גזירה דרבנן, אלא אין עניין לתקוע. או, נכון יותר: יש עניין שלא לתקוע.

כלומר ר"ה שחל בשבת אינו הרכבה שכונית של ר"ה ושבת. אם כך היה, אזי מי שתקע עבר על איסור שבת, אבל לפחות קיים את המצווה מצד ר"ה שיש ביום הזה. אם אין כאן מצווה כלל, אות הוא שהיום הזה הוא הרכבה מזגית של ר"ה ושבת. לאחר ההתכה אין כאן כבר שבת וגם לא ר"ה. זהו יום מסוג שלישי, ובו כלל לא שייכת תקיעה.

### יום הכיפורים שחל בשבת

ההלכה קובעת שקרבנות יום הכיפורים בבית המקדש צריכים להיעשות על ידי הכהן הגדול. הרמב"ם בהלי' עבודת יוה"כ, פ"א ה"ב, כותב:

**עבודת כל חמש עשרה בהמות אלו הקריבין ביום זה אינה אלא בכהן גדול בלבד, אחד כהן המשיח / המשוח / בשמן המשחה או המרובה בבגדים, ואם היתה שבת אף מוסף שבת אין מקריב אותו אלא כהן גדול, וכן שאר העבודות של יום זה כגון הקטרת הקטורת של כל יום והטבת הנרות הכל עשוי בכהן גדול נשוי שנאמר וכפר בעדו ובעד ביתו ביתו זו אשתו.**

הרמב"ם פוסק שביום כיפור שחל בשבת גם קרבנות השבת נעשים על ידי הכהן הגדול, ולא רק עבודת היום עצמה.

בעל האור שמח, בהלכות עבודת יום הכיפורים, פ"ד ה"א, טוען שרואים מכאן שהרמב"ם תופס את יום הכיפורים כמהות אחת אשר כל הקרבנות הקרבים בו, אף אם זה כביכול באקראי (רק בגלל שבמקרה בשנה זו הוא חל בשבת ולא ביום חול), קדושים בקדושת יום הכיפורים, ועל כן

<sup>6</sup> ראה על כך בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, בהארה 10 וסביבה. מוזכרות שם גם דוגמאות דומות נוספות.

<sup>7</sup> על מינוחים אלו, יישומיהם והשלכותיהם, ראו בספר **מפענח צפונות**, לרמ"מ כשר.

<sup>8</sup> הדיוק מן המג"א אינו הכרחי כלל וכלל, אך יש אחרונים שכך למדו בדבריו.

כולם צריכים להיות מוקרבים על ידי הכהן הגדול. דוגמא נוספת לכך הוא מביא שם מקרבן פסח, שניתן לעשות חלק מעבודותיו בשבת שחלה ביום שלאחריו. ומוכח מכאן שקרבן זה נחשב קרבן 'שבת', זאת על אף שכאשר פסח חל בשבת זהו אירוע מקרי ולא מהותי. אם כן, ההרכבות של יו"כ ושבת או של פסח ושבת יוצרות יום מסוג שלישי. זו אינה הרכבה שכוונת אלא הרכבה מזגית.

כמסקנה מהדיון שם כותב בעל האו"ש שביום הכיפורים שחל בשבת, אם חולה צריך לאכול מחמת סכנה (פיקוח נפש), אין הוא צריך לעשות קידוש לפני כן. אמנם אכילה בשבת טעונה קידוש לפני, אך יו"כ שחל בשבת אינו צירוף של יו"כ ושבת, אלא יום מסוג שלישי. צביונה של אותה שבת אינו מנותק מן העובדה שהיא חלה ביום כיפור. קדושת אותה שבת באה לידי ביטוי בכך שמתענים בה, ולכן אין בה חיוב קידוש כלל, גם עבור מי שאוכל. אם כן, הצירוף בין שבת ויום כיפור אינו מקרי אלא יוצר מהות חדשה שהיא יום כיפור שחל בשבת. בדיוק כפי שראינו לגבי ר"ה שחל בשבת.

### **יו"ט שחל בשבת**

בשוי"ט צפנת פענח, ס"י ב, דן המחבר במצב בו יו"ט כלשהו חל בשבת. ההלכה קובעת כי ישנן מלאכות שנעשות לצורך הכנת הסעודות (במינוח ההלכתי: אוכל נפש), ואותן מותר לעשות גם ביום טוב. בשבת מלאכות אלו הן אסורות (אין היתר 'אוכל נפש'). השאלה בה עוסק בעל הצ"פ היא האם מי שעשה מלאכה כזו ביום טוב שחל בשבת, ועל כן הוא עבר על איסור מלאכה בשבת, עבר גם על איסור מלאכה ביום טוב?

הרוגצ'ובר דן בשאלה זו מצדדים שונים, ולא דווקא מתוך השיקול שהצגנו כאן. אולם טענתנו היא כי יש מקום רב לסברא שאכן נעברו כאן שני האיסורים. הסיבה לכך היא שההרכבה של יו"ט ושבת אינה שכונית אלא מזגית. אין כאן שבת - שמבחינתה המלאכות הללו אסורות, וגם יו"ט - שמבחינתו הן מותרות. יש כאן יום מסוג שלישי, ומכל בחינותיו המלאכות הללו הן אסורות. כמובן אופיו של היום השלישי הזה נקבע על פי מרכיביו (שהרי האיסור נובע מכך שיש כאן גם שבת), אך לאחר שהוא נקבע, הוא מתפשט לכל בחינותיו של היום.

### **דברי בעל 'ציונים לתורה'**

ר' יוסף ענגיל כבר עמד על השאלה של שתי קדושות שמתערבבות, ואף הוא דן בשאלה האם נוצרת כאן קדושה חדשה או שמא שתי הקדושות הבסיסיות קיימות זו לצד זו. הוא תולה זאת במחלוקת ב"ש וב"ה בתוספתא ברכות פ"ג הי"ג, שם נאמר כך:

**יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת בית שמיי או' מתפלל (שמנה עשר) [עשר]  
ובית הלל או' מתפלל תשע יום טוב שחל להיות בשבת בית שמיי אומרי' מתפלל שמנה  
ואו' של שבת בפני עצמה ושל יום טוב בפני עצמו ומתחיל בשל שבת ובית הלל או'  
מתפלל שבע ומתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת ואו' קדושת היום באמצע ר' או' אף  
חותם בה ברוך מקדש השבת וישראל והזמנים**

התוספתא דנה בצירוף של קדושות, ומביאה מחלוקת בשאלה האם כשיו"ט חל בשבת יש להזכיר את היו"ט בברכה נפרדת, או שמא יש להכניס אותו לתוך הברכה של שבת. בפשטות המחלוקת היא בשאלה האם יו"ט שחל בשבת זהו צירוף שכוני, כשיו"ט ושבת שוכנים זה לצד זה, או שמא זהו צירוף מזגי, שבו היו"ט יצובע את השבת, וביחד הם יוצרים יום בעל אופי שונה.

ר' יוסף ענגיל רוצה להסביר כך גם את הדין שתוקעים בשופר ברי"ה רגיל, ולא גזרו שמא יעבירו ד' אמות ברה"ר, שלא כמו ברי"ה שחל בשבת. והנה, לשיטת ב"ה אין בעייה שכן הם סוברים את דין 'מתוך', ואין בעייה של הוצאה ביו"ט. אבל ב"ש שאינם סוברים 'מתוך', הרי לשיטתם יש בעייה של הוצאה גם ברי"ה שלא חל בשבת. אם כן, לשיטתם היה עלינו להשוות את ר"ה שחל בשבת לרי"ה רגיל.

ולפי דרכו כאן הוא מסביר שב"ש נקטו שרי"ה שחל בשבת אלו שתי קדושות שונות, ולכן איסור הטלטול שנובע משבת אינו קשור לחובה לתקוע שנובעת מרי"ה. ממילא אין החובה לתקוע מבטלת את החשש לטלטול. אבל ברי"ה רגיל הרי החובה לתקוע ואיסור הטלטול שניהם נובעים מתוקפו של יו"ט דרי"ה, ולכן חובת התקיעה מבטלת את חשש הטלטול.

כעת עולה השאלה מדוע לפי ב"ה שרואים את ר"ה שחל בשבת כיום אחד, מדוע שם חובת התקיעה אינה מבטלת את חשש הטלטול? ונראה שלב"ה ר"ה שחל בשבת הוא אמנם יום אחד, אבל אופיו יצבע בעיקר ע"י השבת, והיא הדומיננטית.

יש להעיר כי ברי"ה שחל בחול, שם תקיעת השופר היא מהותו של היום (=יום תרועה!), ולכן נראה מסברא שהיא היתה מבטלת את החשש להעברה ברה"ר, גם אילו היה חשש כזה לב"ה ביו"ט.